

Curso 2011/12
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES/8
I.S.B.N.: 978-84-15910-15-2

CHAXIRACI MARÍA ESCUELA CRUZ

**La construcción del materialismo
en el pensamiento de Theodor W. Adorno**

Director
CARLOS MARZÁN TRUJILLO



SOPORTES AUDIOVISUALES E INFORMÁTICOS
Serie Tesis Doctorales

Esta tesis doctoral ha sido realizada gracias a la obtención de una beca de investigación FPU del Ministerio de Educación y Ciencia, cuyo periodo de duración fue de 2006 a 2010 (referencia: AP 2005-0237)

A. I.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO PRIMERO	13
Kierkegaard, Husserl y la actualidad de la filosofía. Crítica inmanente e interpretación materialista	
I El escrito de habilitación sobre Kierkegaard. Elementos para una crítica inmanente al idealismo	14
1 Las bases de la crítica inmanente al idealismo	14
2 La construcción de lo estético en Kierkegaard como esfuerzo antiidealista	18
3 Interioridad sin objeto y desintegración moderna	28
II La afinidad entre materialismo e interpretación filosófica	33
1 La actualidad de la filosofía en la discusión con los principios de totalidad y sentido	34
2 El diálogo con las respuestas filosóficas ante la crisis del idealismo	38
3 El vínculo con Max Horkheimer	40
4 La interpretación como tarea de la filosofía	46
III Crítica a la fenomenología como preludeo dialéctico de una lógica materialista	53
1 La <i>Dissertation</i> sobre Husserl bajo la dirección de Cornelius	53
2 Metacrítica materialista a la fenomenología	59
2.1 Husserl y la aporía hipostasiada del idealismo	59
2.2 Crítica a la intuición categorial e «idealismo deteriorado»	66
3 Absolutismo lógico, <i>prima philosophia</i> y cosificación	72

4 Dialéctica y mediación en la filosofía materialista	81
5 La fenomenología como sismógrafo histórico: crítica social a la lógica	85
CAPÍTULO SEGUNDO	101
Hacia una filosofía materialista: la idea de <i>Naturgeschichte</i> en el diálogo con Heidegger, Lukács y Benjamin	
1 El programa de una idea de <i>Naturgeschichte</i>	102
2 La historia natural como correctivo materialista de la ontología heideggeriana	105
3 Metamorfosis de lo histórico paralizado en naturaleza: Lukács y el concepto de «segunda naturaleza»	110
4 El <i>Trauerspiel</i> de Benjamin: historia y naturaleza como tránsito	114
4.1 El rescate del fenómeno	114
4.2 La mirada alegórica sobre la historia	118
4.3 El seminario sobre el <i>Trauerspiel</i>	121
4.4 Una lectura micrológica sobre la historia: la lógica del desmoronamiento	123
4.5 Historia y secularización de la melancolía	127
CAPÍTULO TERCERO	141
La recepción de la filosofía de Marx: <i>Naturgeschichte</i> y emancipación	
1 Crítica a la economía política en el <i>Instituto de Investigación Social</i>	145
2 La actualidad de Marx en la crítica emancipadora de su materialismo	152

2.1	Hacia un concepto no dogmático de materialismo	152
2.2	Materialismo y metafísica	156
2.3	Mercancía y cosificación	163
2.3.1	Notas sobre <i>Das Kapital</i>	163
2.3.2	Fetichismo de la mercancía y lógica del intercambio	165
3	Las interpretaciones metafísicas del materialismo marxiano	170
3.1	Lukács y la discusión con la ortodoxia marxiana de la Segunda Internacional	170
3.2	Los motivos de la crítica a la interpretación lukácsiana de la teoría social	177
3.3	Dialéctica de la cosificación	180
3.4	Ocaso del sujeto y emancipación dañada	185
4	Las consecuencias del diagnóstico dialéctico de la modernidad: mundo administrado y posibilidades de emancipación	189
4.1	Mito e historia	189
4.2	Dialéctica de la Ilustración (<i>eine unvermeidliche Lektüre</i>)	193
4.3	Protohistoria de la razón como naturaleza y dominio	199
5	La utopía marxiana: historia natural e intercambio	203
5.1	Una lectura crítica de Marx	203
5.2	Historia natural y <i>Weltgeist</i>	211
5.3	La «ontología de la falsa situación» como totalidad negativa	216
	CAPÍTULO CUARTO	229
	La utopía materialista	
I	Prioridad materialista del objeto	234
1	La relación dialéctica entre sujeto y objeto	234
1.1	Sujeto y objeto como sedimentos históricos	234

1.2 Separación y mediación dialéctica	237
1.3 Mediación por la objetividad como crítica al materialismo ingenuo	242
1.4 La mediación de lo mediado en sí y la mediación de lo inmediato	245
1.5 El momento de asimetría en la mediación: la conciencia materialista de la prioridad del objeto	248
2 El nervio utópico del objeto y la crítica a la síntesis trascendental	250
2.1 Análisis materialista del sujeto trascendental	250
2.2 Objetivismo kantiano y reducción al sujeto.	252
2.3 Filosofía de la historia en la razón pura	257
3 El materialismo como <i>anmanesis</i> de la génesis: crítica al conocimiento como crítica social	261
3.1 Liquidación materialista del apriorismo kantiano: las tesis materialistas de Sohn-Rethel	261
3.2 <i>Denksabstraktion</i> y <i>Realabstraktion</i>	263
3.3 La moneda como sujeto del conocimiento	267
3.4 La sociedad inconsciente de sí misma	270
3.5 El problema de la mediación práctica de la teoría: la transición a una utopía materialista de la teoría y la praxis	275
II La utopía materialista como teoría de la racionalidad y crítica social	279
1 Prioridad del objeto e impulso utópico	279
2 Dolor y utopía	282
2.1 Recuerdo de la naturaleza en el sujeto	282
2.2 La recuperación de lo somático	284
2.3 Revisión de la teoría y la praxis	287
3 Utopía del conocimiento como búsqueda de la mejor forma de teoría	291
3.1 Crítica al lenguaje: filosofar como <i>Münchhausen</i>	291
3.2 Posibilidad de una lógica dialéctica y materialista	294
3.3 La «belleza natural» como utopía negativa	300
3.4 Lo no-idéntico como contenido utópico de la identidad	304
3.5 Dialéctica del concepto y filosofía transformada	309

4 La aproximación materialista a una experiencia metafísica	312
4.1 El concepto de «experiencia» como instancia de resistencia y reconciliación	312
4.2 Experiencia metafísica y esperanza materialista	318
4.3 Hacia un intercambio justo: el <i>telos</i> idealista del materialismo	323
CONCLUSIONES	331
BIBLIOGRAFÍA	339

ABREVIATURAS

- GS Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970 y ss.
- PhT Th. W. Adorno, *Philosophische Terminologie Philosophische Terminologie*, 2 vol., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974
- NaS Th. W. Adorno, *Nachgelassene Schriften*, Frankfurt a.M./Berlin, Suhrkamp, 1993 y ss.
- BGS W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972 y ss.
- HGS M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Fischer, 1985 y ss.
- MEW K. Marx/ F. Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1956 y ss.

INTRODUCCIÓN

I

El objetivo de este trabajo es el estudio de la obra de Th. W. Adorno desde la revisión de los rasgos fundamentales de su comprensión materialista de la filosofía. Para ello se atenderá a los cambios y la evolución de sus tesis materialistas a lo largo de su proyecto filosófico.

Desde sus primeras obras, Adorno adopta una posición crítica ante la llamada *prima philosophia* o filosofía del origen que entiende como la aspiración de toda teoría del conocimiento por alcanzar una sistematización de lo conocido reduciéndolo a un principio originario desde el que se pretende explicar la totalidad de lo real. El carácter negativo de su filosofía puede ser comprendido en oposición a la praxis dominante en la historia de la filosofía que pretende reducir cualquier teoría a un concepto o principio que lo englobe. Esta misma idea la aplicará al propio concepto de materialismo. Como se verá a lo largo de este trabajo, se resiste a aceptar una clasificación esclerotizada de categorías o temas exclusivos de la tradición materialista que la designe como un sistema filosófico cerrado. Y es que no entiende el materialismo como una tesis ontológica, ni tampoco como una mera concepción del mundo. Por el contrario, su dialéctica materialista propone una revisión de sus conceptos a la luz de su referencialidad histórica, con el fin de liberarla de toda formulación dogmática y, lo que es más importante, de poner el acento sobre sus elementos prácticos y emancipadores. Entender el significado de esta revisión a través de sus textos es el objetivo al que se dirige la presente investigación.

La incesante producción de estudios sobre Adorno, la paulatina aparición de sus escritos póstumos, así como el proyecto de publicación en castellano de su obra completa, son fenómenos que confirman el renovado interés que suscita su pensamiento y que, además, dan cuenta del lugar central que ocupan sus ideas en el terreno de la filosofía, la teoría estética o la crítica a la sociedad. Sin embargo, es necesario destacar que la idea que focaliza este trabajo no ha sido suficientemente investigada. Si bien en los años ochenta y noventa algunos autores atendieron a la teoría del conocimiento desde la perspectiva de su análisis del materialismo (Schmid-Noerr, Guzzoni o Figal), esa línea de estudio no se encuentra hoy en día en un primer plano, y menos aún atendiendo a sus escritos póstumos. Hay que destacar, también, la interpretación que ha dominado en los últimos años, con Habermas como principal representante, que ha creído ver un cambio de paradigma en su filosofía a partir de los años cuarenta, que se caracteriza por una renuncia al discurso racional y por la adopción de los presupuestos de una filosofía de la conciencia.

Frente a estos estudios, es importante destacar la orientación crítica de este trabajo. Y es que lejos de negar a la filosofía adorniana su dimensión crítica-conceptual o de reducirla a cuestiones estéticas, trataremos de poner de manifiesto la continuidad de temas y problemas que giran en torno al deseo de comprender la crítica materialista al conocimiento como crítica social. Esto es, la crítica al sujeto como crítica al presente histórico. De esta forma, la idea que aquí se sostiene es la de una interpretación de sus tesis materialistas como base a partir de la que podría ser entendido su completo proyecto filosófico. Esto no significa, sin embargo, que se pretenda reducir su pensamiento a estas tesis, más bien se trata de comprenderlas como lugar desde el que se van desplegando en constelaciones los aspectos fundamentales de su proyecto filosófico. Por tanto, esta

investigación tiene una voluntad interpretativa, y no meramente reconstructiva. Pues en ella se defiende una lectura del materialismo que no sólo lo considere como ámbito teórico en el que Adorno desarrolla su filosofía en el diálogo con la de Kant, Marx, Sohn-Rethel, Benjamin o Horkheimer, sino que dé cuenta, además, del carácter específico de su formulación respecto a las propuestas de estos autores. Por eso, el análisis de las semejanzas y diferencias respecto a los pensadores de esta tradición será completado teniendo en cuenta los momentos específicos de su comprensión del materialismo.

A pesar de que en su obra - por la propia configuración de su pensamiento y por su resistencia a la sistematización - resulta imposible ofrecer una definición cerrada de materialismo, es posible atender a ciertos aspectos que marcarán su determinación materialista y negativa de la filosofía. El interés de este trabajo es insistir en estos momentos de especificidad. Con este objetivo se prestará especial atención a sus primeros ensayos académicos, pues en ellos se adelantan aspectos de interés para comprender el rescate de la tradición materialista que asumirá como tarea sobre la base de una teoría crítica de lo social. Pese a las modulaciones que sufren sus tesis materialistas a lo largo de su obra, ya en sus primeros textos aparece una constelación de categorías que, sin duda, constituyen la problemática central a la que trata de hacer frente su filosofía. Esta investigación apunta, además, a rastrear desde el propio discurso adorniano los puntos de conexión existentes entre su interpretación del materialismo y sus ideas referentes a la crítica al pensamiento de la identidad o su teoría de la experiencia. En este rastreo son tres las figuras que desempeñan un papel fundamental: la noción de «crítica inmanente», el concepto de *Naturgeschichte* y la idea de «prioridad del objeto». En mi opinión, la importancia de estas figuras radica en el hecho de que dan cuenta de los momentos de especificidad de sus tesis materialistas. Esto es, de su

dimensión crítica y transformadora. En torno a estas tres figuras (y a la manera en que se van construyendo) que forman la constelación de su materialismo es posible comprender el objetivo que se ha marcado la presente investigación.

II

Este trabajo se divide en cuatro capítulos. El primero plantea una lectura de sus ensayos de los años veinte y treinta (que incluyen sus textos de promoción académica como la tesis sobre Kierkegaard, su primer discurso como *Privatdozent* en la Universidad de Frankfurt o sus artículos sobre la fenomenología de Husserl), para ver en ellos de qué manera se van dibujando algunos de los rasgos de sus tesis materialistas. Ahí se perfila una específica teoría de lo social que surge como consecuencia de su análisis de la actualidad de la filosofía y que tiene la intención de recuperar el proyecto ilustrado y marxista.

Estos textos apuntan a lo que será un esfuerzo constante en su obra: el enfrentamiento con la situación de crisis histórica, social y filosófica que se plantea en la década de los treinta. Pues, como sostiene, la filosofía ha de reflejar las consecuencias del derrumbe del idealismo hegeliano y también del fracaso de los proyectos socialistas emancipadores. Como se verá en este capítulo, Adorno articula su pensamiento tomando como referencia la experiencia de crisis del proyecto moderno de totalidad y sentido; una crisis ante la cual el pensamiento materialista aparece como respuesta distinta a la que se habían dado. Y es que, en el diálogo con las distintas posiciones filosóficas que tratan de dar cuenta a la crisis del llamado proyecto filosófico de la modernidad, asigna a la filosofía materialista la tarea de interpretar los fragmentos de la realidad social, no sólo

con el objetivo de descifrarlos, sino también de encontrar en ellos la posibilidad de su transformación. Por eso, se analizará el significado de la afinidad teórica y práctica que observa entre el materialismo y la filosofía interpretativa.

La discusión con el idealismo (que no se entiende como periodo histórico, sino como marca que distingue a todo pensamiento que parte de la identificación entre razón y verdad) se convierte en un lugar común en su filosofía, y también en el referente desde el que justifica la forma negativa de su dialéctica. Defender la posibilidad y actualidad de la filosofía requiere no sólo abandonar un ideal de pensamiento comprendido como teoría justificadora de la racionalidad de lo real, sino también replantear la pregunta acerca de formas adecuadas para la nueva orientación del obrar filosófico. Y, para él, la respuesta a esta pregunta ha de pasar por poner de manifiesto una «liquidación materialista e inmanente del idealismo», una revocación del sistema idealista utilizando sus propios medios, tarea que ve realizada en las filosofías de Kierkegaard y Husserl. A lo largo de este primer capítulo se atenderá a los aspectos fundamentales que se desprenden del diálogo que mantiene con estos autores desde una perspectiva materialista (como él apunta: desde «el espíritu de la dialéctica»). La idea rectora en estas páginas será, entonces, el concepto de «crítica inmanente», un aspecto que, como se verá, ocupará un papel central en la construcción de sus tesis materialistas. En el caso de Kierkegaard, autor del que se ocupa en su *Habilitationschrift*, destaca su esfuerzo por superar con sus propios recursos la ontología hegeliana; un esfuerzo que, sin embargo, no logra confirmarse por persistir puntos de vistas idealistas en su teoría de lo estético y en su comprensión de la subjetividad como «interioridad sin objeto». Una idea similar verá en el proyecto fenomenológico de Husserl, pues lo comprende como uno de los más importantes intentos por dar salida a las aporías del idealismo pero, al mismo tiempo,

como una víctima de sus propias tesis.

III

El segundo capítulo se ocupará de analizar lo que he considerado otro de los conceptos clave en la determinación materialista de su filosofía y también el lugar desde el que es posible ganar perspectivas para comprender el desarrollo de su concepción negativa de la dialéctica: la idea de *Naturgeschichte*. Para ello se atenderá al texto de la conferencia que pronuncia en Frankfurt en 1932 con el título «La idea de historia natural» cuyo tema central es la superación de la antítesis establecida tradicionalmente entre historia y naturaleza. Frente a la concepción de la naturaleza como el «ser dado de antemano» y de la historia como «esfera de lo nuevo», el proyecto de una historia natural se plantea como una reorientación de la filosofía de la historia. Puede ser entendido, además, como su aportación a la cuestión ontológica en torno al pensamiento histórico de la época. Y es que en la pregunta acerca de aquello que se mantiene inmutable en el transcurso histórico y que, al mismo tiempo, produce lo nuevo, la idea de *Naturgeschichte* aparece como respuesta crítica al concepto heideggeriano de *historicidad*.

El proyecto de una idea de «historia natural» será interpretado en estas páginas desde una doble perspectiva: por un lado, desde una perspectiva crítica-negativa, como el interés por superar la antinomia tradicional de naturaleza-historia (que ve repetida en los proyectos fenomenológicos y neo-ontológicos) y, por otro, desde otra positiva en tanto reorientación de la filosofía de la historia que convierta la pregunta por el Ser en la del *Ser histórico como natural*. De esta tesis también se deriva su principal tarea: la

formulación de un concepto distinto de lo histórico como naturaleza dialéctica y transitoria. Por eso, se analizará el concepto de «segunda naturaleza» de Lukács y el de «alegoría» en Benjamin como antecedentes filosóficos de esta problemática. En este texto será fundamental ver de qué manera Adorno va construyendo un concepto específico de materialismo que sea aleja de toda forma de determinismo histórico y que toma como elemento central en su desarrollo la crítica a la idea de progreso. Esto supone extender su crítica a las formas modernas de la identidad como modelo de ideología, logrando una desarticulación de la idea de la historia como identidad absoluta. Así, siguiendo la filosofía benjaminiana, su dialéctica materialista, comprendida como «historia natural», implica un correctivo de la idea de progreso histórico. Y es que, frente a la herencia de la filosofía de la historia hegeliana en el materialismo histórico, la idea de *Naturgeschichte* pone el acento sobre una relación inmanente entre historia y naturaleza a partir de la noción de transitoriedad.

Se explica, así, de qué forma va a entender su idea de *Naturgeschichte* como interpretación de «ciertos elementos fundamentales de la dialéctica materialista» y como *canon* interpretativo. En ella queda apuntada una concepción del materialismo entendido como desvelamiento o desciframiento de lo oculto en el concepto de «segunda naturaleza». Cuando describe la historia como «historia natural» y señala el desarrollo de la sociedad capitalista como «naturaleza», se pone en juego la correspondencia con la idea de *prehistoria* (*Vorgeschichte*) del sujeto, en el sentido marxiano, como historia del dominio y la opresión. Por eso, el momento positivo que ve es la presencia de una dimensión utópica en Marx, en lo que se refiere a defender la libertad y autonomía de la conciencia como elementos aún por conquistar, algo sobre lo que se ahondará en el siguiente capítulo.

IV

Adorno aproxima su teoría de lo social a Marx, pues el objetivo de su dialéctica negativa no es otro que alcanzar esa auténtica emancipación y libertad que constituía el nervio crítico del materialismo marxiano. En el tercer capítulo se tratará de poner de manifiesto en qué coincide su comprensión del materialismo, analizando los momentos de continuidad y de discontinuidad con otras lecturas del marxismo de su época. Para ello será fundamental atender a su posición respecto a la orientación materialista del *Instituto de Investigación Social* de Frankfurt. Se tendrá en cuenta el enfoque metodológico que guiaba la labor investigadora del *Institut* sobre el programa de un materialismo interdisciplinar entendido como corrección de las tesis materialistas de Marx. El problema central al que trataban de hacer frente era el de lograr una aplicación distinta de la filosofía marxista de la historia adecuada a una nueva época, con el objetivo de diagnosticar los mecanismos concretos que evitaran un desarrollo dominante de las potencialidades de la razón y que condujeran, finalmente, a alcanzar un verdadero estado de emancipación.

Compartirá con Horkheimer la necesidad de una revisión de los presupuestos marxianos orientados a la pregunta por las causas que han provocado el incumplimiento de sus pronósticos. Esto significa formular un esfuerzo común por delimitar un concepto de materialismo crítico que no se deje reducir a sus interpretaciones vulgares. Sin embargo, pese a este momento de continuidad, el capítulo prestará atención a la especificidad de su recepción del pensamiento marxiano. A su juicio, la recuperación del nervio crítico de la filosofía marxiana como método de conocimiento pasa por una revisión de ciertos aspectos del materialismo dialéctico como los referidos a la

desconexión entre teoría y praxis o al papel del sujeto revolucionario de la historia. Aquí, como veremos, será fundamental atender a su peculiar interpretación del intento de rehegelinización de la tradición marxista que ve en *Historia y conciencia de clase* de Lukács. A pesar de que lo reconoce como uno de los más importantes empeños por rescatar una lectura no dogmática del materialismo marxiano, serán muchas las objeciones que le plantea. Daremos, pues, cuenta de los principales momentos de divergencia entre ambos planteamientos.

La idea principal sobre la que pretende insistir este capítulo es la de analizar el significado del proyecto de una lógica materialista a la luz de las consecuencias que le habrían impuesto los resultados de la dialéctica de la modernidad y de la Ilustración. Es decir, de la conciencia de la imbricación entre razón y dominio. Con ello, Adorno insistirá en recuperar el sentido enfático del materialismo de Marx, su carácter utópico y liberador que encuentra, sobre todo, en el análisis marxiano de la mercancía y del principio del intercambio como mecanismo de dominio social. Su interpretación del principio del intercambio constituye, como se expondrá en el siguiente capítulo, una característica fundamental de su concepción materialista. Y es que verá en la fórmula del intercambio un componente utópico que se resiste a ser eliminado y en el que cree posible anclar la verdadera emancipación social.

V

El cuarto y último capítulo se ocupa del concepto de «utopía materialista» en la filosofía adorniana. En el intento por tomar distancias de sus lecturas deterministas, Adorno entiende el materialismo no sólo como el diagnóstico de los rasgos dominantes

de la sociedad totalitaria sino que, además, insiste en la necesidad de rescatar el impulso liberador que pervive como *telos* en toda filosofía materialista. El desarrollo materialista de su dialéctica pondrá el acento en la crítica tanto a la relación tradicional que tiene lugar en la teoría del conocimiento entre sujeto y objeto (el pensamiento de la identidad), como a su desarrollo en la realidad, esto es, a las formas sociales en las que se desarrolla como dominio de la naturaleza por medio del trabajo social. Por eso, la pregunta a la que se dirige es la que versa sobre la comprensión de la autoconservación de lo individual en relación con el contexto general social. En este sentido, estacaré lo que considero dos momentos centrales de sus tesis materialistas: la crítica a la falsa subjetividad (representada por la imagen idealista de un sujeto absoluto convertido en hipóstasis) y a la falsa objetividad (tal como ve en las versiones más dogmáticas del materialismo).

La primera parte del capítulo toma como punto de partida el error que, a su juicio, ha cometido la epistemología moderna y contemporánea cuando parte de la escisión entre un sujeto hipostasiado y convertido en principio determinante y un objeto descualificado y separado. Frente a ello, la *Dialéctica negativa* se dirige a una teoría abierta a una relación mediada, no dominadora ni abarcante, entre sujeto y objeto. Y es que, como se señala, el concepto de «mediación» puede ser considerado el nervio crítico de su comprensión materialista de la filosofía. Se tratará de interpretar la indicación del ser-mediado en la teoría del conocimiento como aspecto determinante en la posición específica de sus tesis materialistas, tanto frente a la filosofía idealista, como también a las versiones dogmáticas del materialismo basadas en la teoría de la copia. Para ello se prestará atención al significado de la «transición al materialismo» en relación a dos figuras fundamentales: la «prioridad del objeto» (*Vorrang des Objekts*) y el «recuerdo de la naturaleza en el sujeto» (*Eingendeken der Natur im Subjekt*). Ambos van a constituir

principios críticos y gnoseológicos desde los que se erige la dialéctica negativa contra la filosofía de la identidad y la imagen idealista de la subjetividad constituyente.

Recuperando el concepto de «crítica inmanente» que había hecho suyo en sus primeros trabajos, el interés que subyace en este punto es el de mostrar la mediación que existe entre las categorías lógicas y conceptuales de la filosofía idealista y la realidad históricosocial que se encuentra coagulada en ella. La tesis de la mediación conduce a lo que consideraremos un momento central en la determinación materialista de la dialéctica negativa: la *mediación entre crítica al conocimiento y crítica social*, crítica filosófica y crítica social. Se trata de tener en cuenta la relación que ve entre el pensar identificante y el sistema social. Uno de los momentos de especificidad de sus tesis materialistas consiste en que trata de elaborar su crítica a la filosofía de la subjetividad a través del análisis inmanente a las propias categorías idealistas (a partir de lo que puede ser considerado una segunda revolución copernicana), esto es, la *intentio obliqua de la intentio obliqua*. Y una de estas categorías, quizás la más importante, será la de subjetividad trascendental. A lo largo del capítulo se mostrará la especificidad de su interpretación materialista del sujeto trascendental en relación a la obra de Sohn-Rethel, a quien considera como el primer pensador que descubrió «el trabajo social en la actividad universal y necesaria del espíritu» (6, 178) y cuya importancia, sin embargo, parece haber sido olvidada por la bibliografía secundaria. Adorno sostiene que la síntesis trascendental no puede ser interpretada simplemente como mera exaltación del sujeto sino que ella da cuenta del dominio que acaba por imponerse en el proceso social real. La doctrina trascendental expresa la nivelación de lo individual a través de la generalidad abstracta que tiene lugar en la realidad social y en esto ve, precisamente, su momento de verdad.

En la segunda parte del capítulo se dirige a los principales momentos que estructuran la comprensión materialista de la utopía en Adorno. Sobre la base de sus reflexiones se imprime el deseo de comprender la crisis del idealismo no sólo como crisis de la razón, sino también a partir de sus consecuencias para la teoría y la praxis. Y es que «utopía» no sólo significa un momento de protesta contra la lógica dominante que pesa sobre el individuo, sino que también incluye la indicación de los medios adecuados para su transformación. Se trata de abrir la posibilidad de una experimentación de la negatividad dentro de la positividad dominante. El dolor se convierte, pues, no sólo en el instrumento que permite a la teoría comprender la situación real del sujeto y del objeto: un sujeto dominado y reprimido, y una naturaleza objetiva violentada. El *materialismo como experiencia del dolor* contiene, además, el momento utópico y transformador de la filosofía adorniana: el dolor desmiente la filosofía de la identidad al expresar las grietas que existen en el momento de lo idéntico, esa dimensión de la experiencia que se resiste a ser clasificada. La concepción materialista y negativa de la dialéctica de Adorno comporta la exigencia de un pensamiento filosófico que preste voz y palabra al dolor y al sufrimiento real, que actúe como conciencia del desgarramiento histórico-natural acontecido entre el sujeto y el objeto. Y esto se traduce en la búsqueda de nuevas vías para la teoría (y su lenguaje) y para la praxis que, bajo la forma de una *experiencia metafísica y negativa*, asuman el carácter negativo de la cultura y, con ello, su potencial emancipador.

CAPÍTULO PRIMERO

KIERKEGAARD, HUSSERL Y LA ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA. CRÍTICA INMANENTE E INTERPRETACIÓN MATERIALISTA.

Este capítulo prestará atención a los primeros trabajos académicos de Adorno en la Universidad de Frankfurt para abordar algunos de los problemas y de las categorías que determinarán la articulación materialista de su pensamiento. Su tesis de habilitación sobre Kierkegaard o el diálogo con la fenomenología de Husserl, que inicia en los años veinte, no sólo van a permitir ver el modo en cómo reconstruye el panorama filosófico de su tiempo a partir del interés por pensar de una forma distinta una teoría y una praxis orientadas a la transformación de la realidad y de sí mismas. Pero estos ensayos suponen, además, la base para comprender el significado de su filosofía materialista a partir de la interpretación y la crítica inmanente al idealismo. En estos textos, como trataré de subrayar, se adelantan momentos de gran interés en el desarrollo de su pensamiento como, por ejemplo, la unión entre crítica filosófica y crítica social o su interpretación del sujeto trascendental. En ellos se van dibujando lo que en los años sesenta llamaré la «transición al materialismo», cuando se refiere al rescate de la tradición materialista desde la base de una teoría crítica de lo social. Pues, aunque más tarde se distancie de algunas posiciones elaboradas en sus obras de juventud, en ellas es posible encontrar la génesis de su filosofía posterior

I El escrito de habilitación sobre Kierkegaard. Elementos para una crítica inmanente al idealismo.

1. Las bases de la crítica inmanente al idealismo.

Tras regresar de sus estudios musicales con Schönberg y Berg en Viena, Adorno redacta el trabajo «La teoría del inconsciente en la doctrina trascendental del alma»¹ con objeto de habilitarse como *Privatdozent* en la Universidad de Frankfurt. Bajo la supervisión de Hans Cornelius, sostiene una interpretación de la doctrina psicoanalítica de Freud con objeto de desarrollar una teoría trascendental del conocimiento. A partir del análisis de los momentos de continuidad y de discontinuidad que encuentra entre la filosofía trascendental y las teorías del inconsciente, trata de examinar las posibilidades filosóficas del concepto de «inconsciente» dentro de la teoría del conocimiento. Pues verá en la *Crítica de la razón pura* de Kant, y en concreto en sus nociones de «cosa en sí» y de «espontaneidad», una apoyatura sobre la que poder explicar la formación científica de las filosofías del inconsciente.

Pese a estar bajo la influencia filosófica de su mentor, de este texto académico se desprenden algunos elementos que serán de gran importancia, pues dan cuenta de los derroteros por los que seguirá su pensamiento. Por un lado, se anuncia el interés que suscitará el psicoanálisis en su obra. Y es que, si bien en sus trabajos posteriores,

1 Th. W. Adorno, *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*, en: GS 1, pp. 79-322 (en adelante, la obra de Adorno será citada con las siglas GS seguidas del número de tomo y la página correspondiente). Un interesante estudio sobre este trabajo se encuentra en A. Jaitner, *Zwischen Metaphysik und Empirie. Zu Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Marquard*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999. Véase también: G. Arlt, «Zur Möglichkeit einer transzendentalpsychologischen Analyse des Begriffs des Unbewussten in Frühschriften T.W. Adornos»: *Philosophisches Jahrbuch*, 90, (1983), pp. 129-145.

matizará esta «lectura de juventud» de Freud, al considerar un grave error el haber obviado el «componente materialista que se designa en él a través del concepto de placer del órgano»², supeditándolo a los aspectos epistemológicos, también subrayará el potencial crítico que encuentra en el psicoanálisis, aunque no en la sublimación de la naturaleza instintiva o en su dimensión terapéutica-ilustrada, sino en su toma de partido por lo reprimido. Por otro lado, destaca el acercamiento a la filosofía kantiana que, en buena medida, también se encontrará presente en el desarrollo de su dialéctica negativa³.

Sin embargo, quizás lo más importante a tener en cuenta sea la alusión a un concepto que, en adelante, será central en su comprensión del materialismo: la «crítica inmanente». Comprenderá el interés de la teoría psicoanalítica en constituir una verdadera superación científico-materialista de las tesis de la filosofía idealista de la conciencia y como «arma contra cualquier metafísica de los instintos». Por eso, en lugar de pretender una oposición entre la filosofía trascendental y las teorías del inconsciente, trata de esclarecer sus momentos de mediación, pues, como apunta, sólo la comprensión de su mutua referencia histórica permite conocer el sentido de su antítesis y superarla. «La tarea de nuestra crítica inmanente», escribe, «consiste en descubrir las contradicciones o incoherencias existentes en la estructura epistemológica de las doctrinas del inconsciente y, al mismo tiempo, sacar a la luz su contenido oculto trascendental» (GS 1, 113). Esta tarea de liquidación inmanente de la teoría del

² Cfr. R. Tiedemann, *Editorische Nachbemerkung*, en: GS 1, p. 381. Véase también, H. Brunkhorst, «Adorno, Freud und die Ordnung der Freiheit», en: G. Kohler y S. Müller-Doohm (eds.), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Göttingen, Velbrück Wissenschaft, 2008, pp. 51-64.

³ Si bien Adorno no elabora ningún estudio monográfico sobre la obra de Kant, como sucediera con otros autores como Hegel o Husserl, son abundantes los momentos de la dialéctica negativa que dan cuenta de la relación con la teoría kantiana, a la que, además, dedica dos cursos: uno centrado en la *Crítica de la razón pura* (*Kants Kritik der reinen Vernunft*) en 1959 y otro en la *Crítica de la razón práctica* (*Probleme der Moralphilosophie*) en 1963. En ellos alude con asiduidad a los trabajos de Cornelius, en concreto, cuando se refiere a los conceptos de «cosa en sí» o «causalidad». El contenido de ambas lecciones se encuentra publicado en los *Nachgelassene Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003 y 1996, respectivamente.

conocimiento será, como se intentará desarrollar en esta investigación, un momento fundamental en su filosofía materialista.

Cornelius desaconseja la presentación del trabajo al aducir «falta de originalidad y de contenido innovador»⁴, y no será hasta 1929 cuando logre habilitarse con un ensayo sobre Kierkegaard, esta vez bajo la supervisión del P. Tillich⁵. Aquí se expresa, a mi juicio, lo que podría considerarse un cambio orientación en la obra de Adorno a partir de los años treinta con respecto a las posiciones del psicologismo trascendental que impregnaban sus primeros ensayos. De forma explícita comienza a ser evidente en estos textos académicos una forma de articulación distinta de los problemas filosóficos que, sin embargo, ya estaba presente en el ámbito extracadadémico y personal del joven Adorno. Pues, mientras sus trabajos de promoción en la Universidad presentaban algunos rasgos del idealismo de su tutor, durante estos años también se encuentra determinado por otras influencias que habrían de incidir en su proceso de formación filosófica. La lectura de obras como *El espíritu de la utopía* de Bloch o *Historia y consciencia de clase* de Lukács le proporciona las bases para un acercamiento a Marx y Hegel, distinto al marxismo ortodoxo, que influirá, con distintas matizaciones, en el desenvolvimiento de su interpretación negativa y materialista de la dialéctica. Sin embargo, será su relación con Horkheimer – a quien conoce en un seminario de Cornelius sobre Husserl– y, sobre todo, con Benjamin, lo que será considerado de interés en la nueva dirección de su

⁴ S. Müller-Doohm, *Im Niemandsland. Eine intellektuelle Biographie von T. W. Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, p. 155.

⁵ *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, en: GS 2, pp. 7-265. Pese a que el interés bibliográfico por esta obra ha sido escaso, es posible señalar algunos monográficos que le han prestado atención como momento central para el desenvolvimiento de su pensamiento hasta *Dialéctica negativa*, entre ellos: H. Deuser, *Dialektische Theologie: Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München, Kaiser, 1980; V. Gómez, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Valencia, Cátedra, 1998; y J.A. Zamora, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004. Por su parte, Tillich escribe una reseña sobre la aparición de la obra de Adorno Cfr. *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen*, Reviewed by P. Tillich, *The Journal of Philosophy*, vol. XXXI, nº 23, (1934), p. 640. Véase, también, el artículo de J.A. Zamora, «El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo»: *Azafea, revista de filosofía*, 11, (2009), pp. 45-72.

pensamiento, como él mismo reconoce en una carta a Alban Berg⁶. Este cambio de perspectiva filosófica, si bien se acentuará en los años treinta, tiene su origen en el fondo de la argumentación de sus primeros escritos académicos sobre Husserl y Kierkegaard⁷.

En su discusión con estos autores se expresa el empeño por hacer frente a un panorama filosófico marcado por una nueva situación de crisis histórica y social, una vez que ha fracasado el proyecto moderno de racionalidad. Tras el derrumbe del idealismo hegeliano, pero también de los proyectos socialistas emancipadores que pretendían plantearse como alternativas al mundo burgués, cree que el punto de partida de la reflexión filosófica ha de ser el abandono de las pretensiones de totalidad y sentido, que eran los rasgos idealistas que acompañaban a la filosofía desde el principio. La discusión con el idealismo, no como periodo histórico concreto, sino como el impulso inherente a todo pensamiento guiado por el interés de reconciliar razón y verdad, será una constante en la filosofía adorniana y también, como nuestro trabajo pretende poner de relieve, el lugar en el que justifica la forma negativa de su dialéctica materialista. Pues defender la posibilidad de la filosofía requiere no sólo abandonar un ideal de pensamiento comprendido como teoría justificadora de la racionalidad de lo real, sino también

⁶ Th. W. Adorno/A. Berg, *Briefwechsel 1925-1935*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, p. 75. Tiedemman y el resto de editores de la obra completa coinciden en resaltar esta transición cuando señalan: «si se quiere llamar por nombres, depende muy estrechamente de la separación de Cornelius y la unión a Walter Benjamin» (GS 1, 383). Por otro lado, en su primer trabajo de habilitación apuntaba: «a quien conozca los trabajos de Horkheimer sobre los conceptos límite y los mediadores en el sistema de Kant, no le pasará desapercibida la relación de estos trabajos con nuestro intento de resolver las antinomias del inconsciente, que son el resultado de hipostatizar los conceptos límites de Kant, ni la comprensión del concepto de inconsciente como un tarea» (GS 1, 82).

⁷ El propio Benjamin supo ver el valor de la tesis de Adorno, más allá de su contribución al renovado interés bibliográfico sobre el filósofo danés, al considerar incluso la posibilidad de que todos los libros posteriores del autor pudieran derivar de éste. En una reseña a la revista *Vorsicht Zeitung* escribe: «el último intento de retomar o prolongar enérgicamente el pensamiento de Kierkegaard procedió de la *teología dialéctica* de Karl Barth. Las olas de esta corriente teológica acaban confluyendo con los círculos creados alrededor del pensamiento existencial de Heidegger. El presente ensayo (...) aborda el mismo tema desde una perspectiva completamente distinta. Su autor no hace avanzar a Kierkegaard sino, al contrario, lo hace retroceder hacia el interior del idealismo filosófico, a cuyo hechizo sucumbió impotente la propia intención teológica del pensador» (W. Benjamin, «Kierkegaard. Das Ende des philosophischen Idealismus», en: BGS 3, 38).

replantear la pregunta acerca de formas que orientan el obrar filosófico. Y, para Adorno, esta pregunta pasa, necesariamente, por poner de manifiesto una «liquidación inmanente del idealismo», por superar sus aporías y contradicciones, pero no desde una nueva teoría alternativa, sino acudiendo al interior de sus propias categorías para revelar en ellas el momento en el que se tornan falsas, y lograr así revocarlas. Esto significa cuestionar las formas de fundamentación epistemológicas del idealismo, los mismos presupuestos del pensar, y enfrentarse a los contenidos gnoseológicos de la tradición filosófica para poner al descubierto su presencia como categorías de dominio. Esta forma de comprender la liquidación inmanente al idealismo, que posteriormente llamará el «asalto a la tradición dialéctica» y que será el fundamento de su *Dialéctica negativa*, queda expresada ya en estos primeros textos. En ellos presentará a Kierkegaard o Husserl como representantes de un ejercicio de revocación del sistema idealista con sus propios medios.

2. La construcción de lo estético en Kierkegaard como esfuerzo antiidealista

La correspondencia de finales de los años veinte con Berg y Kracauer⁸ permite ver el temprano interés que había despertado en Adorno la filosofía antiacademicista y existencial de Kierkegaard. Ella representaba, frente al idealismo y, sobre todo, frente la filosofía de la historia hegeliana, un modo distinto de comprender el concepto de filosofía en el que persiste un momento de convergencia entre teoría del conocimiento y estética. Sin embargo, la tesis que pretende defender en su *Habilitationschrift* es que, pese al empeño por situarse frente a la filosofía de Hegel, en el pensamiento de Kierkegaard persiste un componente fundamentalmente idealista, que aparece en su

⁸ A Berg, por ejemplo, le expresaba su «empecinamiento en el problema de la personalidad e interioridad de lo individual» (Cfr. Th. W. Adorno/A. Berg, *Briefwechsel*, op. cit. p. 88).

teoría de lo estético y en su comprensión de la subjetividad como «interioridad sin objeto». Y si bien compartirá con él su rechazo de la ontología idealista, también indica el peligro que conlleva la absolutización de la existencia subjetiva, tal como aquél la expresa en la construcción de su estética⁹.

El trabajo comienza distinguiendo tres acepciones de lo estético que aparecen en la obra de Kierkegaard, articuladas en torno a su interés por desarrollar una teoría del arte material distinta al clasicismo¹⁰. En relación al uso del lenguaje cotidiano, el concepto de «estética» designa, en primer lugar, el ámbito de estudio del arte y de las obras artísticas. Más importante aún es la utilización de un segundo significado de lo estético como un tipo de actitud o «esfera», distinta e inferior a la ética y a la religiosa, que se caracteriza por la inmediatez y la exterioridad. Finalmente, y aquí se centrará la atención de su trabajo, alude a la utilización de la estética en Kierkegaard como forma de comunicación en la que se expresa la interioridad del sujeto en su relación con el objeto conocido. En su rastreo de la función que ejerce lo estético en su obra, Adorno descubre un contenido filosófico concreto que excede el nivel de filosofía del arte. Por eso, pretende poner de manifiesto la comprensión del momento de lo estético, no como un elemento referido con exclusividad al ámbito de lo artístico, sino como categoría de conocimiento. Trata de

⁹ La temprana concepción de la relación entre filosofía y arte será, sin duda, determinante para el desarrollo de su propio pensamiento. Ya en este texto pone de manifiesto la necesidad de comprenderla, no como la disolución de la teoría en el ámbito de lo estético, sino como una relación de convergencia en la que situar las bases para una crítica a la praxis dominante y deformadora. A esto apuntan las primeras líneas del texto: «la ley formal de la filosofía exige la interpretación de lo real en la relación acorde de los conceptos. Ni la manifestación de la subjetividad del pensador, ni la unidad y coherencia de la obra en sí misma deciden sobre su carácter como filosofía. Sólo esto: si lo real entra en los conceptos, se acredita en ellos y los fundamenta razonablemente (...) Si la filosofía, como pensar subjetivo, ha abandonado completamente la totalidad, lo nuevo que aparece le hace oír la dudosa llamada de lo poético, siendo los conceptos dialécticos su verdadero instrumento» (GS 2, 9 y ss.).

¹⁰ Un año después de habilitarse, Adorno imparte, por recomendación de Tillich, su primer seminario en la universidad. En ella, de nuevo, el hilo conductor será Kierkegaard y su concepción de la estética. Los protocolos de estas lecciones se encuentran publicados en: «Aufzeichnungen zur Ästhetik-Vorlesung von 1931/32», *Frankfurter Adorno Blätter*, I, München, text+kritik, 1992, p. 35 y ss.

«interpretar la obra de Kierkegaard como un todo; en ella la estética no significa simplemente teoría de arte sino que, en términos hegelianos, implica referirse a la posición del pensamiento ante la objetividad» (GS 2, 262). Por tanto, el contenido filosófico que encuentra será la construcción de una teoría del sujeto. Pues ve en Kierkegaard la presencia de un concepto de subjetividad que, pese a ser formulado en un comienzo como contrario a la filosofía hegeliana y fichteana, termina por revelarse como idealista.

Lo importante aquí es que, al aludir a la «posición del pensamiento ante la objetividad», como cuestión presente en la construcción kierkegaardiana de lo estético, Adorno adelanta uno de los ejes fundamentales que vertebrarán la orientación materialista de su pensamiento y, en concreto, su posición crítica respecto al idealismo y la modernidad filosófica. Se trata de la necesidad de plantear una forma de comprender la relación entre sujeto y objeto distinta a la presentada por el idealismo y por la epistemología moderna. A lo largo de su obra va a considerar como una de las tareas principales de la filosofía la revisión de la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento, una revisión que los comprenda como «nudos históricos» frente a la exigencia de totalidad e identificación inherente al pensamiento¹¹. Esta tarea, que atraviesa su teoría materialista del conocimiento y de la experiencia, y de la que se dará cuenta con mayor atención en el último capítulo de nuestro trabajo, se encuentra planteada ya en su *Habilitationschrift*. Kierkegaard plantea una teoría estética material articulada sobre la primacía de lo subjetivo, con la que pretende distanciarse del formalismo estético y, en última instancia, superar el idealismo hegeliano. Para ello,

¹¹ «La filosofía consiste principalmente en determinar la relación entre sujeto y objeto durante el proceso del conocimiento» (Th. W. Adorno. *Der Begriff der Philosophie. Vorlesung Wintersemester 1951/52*, en: *Frankfurter Adorno-Blätter*, II, *op. cit.*, p. 24). Este tema será desarrollado posteriormente en un pequeño artículo que lleva por título «Sobre sujeto-objeto».

rechaza aceptar en el ámbito de lo estético todo aquello que no provenga de la inmediatez de la subjetividad, de su interioridad. Este deseo de distanciarse del formalismo estético y, en concreto, de la tradicional oposición entre forma y contenido, es comprendido por Adorno como una tarea infructuosa: «al no tener en cuenta en su análisis la producción recíproca tanto de las formas como de los contenidos, se impone necesariamente a la teoría el primado del principio formal» (GS 2, 28). El arte se entiende como forma de «comunicación», no de lo objetivo, sino del sujeto mismo que imprime la forma al objeto. Éste es privado de sus contenidos y, por consiguiente, ve desaparecer su valor interno a favor de lo que determina la subjetividad. Por eso, la existencia del objeto estético es sólo el resultado de la inmediatez del sujeto. De ahí que para él «la grandeza atribuible al objeto es lo que el sujeto trascendental le imprime como idea y totalidad» (GS 2, 32). Por eso, en su opinión, Kierkegaard no logra superar las tesis idealistas de las que se había esforzado en separarse.

«El *cómo* tiene su derecho filosófico – descubierto por Kierkegaard frente al plano dualista de forma y contenido – como expresión de una legalidad objetiva en el aparecer de la verdad. Pero, al mismo tiempo, su doctrina debilita este derecho al dejarlo a merced de la subjetividad, que con la *reduplicación* añade a las cosas la verdad como algo nuevo, al separar la verdad y las cosas en las que aparece y al atribuir existencia a la verdad y contingencia a las cosas» (GS 2, 191-92).

Si bien toda la obra del pensador existencialista se encontraba impulsada por el deseo de superar el sistema hegeliano con sus propios medios no lo logra, pues termina por repetir idénticos puntos de partida idealistas. Por eso, y aquí reside en mi opinión la importancia de su lectura y lo que le distingue de otras como la heideggeriana, «el

filósofo de la interioridad» proporciona a Adorno algunas de las bases para determinar el componente inmanente que le dará a su crítica al sistema idealista y a su posición ante la contemporaneidad filosófica. Las objeciones al idealismo filosófico no son expuestas a partir de un tercero externo. Por el contrario, el ejercicio de crítica materialista e inmanente partirá, en adelante, de la búsqueda de estas objeciones en el interior mismo del sistema idealista. Es decir, de su estructura lógica y de sus propias categorías gnoseológicas, con el fin de identificar en ellas las contradicciones que conducen a su revocación. Se trata, como expresará en *Dialéctica negativa*, de «tocarle su misma melodía» con el objetivo de consumir su liquidación.

Esto supone buscar las causas del fracaso del proyecto idealista en el interior de sus componentes, fundamentalmente, en su modelo de subjetividad y objetividad. Algo que ve de forma ejemplar, aún sin pretenderlo, en la filosofía de Kierkegaard. Éste presenta la defensa de una subjetividad abstracta que se refugia en su interioridad y que aparece vacía de determinaciones externas. Con ello trata de esbozar una respuesta, aunque no sólo frente a la teoría hegeliana del espíritu absoluto, sino también a la descomposición y la cosificación social que amenazaba realmente al individuo. Sin embargo, en esta figura del *intérieur*, de la «interioridad sin objeto», Adorno verá una continuación de la filosofía idealista del sujeto que posteriormente llamará el «mito de la subjetividad constitutiva» y que aquí aparece como un ejemplo temprano de lo que significa su crítica materialista al idealismo. Y es que, para él, este refugio en la interioridad, lejos de representar una defensa del sujeto o una liberación de las formas de dominio a las que se encuentra sometido, supone en realidad la inversión definitiva de su función crítica y la desaparición del verdadero potencial de resistencia ante lo objetivo amenazante. Por eso, cuando el Yo kierkegaardiano encuentra la salida a la presión de la objetividad en el

encierro en su individualidad, acaba por repetir, sin quererlo, el modelo idealista de la subjetividad constitutiva¹². La fuerza que impulsa a los sistemas idealistas a sostener la imagen de un sujeto autodeterminado que se sobrepone a la coacción externa, remitiéndose a su interior, supone para Adorno una fuerza mal dirigida, pues

«el pensamiento no advierte en absoluto que lo que buscaba se encontraba en la búsqueda misma y que, si no buscaba en ésta, no encontraría lo buscado ni en toda la eternidad. A la filosofía le sucedía lo que a un hombre que busca sus gafas y las lleva puestas: busca entre lo que tiene delante de sus narices, pero nunca busca en sus narices y por eso nunca las encuentra» (GS 2, 42).

Crear que al eliminar en el sujeto la mediación objetiva se logra superar la parálisis y cosificación supone, a su juicio, un error, puesto que en realidad se genera un tipo de parálisis aún más acuciante, basada en la imagen de una subjetividad reducida a mera tautología, a la que le han sido sustraídos sus componentes materiales y objetivos y, con ello, también su capacidad de resistencia. Por eso, la filosofía idealista basada en la imagen del sujeto constituido en sí mismo y liberado de sus determinaciones naturales, pero también formador de la objetividad a la que determina, revela desde su origen un carácter antinómico. Cuanto mayor es su intento por alejarse del objeto y mayores sus deseos de indeterminación e inmediatez, tanto más termina por ser reducido a lo cósmico y tanto menos deja de ser un sujeto real. Esta antinomia - que va a considerar «irresoluble en el marco de la gran filosofía» - dinamita los presupuestos de la filosofía del sujeto.

¹² Con motivo de la publicación de una obra del que fuera su alumno H. Schweppenhäuser, Adorno vuelve a señalar la misma tesis que había sostenido en su trabajo: «pese a su antipatía hacia Hegel, Kierkegaard no ha logrado examinar por completo el problema del idealismo. De forma *naïv*, se conservan en el enemigo del idealismo incontables categorías del ámbito idealista, algunas de Hegel y sobre todo de Fichte. Por eso, mientras que su ataque se dirige a su objeto, al mismo tiempo no logra anular el sistema con la suficiente fuerza» (GS 20.1, 260).

Pues si su punto de partida es la identidad y la reducción al yo inmediato libre de determinaciones materiales, esta inmediatez termina por mostrarse contraria a sí misma. Poner de relieve esta antinomia será, en mi opinión, uno de las tareas fundamentales a los que, desde el principio, hace frente la filosofía materialista de Adorno, y también un aspecto específico de su comprensión negativa de la dialéctica.

En el concepto de «interioridad» de Kierkegaard se reproduce la misma antinomia idealista, pues presenta un idéntico concepto de subjetividad que se basa en la relación consigo misma y con sus determinaciones intelectuales y que se cierra ante lo otro distinto al pensamiento. Por eso, sostiene que «lo que rechazaba en Hegel como actitud de espectador, lo que en él se llama enajenación y objetividad objetual, se repite ahora en las determinaciones fundamentales del sujeto» (GS 1, 245)¹³. Esto no significa, sin embargo, que interprete la filosofía de Kierkegaard como una recuperación sin matices de la dialéctica hegeliana, pues, aclara, ni es un filósofo de la identidad ni reconoce un ser positivo que trasciende a la conciencia. Por eso, coincide con él en su negación de la ontología idealista que identifica razón y verdad: «el Yo-Yo de Fichte y el sujeto-objeto de Hegel son para Kierkegaard objetivaciones bajo el signo de la identidad. Y son negadas, precisamente, en la medida en que representan el puro ser de la existencia frente al individuo singular existente» (GS 2, 102). Sin embargo, el error que le atribuye es el de haber eliminado el momento hegeliano de la mediación, interpretándolo como un

¹³ Treinta años después, recupera esta tesis en sus lecciones sobre ontología y dialéctica, para señalar su interés en «mostrar cómo en esta filosofía anti-ontológica se esconde en realidad una ontología implícita» (Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik (1960-61)*, en: NaS 7, 178). También aquí pretende tomar distancia de la interpretación heideggeriana del existencialismo de Kierkegaard. Por ello, defiende una comprensión de la noción de «existencia como la relación del hombre consigo mismo, como una forma de reflexión, sólo que con la diferencia de que en Kierkegaard, con respecto a Hegel, los conceptos como existencia o ser (...) son adoptados de forma hipotética, mientras que en Heidegger la representación de la separación entre el *Dasein* como lo existente y el Ser es concebido como una forma de proto-relación» (*Ibid.*, p. 133).

término medio, para hablar, en su lugar, de una subjetividad aislada y absolutizada¹⁴. Como consecuencia de esto, y pese a pretender desarrollar un método dialéctico, éste termina siendo falseado al olvidar el momento de mediación. No logra superar el sistema de la identidad, sino que en él «Hegel está vuelto hacia dentro (...), y si es cierto que la concibe dentro del esquema de la interioridad, es la verdadera historia la que le hace entrar en ese esquema» (GS 2, 49). Por eso, el *intérieur* de Kierkegaard será tan poco verdadero como el todo hegeliano, pues la conciencia comprendida a partir de la figura de la interioridad niega los elementos materiales externos a ella para afirmarse como un en-sí. En otras palabras, ha de mostrarse como un en sí, para negar el en-sí mismo. En el esfuerzo por articular y dominar los elementos externos es la propia subjetividad la que termina disolviéndose en algo universal. Y Adorno ve en esta negación el momento de sacrificio y de renuncia del espíritu, lo que interpreta, en última instancia, como momento de la disolución inmanente del sistema idealista:

«como el espíritu del individuo no es en él solamente el arquetipo de todo espíritu sino la naturaleza misma, la cual no aparece más que en el espíritu, el sacrificio – última categoría de la naturaleza a la que él se eleva y al mismo tiempo categoría de la destrucción de lo natural – es también en él sacrificio del espíritu» (GS 2, 152).

El instante de la liquidación interna de la lógica idealista es articulado, entonces, a partir de los conceptos de «dominio» y «sacrificio». Es importante señalar que se trata de conceptos que - como veremos - continuarán ejerciendo un papel fundamental en la revisión que hace de la filosofía moderna y en la formulación de su teoría social. Algo que muestra, como se ha venido insistiendo, la necesidad de leer estos primeros trabajos

¹⁴ *Aspekte, Drei Studien zu Hegel*, en: GS 5, 258. Idéntica acusación sostendrá en sus lecciones de 1965: *Metaphysik. Begriff und Probleme*, en: NaS 14, 190-191.

académicos como lugares en los que se encuentran coagulados gran parte de los momentos sobre los que se va construyendo la filosofía materialista adorniana. La identidad del espíritu que pretende en su absolutización no equivale únicamente a la aniquilación del objeto, sino también a la del mismo sujeto, al empobrecimiento tanto de la experiencia sensible como del propio pensamiento. Todo intento por salir del contexto natural para afirmar el sí-mismo sobre la base del distanciamiento y la opresión de la naturaleza externa, acaba por relevarse como una empresa frustrada al compartir idéntico mecanismo de violencia orientado al dominio. La tesis según la cual la absolutización del espíritu sobre la naturaleza del sistema idealista - y repetida aquí por el filósofo danés - se realiza en virtud de la caída en la misma naturaleza, será una constante en la obra de Adorno y constituirá uno de los núcleos problemáticos de *Dialéctica de la Ilustración*¹⁵. Esto aparece expresado en las siguientes líneas de su *Kierkegaard*:

«el poder sobre la vida natural es, así, un poder sólo para destruirla en el espíritu, y no de reconciliación. Pero la destrucción de la vida natural (...) es correctamente entendida como una destrucción fantasmal, pues aquí no sólo es la vida natural destruida que está cautiva de mitología. Por eso, no conoce la esperanza y, en la doctrina kierkegaardiana de la fe, la paradoja deforma la esperanza en la pura destrucción de la naturaleza por el espíritu» (GS 2, 155).

Sin embargo, y aquí reside un aspecto fundamental que hay que destacar en este escrito, Adorno quiere mostrar un momento de verdad en esta concepción de la subjetividad y, por extensión, en la misma noción idealista de sujeto, pues «al establecer

¹⁵ Es interesante señalar de qué forma algunos de los conceptos más importantes de *Dialéctica de la Ilustración*, como «sacrificio», «mito» o «dominio de la naturaleza», se encuentran ya articulados por el joven Adorno en su obra sobre Kierkegaard.

la conciencia de la existencia condicionada (que no puede ser deducida de manera suficiente a partir de sí misma, como suprema contradicción de su idealismo), Kierkegaard se convierte en un crítico del sistema» (GS 2, 152). El espíritu se convierte en mítico cuando olvida la dimensión material que lo determina en favor de una vuelta a la interioridad. Sin embargo para él, por otro lado, lo mítico también representa una forma de protesta de lo múltiple en la naturaleza frente a la unidad lógica que se identifica con el principio dominador del espíritu. En esta duplicidad del significado de lo mítico, que tan importante será en su filosofía dialéctica, encuentra el momento crítico que representa la filosofía de Kierkegaard frente al idealismo hegeliano, pues «pese a detestar la mediación, acentuaba más que Hegel una mediación central que éste conocía: la del yo por el no-yo, la del sujeto constituyente por aquello que según el esquema idealista sólo puede haber sido constituido por el sujeto» (GS 1, 251).

Aún sin nombrarla, Adorno alude aquí a una figura que, en adelante, representará un papel determinante en su construcción materialista de la filosofía: la «prioridad del objeto». El sujeto absoluto de Kierkegaard y su expresión idealista presentan, al mismo tiempo, un componente de falsedad y de verdad. Se manifiesta como falsa conciencia cuando olvida su dimensión material y objetiva y se le atribuyen unas características que, en realidad, han sido sustraídas de lo objetivo social. Pero, precisamente en virtud de esta sustracción, en el sujeto idealista reside un momento de verdad, pues da cuenta de la influencia real que ejercen los procesos sociales y materiales sobre los individuos en la sociedad del intercambio. Es decir, el peso de lo objetivo sobre el sujeto. Al confirmar la prioridad del objeto, por tanto, el sujeto idealista se torna verdadero. Y esto, sostiene, se encuentra ya en el existencialismo kierkegaardiano, al ser «una metafísica del sujeto absoluto contraída al individuo de forma nominalista y, al mismo tiempo, un ataque

frente a la ideología del sistema de beneficios» (GS 1, 252). Sólo si se constata el engaño que supone mantener el mito del sujeto como autónomo e indeterminado o, en otras palabras, sólo si se logra invertir la imagen idealista de la subjetividad sobre sí misma y se revelan las aporías y contradicciones que se generan en sus planteamientos, será posible alcanzar su transformación. Por eso, este componente de verdad que Adorno encuentra en la figura kierkegaardiana de la interioridad puede ser considerado, en mi opinión, como expresión temprana de una crítica materialista e inmanente a la filosofía de la identidad, pues abre paso a eso distinto (lo - no idéntico) que, desde dentro, logra dinamitar las pretensiones de un sujeto puro comprendido como espíritu. Estos momentos específicos de su materialismo, que vertebran su trabajo sobre Kierkegaard, se dirigen hacia una revocación de las relaciones de dominio que se ciernen sobre los individuos y que impiden su completa emancipación. Alcanzar este sujeto libre y emancipado, que había prometido el sistema idealista, se convertirá, en adelante, en el objetivo utópico de su filosofía materialista.

3. Interioridad sin objeto y desintegración moderna

La tesis de habilitación del joven Adorno se presenta como un texto central para comprender la interpretación dialéctica y materialista de su teoría del sujeto a la luz de las consecuencias que generan las formas imperantes de la sociedad moderna. Algo de lo que el propio autor es consciente cuando escribe:

«lo que Kierkegaard llama la desintegración (*Zerfall*) de las relaciones fundamentales de la existencia humana es, en el lenguaje filosófico de su época, la alienación del sujeto y del objeto. De esta alienación ha de partir la interpretación

crítica de Kierkegaard. No es que esta interpretación piense la estructura de la existencia, dentro de un «proyecto ontológico», como una estructura de sujeto y objeto. Las categorías de sujeto y objeto tienen un origen histórico (...) Y constituyen, al mismo tiempo, el supuesto concreto del discurso kierkegaardiano sobre la existencia humana. Éste oculta una antinomia del pensamiento de Kierkegaard que se hace patente en la relación sujeto-objeto, a la cual se puede reducir la desintegración» (GS 2, 41-42).

Encuentra en sus categorías epistemológicas, que expresan la incapacidad del sujeto para alcanzar de forma inmediata su correlato objetivo, un reflejo fiel del «hechizo» que se extiende sobre individuos y cosas bajo las condiciones sociales actualmente existentes. En otras palabras, refleja la destrucción de las posibilidades auténticas de emancipación y de libertad en una realidad social que se presenta como totalidad antagónica regida por el principio de igualdad e intercambio. Por eso, como después hará Marx, «Kierkegaard reconoció la miseria de la situación creada por el gran capitalismo en sus inicios» (GS 2, 59). Es necesario insistir en esta idea como clave para comprender la alianza entre crítica al conocimiento y crítica social que tiene lugar en el seno de su dialéctica y que supone un aspecto determinante en su filosofía materialista. Una alianza que, si bien se hace explícita en su obra madura, ya aparece en el texto de *Kierkegaard* cuando detecta como fundamento real en lo existente «el conocimiento de la cosificación de la vida social, de la alienación del hombre por una realidad que sólo se le presenta como mercancía» (GS 2, 58). Aquí se muestran algunas de las consideraciones que elaborará más adelante en torno a la figura del sujeto trascendental y a la idea de libertad lograda a partir del desprendimiento progresivo de lo objetivo. Pero el fortalecimiento del sujeto en la filosofía idealista termina por convertirse en debilidad y empobrecimiento del individuo

real que se encuentra sometido a la alienación de las estructuras sociales. En uno de los anexos del libro titulado «La doctrina kierkegaardiana del amor» apunta a la misma línea de pensamiento cuando afirma que:

«Kierkegaard señaló una tendencia actual de la sociedad de masas que en su época hubo de ser muy latente: la sustitución del pensamiento espontáneo por la adaptación automática, tal como se opera en relación con las formas modernas de información. Por conservador que se muestre en su hostilidad a las masas, en tal hostilidad se esconde, igual que en Nietzsche, cierta percepción de la mutilación del hombre por los mecanismos de dominación que lo convierten en masa» (GS 2, 229)¹⁶.

La expresión de la interioridad representa la resistencia del sujeto a convertirse en un ser-para-otro y, al mismo tiempo, la exigencia de autenticidad en la sociedad de intercambio como forma de identidad consigo mismo. Pero, precisamente esta exigencia lo condena a su eliminación. Esto muestra para Adorno el carácter antinómico de la filosofía idealista del sujeto: aunque su objetivo era alcanzar la autoconservación de un individuo liberado del peso de lo objetivo, sucede lo contrario en virtud de esta misma pretensión.

«Frente a la cosificación y la socialización de todas las relaciones entre los hombres en los cien años siguientes a la muerte de Kierkegaard, la posición del individuo, al que se le concedía la más alta dignidad, se manifestaba como refugio frente a la

¹⁶ En *Teoría estética* vuelve a desarrollar esta idea, cuando señala la interioridad como resultado del proceso de trabajo: «tenía que cultivar un tipo antropológico que por deber, casi voluntariamente, lleve a cabo el trabajo asalariado que el nuevo modo de producción necesita y al que lo obligan las nuevas relaciones sociales de producción. Con la creciente impotencia del sujeto que es para sí, la interioridad se ha convertido en ideología, en el espejismo de un reino interior cuyos habitantes se resarcen de lo que se les niega socialmente» (*Ästhetische Theorie*, en: GS 7, 176).

explotación dominante que, enemiga de la determinación individual, degrada a cada uno a su papel. Kierkegaard pudo hacerse popular porque el individuo absoluto, que él oponía en su época a las masas del gran capitalismo que entonces comenzaban a hacerse visibles, ha acabado presentándose ante esas como la situación de todos» (1, 244).

Como se verá, esta idea constituye la más importante objeción al idealismo que va a ejercer su filosofía materialista: mostrar la imposibilidad de su realización como consecuencia, no de una crítica externa, sino de sus propios presupuestos. Aquí aparece la afinidad que encuentra entre el momento teológico de Kierkegaard y la izquierda hegeliana: la negación al espíritu idealista de la capacidad para determinar lo absoluto. «El hecho de que la subjetividad sea el lugar de la verdad significa que la razón no puede ser la dueña de lo absoluto, sino que la verdad se esconde en una forma de relación de la subjetividad que no puede ser situada más allá de la medida objetiva»¹⁷. Por eso, lo que está en la base de esta idea y, en general de todo el escrito, es el esfuerzo por lograr una superación del idealismo utilizando como instrumento sus propias categorías. Éste es, en mi opinión, un elemento importante en su comprensión materialista de la filosofía y determina, como le expresa a Horkheimer, su deseo de desarrollar una liquidación inmanente de la filosofía idealista¹⁸.

Una tarea que ejercerá interrogando a los contenidos gnoseológicos de la tradición filosófica, para que las propias formas de fundamentación epistemológicas se desvelen como categorías de dominio y, al mismo tiempo, como instrumentos de liberación. Por eso, la dialéctica materialista adorniana como crítica al idealismo adoptará, a partir de

¹⁷ NaS 7, 181.

¹⁸ Th. W. Adorno/ M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, p. 600.

ahora, la forma de una «metacrítica de la teoría del conocimiento» que reflexiona sobre sí misma y también sobre sus componentes¹⁹. Interpretar, pues, las categorías del pensamiento como fuentes de dominio supone también poner de manifiesto la necesidad de encontrar en ellas mismas el momento de su revocación. Por eso, la tarea de la metacrítica materialista de enfrentar conceptos contra conceptos se asemeja a la del barón de Münchhausen. Pues si el personaje de Raspe pretendía salir del pozo en el que había caído tirándose de sus propias coletas, también el esfuerzo de la teoría será curar las heridas que ella misma se ha infringido.

Ésta es la tarea que asigna al pensamiento materialista como resultado de su análisis crítico de la actualidad de la filosofía: la interpretación dialéctica de la realidad y su deseo de transformación. Una tarea que, como hemos visto, fundamenta durante los años de juventud en su confrontación con Kierkegaard, pero que se concretará a comienzos de los años treinta bajo la decisiva influencia de Benjamin y Horkheimer en dos textos fundamentales: «La actualidad de la filosofía» y «La idea de historia natural». En esos trabajos, que desarrolla en su primera etapa como *Privatdozent* en la Universidad de Frankfurt, se aprecia una clara continuidad con los problemas que habían sido apuntados en sus primeros textos. En concreto, su interés por formular una filosofía materialista comprendida como interpretación crítica e inmanente del conocimiento y de

¹⁹ En una de sus lecciones impartidas durante el semestre de invierno de 1957-58 Adorno realiza una distinción entre tres posibles significados del concepto de inmanencia: «inmanencia lógica», comprendida como la concordancia de las categorías y los supuestos entre sí; «inmanencia de la conciencia», referida a los actos de la conciencia y, en último lugar, «inmanencia metafísica» que, opuesto a «trascendencia», haría referencia a todo lo aprehendido bajo los límites de la experiencia posible (*Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M., Junius-Drucke, 1973, p.132 y ss.). Posteriormente, en *Terminología filosófica* volverá sobre estos términos, prestando esta vez especial atención al significado de crítica inmanente: «Ante todo es importante la diferencia entre una crítica inmanente que mide un objeto por sus propios presupuestos y en cierto modo consigo mismo, es decir, confrontándolo con sus propias consecuencias, y una crítica trascendente que tiene lugar desde fuera (...) Creo que la manera con que les he explicado esta diferencia, debería ser ya un potente argumento a favor de la convicción hegeliana de la prioridad de la crítica inmanente» (PhT II, II, 236).

lo social. Una idea que, a pesar de sus continuas modulaciones, seguirá manteniendo a lo largo de su obra y determinará, como trato de mostrar, el desarrollo de su dialéctica negativa y sus contribuciones a los problemas epistemológicos y estéticos.

II La afinidad entre materialismo e interpretación filosófica

Tras lograr su habilitación con la tesis sobre Kierkegaard, Adorno toma posesión de su cargo como docente en la Universidad de Frankfurt y pronuncia, en 1931, una conferencia titulada «La actualidad de la filosofía»²⁰. Se resalta con frecuencia el supuesto carácter programático de esta conferencia, pues plantea algunas de las premisas fundamentales de su dialéctica negativa, así como los motivos que estructuran su comprensión del materialismo. Además del carácter anticipador del texto, habría que resaltar el mayor grado de concreción con el que se presentan algunas de las ideas sobre las que había trabajado en sus escritos anteriores que apuntaban al diálogo con el idealismo y que constituyen un elemento central en su construcción del materialismo.

El diálogo con el idealismo filosófico de estos primeros ensayos constituye una preocupación teórica que continuará a lo largo de su obra²¹. Como también lo es la necesidad de hacerle frente, no a partir de la presentación de una teoría contraria, sino desde una liquidación inmanente a sus propias categorías y el rescate de la tradición materialista sobre la base de una teoría crítica de lo social, lo que en *Dialéctica negativa* va a llamar la «transición hacia el materialismo». Es decir, el desarrollo de una dialéctica

²⁰ *Die Aktualität der Philosophie*, en: GS 1, pp. 325-344. Tuvo la intención de dedicar a Benjamin la versión publicada de su lección inaugural que, sin embargo, no llegó a realizarse.

²¹ En el semestre de invierno de 1953-54, dictará una serie de lecciones tituladas «El problema del idealismo». Algunos fragmentos de estas lecciones se encuentran en: Th. W. Adorno, *Das Problem des Idealismus. Stichworte zur Vorlesung vom Wintersemester 1953/54 und Fragmente einer Nachschrift*, en: *Frankfurter Adorno-Blätter*, V, *op. cit.*, pp. 105- 142.

materialista y negativa a partir de una nueva definición de «experiencia filosófica». Si bien estas ideas se encontraban *in nuce* en sus primeros trabajos académicos, será en «La actualidad de la filosofía» donde se concrete una comprensión específica del materialismo que surge como resultado del análisis de las distintas respuestas filosóficas contemporáneas ante el fracaso del proyecto ilustrado moderno. Aquí, el materialismo no es expuesto como una teoría cerrada de lo social, sino desde su afinidad con la interpretación filosófica. El conocimiento materialista, dirá, se enfrenta a la idea de totalidad sistemática y a la de intencionalidad. Y es que, frente a ambas, se dirige a una formulación distinta de la relación entre sujeto y objeto, tanto en su dimensión epistemológica, como en la forma sociohistórica en la que se concreta. Pero, además, como trataré de explicar, comprender la filosofía materialista como «interpretación» significa también abrir un espectro de categorías como «segunda naturaleza» o «enigma» en los que se atisba la influencia de Walter Benjamin para la formulación de algunos de los momentos específicos de su pensamiento anteriores a su plena colaboración con Horkheimer y el Instituto de Investigación Social.

1. La actualidad de la filosofía en la discusión con los principios de totalidad y sentido

La confrontación con la filosofía idealista y con su idea de la subjetividad constitutiva se desvela desde los primeros escritos de Adorno como uno de los vértices de su pensamiento. Sus trabajos sobre Freud y Kierkegaard habían puesto de manifiesto un concepto de idealismo que no se limita a designar un periodo histórico concreto. «Idealismo» es el nombre con el que alude al impulso filosófico de sistematización y de

totalidad, basado en la idea del sujeto como fundamento de lo objetivo. La teoría de la subjetividad moderna, que sostiene la idea de producir las nociones de verdad y de realidad en el análisis de la conciencia, afirma el papel hegemónico del sujeto (como fundamento constituyente del objeto y de sí mismo) y también el carácter abstracto del objeto como sustrato restante. De esta articulación de la relación entre el sujeto y el objeto en la epistemología idealista se desprende una comprensión de la filosofía moderna como sistema de conocimiento capaz de producir el mundo desde sus categorías, y de aprehender la totalidad de lo real para, finalmente, identificarla con lo racional. Por eso, los principios de totalidad y sentido aparecen como elementos principales del pensamiento idealista.

Estas ideas se repiten en las discusiones que, pocos meses después de su habilitación, comparte en un seminario dirigido por Horkheimer y en el que participan estudiantes avanzados, doctorandos y asistentes, como Leo Löwenthal, Peter von Haselberg o Carl Dreyfus²². El tema sobre el que giran las discusiones en este *Privatissimum* es la relación entre ciencia y sociedad a la luz de la crisis del idealismo. Sin embargo, en mi opinión, su importancia no radica únicamente en poner de manifiesto las bases de lo que será el proyecto común de *Dialéctica de la Ilustración*, tal como ha puesto de relieve la mayoría de la recepción bibliográfica. Sino que, además, en ellas se plantea el interés por elaborar una teoría materialista que se presente como alternativa al paradigma idealista, tratando de mostrar su potencia para interpretar el presente. De

²² Los protocolos de las discusiones llevadas a cabo en este seminario se encuentran recogidos en el volumen 12 de los *Gesammelte Schriften* de Horkheimer con el título *Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus*. Como ha señalado Dubiel, estas discusiones constituyen un punto de inflexión en el pensamiento de Adorno y Horkheimer. A partir de ellas, la filosofía dejará de ser concebida como disciplina capaz de orientar teóricamente las ciencias particulares y será entendida como esfuerzo por «tratar de romper el lenguaje enmudecido por el dominio» (H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978).

nuevo, Adorno define el núcleo de la filosofía idealista a partir del primado del espíritu sobre la realidad. Esto es, a partir de la idea de «dominio del espíritu». Pues, o bien el espíritu se considera el modelo según el cuál se determina lo real, o bien la realidad se comprende como producto del sujeto, de tal forma que «algo que no es espíritu es modelado según el esquema del espíritu, hasta que parezca en sí mismo espíritu» (HGS, 12, 385).

Pese a las especificidades que cada construcción filosófica concreta otorga a los conceptos de espíritu y realidad, aquí «idealismo» equivale, en sentido general, a la absolutización de la identidad del sujeto, por medio de la cual pretende proporcionar integridad y coherencia a lo disperso para hacer desaparecer los componentes cualitativos y diferenciadores del objeto. «En el idealismo se da un dominio del espíritu, allí donde sólo ve dos posibilidades. Primero, que el espíritu se presente como lo contrario a la materia, o segundo, que la materia sea por sí misma espíritu, o producto de éste» (HGS, 12, 387). Con ello, lo real se interpreta como pleno de sentido. Lo que en última instancia significa suponer que lo material-real puede ser reducido a las categorías del espíritu. Por eso, insiste en la necesidad de mostrar

«por qué la metafísica idealista es necesariamente una justificación de lo existente, y la clave para ello lo tenemos en el concepto de totalidad. Este concepto está referido al espíritu. El espíritu, en el que se basa, es presupuesto como existente. En la categoría de totalidad no se esconde otra cosa más que todo lo real, que es reconocido como existente, se dirige según este espíritu. Pero en la medida que lo real se encuentra dirigido según el espíritu, en que es representado como existente, se esconde igualmente la consideración de la *Sinnhaftigkeit* de lo existente. Por consiguiente, el mundo, que es concebido como pleno de sentido es, por eso, el mundo existente,

porque el espíritu que debe probarlo sólo puede ser uno existente, al ser sólo así posible la reducción al espíritu. A través de eso que llamo identidad queda justificado ya lo existente» (HGS, 12, 395).

Frente al criterio de explicación idealista, que consiste en extraer de la propia estructura de los fenómenos la posibilidad de su comprensión, «esta misma explicación se efectúa, para un *punto de partida no idealista*, como una tarea aún por alcanzar» (HGS 12, 391). Desde este «punto de partida no idealista» arrancaba su reflexión sobre el panorama histórico y social de los años veinte a la luz de la crisis del idealismo y el fracaso de la idea de racionalidad moderna. El análisis de la situación de la actividad filosófica, tras el derrumbe del proyecto de la racionalidad moderna, a la que se pretende hacer frente desde distintas posiciones, será un lugar común en la construcción del pensamiento de Adorno y, también, el arranque de su conferencia inaugural en la Universidad de Frankfurt. La experiencia de una realidad que se presenta como desgarrada y fragmentada le conduce a cuestionar la posibilidad de seguir manteniendo una comprensión tradicional de la filosofía como saber de la totalidad que, en su intento por justificar lo real, le otorga sentido. La pregunta por el ideal tradicional de fundamentación para el pensamiento es también la pregunta por la *posibilidad* de la filosofía misma desde la que comienza a articular su discurso.

«Quien hoy decida dedicarse al trabajo filosófico ha de comenzar por renunciar a la ilusión con la que antes partían los proyectos filosóficos: la de que es posible apresar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real. Ninguna razón legitimadora podría volver a encontrarse a sí misma en una realidad cuyo orden y forma anula cualquier pretensión de la razón. Ella sólo se ofrece al que la conoce como realidad

total de forma polémica, mientras que la esperanza de presentarse en algún momento como una realidad correcta y justa sólo lo hace como vestigios y ruinas» (GS 1, 325).

Del incumplimiento del proyecto moderno de los ideales de la razón se desprende la necesidad de plantear una forma distinta del proceder filosófico que sustituya a la pretensión de intencionalidad idealista, pero que conserve la fuerza de la tradición crítica ilustrada. Por eso, cuestionar la posibilidad del pensamiento teórico pasa por renunciar a la idea de una razón totalitaria y totalizadora que adjudique sentido a lo real. Pues «la crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad» (GS 1, 326). La imposibilidad de adecuar el pensamiento al ser, le obliga a insistir en el momento de disonancia y de inconmensurabilidad que se da entre lo real y lo racional, pues sólo él impide la búsqueda de intenciones o esencias ocultas en la realidad que no sirven sino para justificar lo existente y que, en última instancia, impiden su transformación. En esta tensión entre la crítica y la conservación de los ideales ilustrados, y en su voluntad por dar cuenta de las cuestiones de la filosofía presente, se mueve el proyecto adorniano de una filosofía dialéctica y materialista. Pues, como segura, cualquier filosofía que no se marque como objetivo cuestionar la situación social y espiritual actual, se encuentra condenada a su propia liquidación.

2. El diálogo con las respuestas filosóficas ante la crisis del idealismo.

En «La actualidad de la filosofía» queda articulada su posición, no sólo ante la situación crítica del sistema idealista, sino también ante la aparición de corrientes de pensamiento que surgen como respuesta a esta nueva realidad. Pues, para él, la cuestión

de la actualidad de la filosofía únicamente puede ser abordada desde el «entretrejerse histórico de preguntas y respuestas», lo que explica el lugar que ocupa en su obra el diálogo con las formas imperantes de teoría. Por eso, reconstruye el panorama filosófico de su época (desde el neokantismo, la *Lebensphilosophie*, las filosofías científicas o la fenomenología). Un rasgo común a todas estas filosofías es que surgen como modos de reacción ante la crisis del idealismo; y, sin embargo, pese a que pretenden reflejar un cambio de perspectiva, Adorno detecta en sus planteamientos un momento de insuficiencia. Pues, al ser incapaces de comprender el verdadero significado de la pérdida de «autoevidencia» del saber filosófico y, en concreto, de su justificación social, acaban por repetir sus propias pretensiones y se convierten, finalmente, en legitimadoras de lo existente.

En primer lugar, interpreta el neokantismo (representado por la escuela de Marburg) como el deseo frustrado de captar la realidad a partir de categorías lógicas que, sin embargo, acaban por remitir a una región del pensamiento libre de cualquier contenido y, en última instancia, a la «renuncia a todo derecho sobre la realidad». Frente a ella, la *Lebensphilosophie* de Simmel se limita a un concepto ciego de lo viviente que olvida el momento de la reflexión conceptual que persiste en lo «dado» empíricamente. Este error se repite también en las filosofías científicas, pues no tienen en cuenta la mediación histórica de los problemas. Para Adorno, sin embargo, denunciar la crisis de la pretensión idealista de totalidad y sistema no significa renunciar a las pretensiones racionales de la filosofía o declarar el fin de la misma, a favor de su reducción a una teoría del método científico como habría defendido la escuela positivista de Viena. Al haber abandonado la autorreflexión crítica, ella representa un «auténtico retroceso», que se detecta en el mismo concepto de filosofía al que le corresponde,

«un concepto de poesía filosófica cuya arbitrariedad respecto de la verdad solamente es superada por su inferioridad estética y por su tal desconocimiento del arte. Sería preferible liquidar definitivamente la filosofía y disolverla en las ciencias particulares que tratar de ayudarla con un ideal literario que no es otra cosa más que un mal revestimiento ornamental de ideas falsas» (GS 1, 323).

Frente al abandono de los ideales ilustrados de la crítica y de la reflexión, la metacrítica de la filosofía, a la que con anterioridad nos hemos referido y que, en esta ocasión, Adorno lleva a cabo en la pregunta por su actualidad, pretende abrir la discusión en torno a la posibilidad de una transformación orientada a una forma de conocimiento y praxis distintas. Por eso, su desconfianza ante la absolutización de las teorías científicas y también ante sus alternativas - como la *Lebensphilosophie* o las filosofías de la cultura – apunta a una superación del panorama académico de su época con el fin de desarrollar una teoría crítica con la que logre superar sus deficiencias. Tratará de realizarlo desde una posición materialista e ilustrada que pretenda evitar el olvido de la función práctica del pensamiento.

3. El vínculo con Max Horkheimer

La revisión de la contemporaneidad de la filosofía a la luz del fracaso del proyecto moderno de racionalidad muestra la continuidad de Adorno con las posiciones que, apenas unos meses antes, había defendido Horkheimer en la conferencia que pronuncia cuando asume la dirección del *Institut*. Titulada *La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación social*²³, esta conferencia se convierte en uno

²³ M. Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für*

de los textos fundamentales que permiten comprender el modelo materialista que caracterizará los trabajos del grupo. Ahí se encuentran las bases de un programa entendido como teoría crítica de lo social de orientación materialista e interdisciplinar que pretende dar respuesta a la crisis de la cultura y de la sociedad burguesa. El análisis específico de las causas de esta crisis y la explicación de sus raíces sociales e históricas se convierten en los momentos fundamentales que determinarán la actividad del Instituto desde los años treinta. La imbricación dialéctica entre filosofía e investigación social, entre teoría filosófica y praxis científica será el modelo interpretativo²⁴.

Para Horkheimer el punto de partida es la disolución del sistema hegeliano y, con él, de la pretensión de conocer una verdad absoluta. Y considera que desde ahí es necesario determinar la nueva situación de la filosofía y de la ciencia. La pregunta por las formas correctas de comprender la crisis de la modernidad, de la racionalidad y de la experiencia, es obligada tras la imposibilidad de seguir apelando a los grandes sistemas filosóficos de sentido y de totalidad²⁵. Pero también las filosofías que habían surgido como respuesta a este derrumbe (incluidas aquellas que pretendían recuperar el marxismo), se tornan insuficientes para comprender la crisis de la cultura desde sus verdaderas causas. Pues ellas mismas representan un déficit teórico y práctico. Frente a ellas, «se trataría de buscar y hasta de seguir los escasos esfuerzos filosóficos en los cuáles sigue viva y tiene su forma actual la gran tradición de la filosofía alemana» (HGS

Socialforschung, en: HGS 3, 31 y ss.

²⁴ Para Türcke, el programa inicial de Horkheimer obedecía al interés de dar cuenta «del fracaso de económico del capitalismo y del psicológico de las fuerzas opuestas a ésta como dos partes de una misma crisis social» (C. Türcke, «Horkheimer, Adorno und die Destruktivität des 20. Jahrhunderts», *Zeitschrift für kritische Theorie*, 1, 1995, p. 45). Una idea similar aparece en el artículo de F. Cerutti, «Philosophie und Sozialforschung. Zum ursprünglichen Programm der kritischen Theorie», en: A. Honneth y A. Wellmer (eds.), *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin/New York, de Gruyter, 1986.

²⁵ En *Dialéctica negativa* escribe: «en cuanto dialéctica, la teoría debe ser, como en gran medida lo fue la marxista, inmanente, aun cuando acabe negando toda la esfera en la que se mueve. Esto la contrapone a una sociología del saber simplemente aplicada desde fuera y, como pronto descubrió la filosofía, impotente frente a ésta» (GS 6, 198).

2, 149). Entiende como objetivo de la investigación social la «interpretación filosófica del destino de los hombres, en tanto que éstos no son simples individuos, sino miembros de una comunidad» (HGS 3, 20). Esto significa hacer frente a una orientación distinta de los problemas en la filosofía social que dé cuenta del nuevo panorama filosófico, en un momento en el que aquella «sólo puede hablar de forma parcial de sus objetos, de la vida cultural de los hombres (...), y en la que vemos una deficiencia que ha de ser superada» (HGS 3, 27). En sus propias palabras, el objetivo de esta nueva orientación ha de consistir en

«organizar investigaciones sobre la base de las preguntas filosóficas actuales en las que se reúnan en una comunidad de trabajo de filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos y hacer en común (...) todo lo que un auténtico investigador ha hecho: perseguir las grandes preguntas filosóficas de la mano de los métodos científicos más elaborados, transformar y precisar las preguntas en el desarrollo del trabajo, idear nuevos métodos y no perder nunca de vista lo general» (HGS 3, 29-30).

Aquí se expresa su interés por articular una relación diferente entre filosofía y ciencia que se muestre capaz de recuperar el proyecto emancipador de la Ilustración, y que, al mismo tiempo, sea consciente de las consecuencias que se derivan de la crisis del proyecto hegeliano y de las soluciones aportadas por el marxismo. Al igual que hará Adorno posteriormente, con este proyecto Horkheimer pretende superar la parálisis que caracteriza a la filosofía académica de su época. Un deseo que ya se había puesto de manifiesto en sus primeros trabajos cuando mostraba su interés por atender a una reconstrucción crítica del panorama filosófico de los años veinte²⁶. En estos trabajos se

²⁶ Nos referimos a sus lecciones sobre filosofía clásica alemana y sobre filosofía contemporánea

desprende una forma concreta de entender la relación entre filosofía e historia que en adelante será una constante en su pensamiento. Si bien propone la necesidad de transformar el paradigma de fundamentación armonizante y totalizadora del idealismo, también señala la insuficiencia en el planteamiento de las nuevas corrientes filosóficas y su incapacidad para enfrentarse al fenómeno de la crisis moderna. Su error consiste, afirma, en haber olvidado la investigación material e histórica. Pues, para Horkheimer, la posibilidad de una comprensión correcta de la crisis depende de la capacidad de desarrollar una teoría concreta que tenga en cuenta la mediación entre filosofía y ciencia. La superación del estado de decadencia de la filosofía burguesa y la posibilidad de un desarrollo distinto para la teoría y la praxis, sólo la ve posible en el análisis de las contradicciones internas de la totalidad antagónica. Y el medio más adecuado para ello será la orientación interdisciplinar y la relación entre trabajo de investigación empíricosocial y el conocimiento filosófico. Pues esta relación ha de proporcionar «impulsos vivificadores a la investigación particular y que, al mismo tiempo, esté lo suficientemente abierta al mundo para dejarse influir y transformar a sí misma por el desarrollo de los estudios concretos» (HGS 3, 29). Esta conjunción entre filosofía y praxis científica particular trataría de generar, como resultado, una teoría crítica de la sociedad con la que proporcionar un conocimiento más adecuado de las tendencias irracionales y de las paradojas de la sociedad moderna, algo que, en última instancia, pudiera conducir a su superación.

Una parte de la bibliografía secundaria ha destacado ciertos aspectos de divergencia entre las conferencias que, en un corto espacio de tiempo, habían pronunciado

impartidas en el semestre de invierno de 1925/26 con los títulos *Geschichte der deutschen idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel* y *Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, ambas incluidas en HGS, 10, pp.11-169 y pp.169-332, respectivamente.

Horkheimer y Adorno ante los miembros de la universidad. Más aún, con frecuencia se ha querido resaltar las reacciones de discrepancia que había generado la posición de partida de Adorno, interpretándola como una crítica a los presupuestos defendidos por el recién nombrado director del Instituto. El principal momento de divergencia estribaría en la actitud escéptica que mantiene Adorno ante la posibilidad de llevar a cabo una idea de investigación filosófica anclada en las ciencias sociales. Desde «La actualidad de la filosofía» se hace frecuente la expresión de su malestar ante lo que, a su juicio, supone una posición insuficiente de las ciencias sociales dominantes. En concreto se refiere a su tendencia a configurar un sistema de conceptos abstractos que, lejos de solucionar los problemas derivados de las formulaciones idealistas, termina por socavar cualquier posibilidad de transformación de la realidad. Por eso, muestra la relación entre sociología e idealismo con la siguiente metáfora:

«el propósito de la filosofía interpretativa es construir llaves que consigan abrir de golpe la realidad. Por lo que respecta al tamaño de esas llaves, de esas categorías claves, la situación es muy particular. El viejo idealismo eligió unas llaves demasiado grandes, por eso no entraban en la cerradura de ninguna forma. El puro sociologismo filosófico elige unas llaves demasiado pequeñas que entran en la cerradura, pero no pueden abrir la puerta. Gran parte de los sociólogos lleva tan lejos el nominalismo que los conceptos son demasiado pequeños para disponer a los demás en torno a sí mismos, para formar con ellos una constelación» (GS 1, 340).

Si consideramos la correspondencia que mantiene Adorno con algunos de sus allegados los días posteriores a su conferencia, resulta evidente la recepción crítica que tuvo el texto en el entorno académico, habida cuenta de la controvertida posición que en

él había adoptado frente al programa defendido por Horkheimer²⁷. Quizás por esta razón el escrito no vería la luz hasta la publicación de sus obras completas. No obstante, si se atiende con exclusividad a estas diferencias se puede caer en el error, en mi opinión, de olvidar los momentos de continuidad que existen entre ellos; sobre todo, en lo que se refiere a su comprensión del idealismo filosófico y a la elaboración de la teoría materialista que se desprende de sus respectivas conferencias y que se afianzará a lo largo de los años. Pues, para ambos, la tarea necesaria de una revisión crítica del obrar filosófico y de una transformación de las condiciones de posibilidad del conocimiento se revelan como consecuencias del nuevo panorama histórico y social que emerge tras la crisis del idealismo. Esto no sólo supone renunciar a una concepción de la filosofía como ciencia de lo universal, sino también desarrollar una filosofía materialista que parta del momento de dependencia del proceder filosófico con las aportaciones de la investigación social. Tanto en Adorno como en Horkheimer persiste el deseo de concebir el momento de mediación entre el análisis de las causas que subyacen a la crisis y la deformación de la racionalidad social moderna junto con la búsqueda de un vínculo con la praxis orientada a su transformación. La tarea de esta dialéctica materialista no sólo sería denunciar la falsa apariencia de racionalidad de la razón, sino también elaborar una teoría crítica capaz de ir más allá de la afirmación de lo positivamente existente. Desde el comienzo, esta insistencia en la relación interna entre teoría y práctica supone un punto

²⁷ En dos cartas a su amigo Kracauer, Adorno se queja de las «ridículas» reacciones de los oyentes (Cfr. Th. W. Adorno/S. Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2008, p. 40. Éste, por el contrario, tras recibir una copia del discurso, elogia a su amigo por su diagnóstico crítico sobre la filosofía contemporánea. Sin embargo, le reprocha no haber llevado a cabo una «pequeña investigación dialéctica» y, en su lugar, presentar su programa filosófico en un nivel muy abstracto (*Ibid.*, p. 41). Para un análisis de las distintas reacciones de los oyentes en la Universidad de Frankfurt ante la conferencia de Adorno, Cfr.: W. Strzelewicz, «Diskurse im Institut für Sozialforschung um 1930: Persönliche Erinnerungen», en: S. Papcke (ed.) *Ordnung und Theorie: Beiträge zur Geschichte der Soziologie in Deutschland*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1986, pp. 147-167; y P. Haselberg, «Wiesengrund-Adorno», en: H.L. Arnold (ed.), *Theodor W. Adorno*, München, text+kritik, 1977, p. 9 y ss.

común entre Adorno y Horkheimer.

4. La interpretación como tarea de la filosofía.

Si en su programa inicial Adorno se muestra cauto a la hora de valorar el potencial de las disciplinas científicas, entre las que incluye la sociología, reconoce en éstas el haber prestado atención a dos momentos fundamentales para el obrar filosófico: «la plenitud de lo material y la concreción de los problemas» (GS 1, 334). Defiende, por tanto, una articulación entre ciencia y filosofía entendida como «comunicación dialéctica» que se aleje de cualquier intento de reducir la una a la otra²⁸. Pues la diferencia entre ambas no estriba en el grado de abstracción o de generalidad de sus conceptos, sino en la forma de relación con sus materiales, en su distinta posición ante la objetividad y en su ideal de conocimiento. Mientras que las ciencias particulares «toman sus hallazgos, en todo caso, sus hallazgos últimos y más importantes, como algo indisoluble y paralizado en sí mismo, la filosofía entiende ya el primer hallazgo con el que se encuentra como un signo que está obligada a descifrar» (GS 1, 334). Por eso, si el ideal de conocimiento de la ciencia es la lógica de la investigación, el de la filosofía es la interpretación.

Como he señalado, lo que se expresa en la lección inaugural es su esfuerzo por determinar un modo distinto de conocimiento comprendido como proceder dialéctico e

²⁸ Para un análisis de la relación entre ciencia y filosofía en la obra de Adorno, véase: L. Düver, *Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk*, Bonn, Bouvier, 1978; R. Holtkamp, *Wissenschaftstheorie zwischen gesellschaftlicher Totalität und positiver Einzelwissenschaft. Theoretische und theoriegeschichtliche Voraussetzungen von Adornos Kritik des Szientismus*, Lollar, Achenbach, 1977; K. Müller, «Die verspätete Aufklärung. Wiener Kreis und kritische Theorie in der Epoche des Faschismus», en: H.J. Dahms (ed.), *Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung. Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises*, Berlin/New York, de Gruyter, 1985; R. Süner, *Ästhetische Szientismuskritik. Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und Adorno*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1986.

interpretativo que se irá desarrollando a lo largo de su obra. En ella se deja entrever, además, la confianza ante el desarrollo de un obrar filosófico que no sólo ha de enfrentarse a la quiebra de la forma tradicional de fundamentación teórica, sino también a la insuficiencia de un panorama intelectual incapacitado para elaborar respuestas no ideológicas ante aquélla. La interpretación - como tarea de la filosofía - es una demanda que surge del propio análisis del panorama histórico-filosófico en el que se inscribe y que obliga a un cambio de posición para la teoría y la praxis. En esta forma distinta de entender la tarea de la filosofía ve los momentos de afinidad entre interpretación filosófica y conocimiento materialista.

El giro hacia el materialismo que se va dibujando desde estos primeros trabajos se comprende como consecuencia del propio análisis que realiza de la actualidad filosófica y de la insistencia en la referencialidad históricosocial que imprime a su pensamiento. Lo que su propuesta materialista asume son las consecuencias derivadas de comprender la crisis del idealismo como *factum* histórico-filosófico para la tarea de la filosofía. Una tarea que ha de hacer frente al cuestionamiento de las formas tradicionales de fundamentación para, en su lugar, mostrarse como interpretación dialéctica de los fragmentos en los que se presenta lo real, con el fin de ver en ellos la causa misma de su parálisis. Esta configuración dialéctica y materialista del conocimiento se vincula a un pensamiento interpretativo y a su definición como esclarecimiento crítico de la realidad que constituirá una constante en su obra. Sin embargo, esto no significa sacar a la luz intenciones ocultas de la realidad. Contra esta idea, sostiene:

«quien al interpretar busca tras el mundo de los fenómenos un mundo en sí que le subyace y sustenta, se comporta como alguien que quisiera buscar en el enigma la copia de un ser que se encontraría tras él, que el enigma reflejaría y en el que se

sustentaría. La solución del enigma tiene como función iluminar como un relámpago la figura del enigma y ponerla al descubierto, no mantenerse en el enigma y asemejarse a él» (GS 1, 335).

Es importante señalar de qué manera se desvela aquí la paradoja a la que debe enfrentarse la filosofía, pues su tarea es leer con pretensión de verdad una realidad que no se presenta de forma inmediata, sino bajo la forma de «continuos entrelazamientos enigmáticos». Y la historia de la filosofía, dirá, no es más que la historia de estos entrelazamientos. De ahí que deba acercarse a lo existente sin intencionalidad alguna, sin entender lo particular como función de lo general. De esta forma, la interpretación materialista queda definida como «la interpretación de lo carente de intención a través de la composición de los elementos aislados por el análisis y la iluminación de lo real» (GS 1, 336). Tras la liquidación de los ideales de totalidad y sentido, la filosofía debe renunciar a la investigación de esencias dispuestas en la realidad cuando ésta aparece como texto fragmentado y enigmático que busca ser interpretado²⁹. Aún sin citarlo de forma explícita, Adorno sigue la estrategia benjaminiana de la constelación, al aludir al procedimiento mediante el cual el filósofo se aproxima a los fragmentos de la realidad histórica cuando estos se asocian para formar una figura concreta, una «imagen histórica» que, al iluminarse, resuelve el enigma. Lo iluminado no es la intención subjetiva del intérprete, ni tampoco una esencia oculta tras el fenómeno, sino un momento objetivo y *material*. Por eso, la verdadera interpretación filosófica no toma como punto de partida

²⁹ Algunos intérpretes detectan aquí los rasgos de una «hermenéutica materialista». Véase, por ejemplo, R. Uhle, «Zur Erschliessung von Einzelem aus Konstellationen. *Negative Dialektik* und objektive Hermeneutik», en: J. Naeher (ed.), *Die Negative Dialektik Adornos*, Opladen, Leske und Budrich, pp. 359-372; J. M. Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Madrid, Síntesis, 2005; T. Härting, «Ideologiekritik und Hermeneutik. Philosophische Stellungnahme zu Theodor W. Adornos *Jargon der Eigentlichkeit*», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 21, (1967), pp. 282-302; y S. Sevilla, «Hermenéutica materialista», *Quaderns de filosofia i ciencia*, 35, (2005), pp.79-91.

un aspecto de la realidad que considera como representante de la totalidad. En tanto *materialista*, busca su objeto en lo real mismo, en la completa construcción de pequeños elementos carentes de intención. Finalmente, señala:

«si la idea de interpretación filosófica que me he propuesto presentarles es correcta, puede expresarse como la exigencia de dar respuesta a todas y cada una de las cuestiones de la realidad con la que se encuentra, mediante una *fantasía* que reagrupe los elementos de la pregunta sin trascender el ámbito de tales elementos, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta» (GS 1, 342)

Concibe la *fantasía exacta* como el *organon* del *ars inveniendi* en el que aparece representada la filosofía materialista. Se trata de «una fantasía que se atiene estrictamente al material que ofrecen las ciencias y que sólo va más allá de él en los rasgos mínimos de la ordenación a la que lo somete» (GS 1, 342)³⁰. Además, se ha de ver en ella el campo de fuerzas en el que tiene lugar la dialéctica adorniana cuando intenta separarse tanto de la lógica idealista (al mostrar la necesidad de adherirse al material que nos ofrece la experiencia), como del error del realismo filosófico que, al claudicar ante lo existente, olvida el potencial crítico de la experiencia filosófica. El procedimiento constelatorio le permite acercarse a los fenómenos sin asimilarlos a un esquema ni reducirlos a una totalidad de la que derivan, sino ateniendo a su estructura interna. En este giro hacia «la escoria del mundo de los fenómenos» que supone el esfuerzo por dar voz a aquello que el sistema elimina, se expresa uno de los intereses de la filosofía de Adorno y la afinidad

³⁰ El concepto «*exakte Phantasie*» había aparecido ya en su libro sobre Kierkegaard. Allí escribía: «la incapacidad de la fantasía para representar la desesperación es su garantía para la esperanza. La naturaleza, que tiene en aquélla la intuición de si misma, que en el más mínimo desplazamiento por la fantasía se presenta como una naturaleza salvada. Pues la fantasía no es intuición, la cual deja el ente como es. En la intuición, ella interviene imperceptiblemente en el ente componiendo con él la imagen» (GS 2, 195).

teórica que ve entre conocimiento materialista e interpretación filosófica. Una afinidad que tiene, fundamentalmente, un sentido práctico. El propósito de la filosofía interpretativa es construir «llaves» con las que poder abrir de golpe la realidad social, con el fin de transformar o abolir su parálisis. Por eso, frente a la atribución idealista de un sentido previo a lo real que quebraría cualquier posibilidad de un cambio, reivindica la figura del «gesto transformador del juego del enigma» (GS 1, 338) como el elemento práctico del materialismo.

«El movimiento que se lleva a cabo como juego lo lleva a cabo en serio el materialismo. Serio significa aquí que la respuesta no se queda en el ámbito cerrado del conocimiento, sino que es la praxis quien la ofrece. La interpretación de la realidad con la que se encuentra y su superación se remiten la una a la otra» (GS 1, 338).

Esto no significa que la respuesta misma se encuentre contenida en el enigma o que sea su sentido oculto, sino que la construcción de la figura de lo real exige su revocación. Esto, a mi juicio, ha de ser destacado, pues determinada en gran medida el componente utópico y transformador del materialismo adorniano y, con ello, da cuenta también de una de sus especificidades frente a otras construcciones materialistas. Interpretar la totalidad de lo social contenida en sus fragmentos o figuras enigmáticas, tiene como objetivo su transformación y abolición. De ahí el carácter dialéctico de la noción de interpretación materialista: «sólo dialécticamente me parece posible la interpretación filosófica». La tarea de la filosofía será interpretar la totalidad social tal como se presenta para que sus figuras enigmáticas queden descifradas revelando en su interior la estructura social y psicológica burguesa, para que logre perder así el carácter de apariencia o de «segunda

naturaleza» y se desvele como primera cosificada. La doble confluencia teórica y práctica entre materialismo e interpretación filosófica, que aparece fijada en estos primeros textos supone una encrucijada desde la que, en mi opinión, es posible rastrear el desarrollo de una teoría materialista orientada a la superación del estado de injusticia y barbarie, de «evolución hacia la integración total» que ve en la sociedad moderna³¹. La construcción del materialismo en el pensamiento de Adorno, como se ha señalado, se realiza a partir del deseo de elaborar una teoría crítica de lo social capaz de leer el entrelazamiento que tiene lugar entre *razón, realidad social y dominio* a fin de alcanzar las bases que permitan una auténtica emancipación de la humanidad. De esta dimensión utópica, que es un momento específico de su formulación materialista, se desprende la formulación de una forma concreta de teoría y de praxis distinta a la identificación entre realidad y razón, entre sujeto y objeto. Esto lo expresa ya en «La actualidad de la filosofía»:

«una filosofía que ya no acepta el principio de la autonomía y que ya no cree que la realidad se funda en la *ratio*, sino que admite el quebrantamiento de la ley racional autónoma por parte de un ser que no se adecua a ella y que no puede concebirse racionalmente como totalidad, esa filosofía no recorrerá hasta el final el camino de los presupuestos racionales, sino que se detendrá allí donde irrumpe la irreductible realidad» (GS 1, 343)

Trata de poner de manifiesto la tarea de una forma distinta de teoría - entendida como «lógica dialéctica de lo no-idéntico» - que no abandone los ideales de crítica y reflexión, sino que persiga críticamente las aporías del sistema idealista hasta el momento

³¹ Esto aparece como auténtico sentido de la *Dialéctica de la Ilustración* cuando, con Horkheimer, Adorno señala: «la crítica que se hace a la Ilustración tiene por objeto preparar un concepto positivo de la misma que la libere de su cautiverio en el ciego dominio» (GS 3, 16).

de su revocación, una tarea que para Adorno ha de ser dialéctica y necesariamente materialista. La filosofía ha de distinguirse de la sistemática «primero-después» o de «pregunta-respuesta» (que caracteriza a la investigación científica y a su búsqueda de resultados inmediatos) para emprender como cometido la interpretación tanto de la realidad con la que se enfrenta, como de sus propios materiales, esto es, de su terminología. Ha de ser capaz de leer la historia que se encuentra coagulada en su material conceptual. Y es que, como escribe, «quizás nuestra tarea sea precisamente leer, para que leyendo podamos aprender a reconocer mejor y a conjurar esas fuerzas demoníacas» (GS 1, 334). La teoría se convierte en crítica del pensamiento identificante y de la forma de realidad que éste presenta deformada, por lo que sólo en la relación con sus propios materiales es posible seguir hablando de actualidad de la filosofía.

Como ya se indicó, esta idea que comprende la crítica al conocimiento como crítica social y viceversa, y que constituirá el fundamento de su posterior *Dialéctica negativa*, aparece en su trabajo sobre *Kierkegaard*, cuando interpretaba el pensamiento del filósofo danés como un ejercicio frustrado de liquidación del idealismo. Pues si bien pretendía superar la primacía idealista del sujeto en el conocimiento, en la figura de la «interioridad sin objeto» ve repetido el mito de la subjetividad constitutiva: un sujeto que, pese a presentarse como signo contrario a la determinación objetiva, acaba por representar la interiorización de la cosificación y la repetición del principio de orden y control de lo social. Ésta es la célula de irracionalidad mítica que persiste en el interior del sistema idealista a la que sigue pretendiendo dar respuesta su filosofía materialista. Por eso, sus intentos de traducir las antinomias idealistas en clave social han de interpretarse, como he tratado de destacar, como sus primeros esfuerzos por desarrollar una comprensión crítica del idealismo que no parta desde una alternativa teórica externa, sino que siga

inmanentemente su propia dinámica con el fin de hacer saltar desde dentro su propia debilidad. Así pues la tarea de la filosofía interpretativa se comprende como crítica inmanente al nervio idealista, esto es, al principio de identidad y de sistema, con el objetivo de respetar el momento de diferencialidad olvidado. «Sólo un filosofía esencialmente no-dialéctica que apunta una verdad no histórica», señala ahora, «puede sostener que los viejos problemas podrían eliminarse simplemente olvidándolos o empezando desde el comienzo» (GS 1, 339).

Con ello, se refiere al panorama filosófico contemporáneo que, incapaz de elaborar respuestas adecuadas a la crisis de fundamentación idealista, termina por reproducir y perpetuar ideológicamente la situación dada. Entre estas posiciones filosóficas, como se ha expresado anteriormente, destaca el positivismo lógico, la *Lebensphilosophie* y la ontología fundamental heideggeriana. Sin embargo, especial interés tiene el diálogo que mantiene con la fenomenología de Husserl, pues, desde los años veinte, representa una de sus principales preocupaciones intelectuales. Si bien su *Habilitationschrift* había esbozado el significado de «crítica inmanente y materialista» del idealismo, la evolución de su trabajo sobre Husserl, como se verá a continuación, es comprendido como «preludio crítico-dialéctico para una lógica materialista»³².

III Crítica a la fenomenología como preludio dialéctico de una lógica materialista.

1. La *Dissertation* sobre Husserl bajo la influencia de Cornelius

La filosofía de Husserl fue el tema de su tesis doctoral, presentada en 1924 con el

³² Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, vol. 1, *op. cit.*, p.41.

título *La trascendencia de lo cosal y lo noemático en la fenomenología de Husserl*³³ y que, junto a alguno de sus ensayos sobre teoría musical, pueden ser considerados sus primeros trabajos académicos. La importancia de este escrito, en el periodo de formación de su dialéctica materialista, pone de manifiesto el lugar que ocupa en su pensamiento el diálogo con la fenomenología husserliana. Un diálogo que se inicia con esta obra de juventud, y que retoma durante los años treinta cuando, en su estancia en Oxford, elabora una serie de artículos y trabajos que conformarán su *Metacrítica de la teoría del conocimiento*. Me gustaría destacar, sin embargo, cómo, en el caso de la *Dissertation*, el componente crítico de su lectura de Husserl no es expresado de manera evidente, pues aún permanece demasiado apegado a las posiciones teóricas de su mentor académico, Hans Cornelius³⁴. Si bien es cierto que a partir de los años treinta matiza esta influencia y corrige algunas de las posiciones sostenidas en su primer trabajo sobre Husserl, no cabe duda de su importancia pues se asientan los fundamentos de un programa de crítica inmanente que se convertirá en un rasgo distintivo de su materialismo. En este sentido, tratar de dividir su obra entre una fase de juventud o «trascendental» y una propiamente madura³⁵ supone olvidar, a mi juicio, la presencia de elementos que aparecen esbozados en sus primeros trabajos y que, con modulaciones, continuarán siendo su preocupación intelectual.

Para comprender la influencia de Cornelius sobre el joven Adorno cabría atender a

³³ *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, en: GS 1, pp. 7-77.

³⁴ Cornelius también ejerce una importante influencia sobre la obra de Horkheimer, sobre todo en lo que se refiere a la interpretación de la fenomenología. Como en el caso de Adorno, había intentado doctorarse con un trabajo sobre la psicología de la *Gestalt* bajo la dirección de Cornelius, si bien lo logra en 1922 con su trabajo *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, al que seguirá, en 1925, su tesis de habilitación *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Blindglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*. Ambos trabajos se encuentran publicados en: HGS 2, pp. 75-145.

³⁵ Algunos intérpretes han visto en este texto la concreción de lo que llaman una «fase trascendental» en el pensamiento de Adorno, bajo la influencia de Cornelius. Sobre esto véase, C. Petazzi, «La fase trascendentale del pensiero di Adorno: Hans Cornelius», *Rivista critica di storia della filosofia*, 32, (1977), pp. 436-449.

un breve texto autobiográfico que se incluye en la reedición de 1924 de la obra conjunta *La filosofía del presente en sus propias manifestaciones*³⁶. Su filosofía entronca con una tradición de pensamiento ilustrada que surge como respuesta al estado de decadencia y crisis cultural de los años veinte. Representante del neokantismo y lector crítico de la fenomenología husserliana, va a considerar la psicología de corte empirista como el fundamento de la teoría del conocimiento frente a la metafísica especulativa y a las llamadas *Lebensphilosophie*. En concreto, la teoría de la *Gestalt* le proporciona los supuestos sobre los que plantear su propuesta de recuperación del apriorismo kantiano y de la filosofía trascendental, a partir de un enfoque genético de las tesis empiristas. Algo que desarrollará en su obra principal, *Sistemática trascendental*³⁷. En ella explica la combinación entre el recurso a las vivencias inmediatas de la conciencia y la existencia de estructuras formales como base para la formación de conceptos y, en última instancia, para la percepción de la realidad. Esto supone una confrontación directa con la filosofía de Husserl y, en concreto, con la idea de lo «dado inmanentemente» y el concepto de intuición³⁸. Estas ideas de Cornelius, sobre todo las referidas a su interpretación crítica de la fenomenología husserliana, serán el punto de partida de la tesis doctoral de Adorno, tal como en el prólogo a la misma:

«enlazamos con la *Sistemática trascendental* y con su terminología, y creemos que nuestra tarea consiste precisamente en aclarar la relación entre los pensamientos que

³⁶ H. Cornelius, «Leben und Lehre», en: R. Schmidt (ed.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig, Felix Meiner, 1924, pp. 83-102.

³⁷ H. Cornelius, *Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, München, Ernst Reinhard, 1916. Lenin menciona la obra de Cornelius en su escrito *Materialismo y empiriocriticismo*, y lo toma como ejemplo de un «semisolipscismo agnóstico».

³⁸ Un estudio sobre la confrontación entre el psicologismo trascendental de Cornelius y la fenomenología de Husserl se encuentra en I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis und zum Neukantianismus*, Den Haag, Martinus Hijhoff, 1964. Véase también el artículo de A. Chrudzimski, «Husserl and Cornelius», *Husserl Studies*, 8, (1991), pp. 33-56.

allí se exponen y las *Ideas* de Husserl en lo que se refiere a la teoría de la cosa en sí. Incluso aunque no la citamos explícitamente, la relación de nuestra investigación con la *Sistemática trascendental* es evidente» (GS 1, 11-12)

Divida en tres secciones, y repleta de largas citas extraídas de los escritos de Husserl, la *Dissertation* propone una confrontación con los principios de la fenomenología, tanto de las *Investigaciones lógicas* como de las *Ideas sobre una fenomenología pura y la fenomenología filosófica*, con el objetivo de sacar a la luz sus grietas y contradicciones internas. Contradicciones que detecta en la teoría del objeto cuando aparecen en tensión distintos elementos idealistas y realistas que, en último término, acaban por invalidar el mismo punto de partida del idealismo trascendental. Este propósito se explica en el resumen de la tesis:

«[se trata de] mostrar, en primer lugar, que esta contradicción recorre las *Ideas* desde el comienzo. Junto a esto, se trata de buscar su origen en el marco de la sistemática de Husserl. En tercer lugar, evaluar críticamente sus consecuencias para la construcción de una fenomenología pura. Y, finalmente, ofrecer junto a su crítica los elementos para su posible corrección, prestando especial atención a lo que el mismo Husserl aporta en este sentido» (GS 1, 375)

Adorno comienza poniendo en tela de juicio la pretensión de Husserl de desarrollar un idealismo trascendental basado en la idea de conciencia como fundamento del conocimiento. Se trata del interés de la fenomenología por indagar los orígenes del conocimiento y por promover el establecimiento de la filosofía como ciencia rigurosa. Considera que Husserl pretende distanciarse de un concepto metafísico de «cosa en sí»,

así como de la forma de fundamentación naturalista que se basa en la comprensión de la experiencia inmediata como fuente de legitimación de todo juicio de conocimiento. Frente a la consideración del objeto como «cosa natural» y, también, frente a la fundamentación del conocimiento en la experiencia objetiva, el proyecto fenomenológico se determina a partir de la exigencia de hacer concordar la imagen del mundo natural con el conjunto de las vivencias. Para ello se basa en el concepto de «intuición originaria» o «visión inmediata». Es decir, en el recurso a una conciencia libre de cualquier tipo de trascendencia.

Sin embargo, «a los motivos intelectuales que sitúan la intuición originaria como el fundamento de derecho del conocimiento y que conciben la investigación de la esfera de la conciencia pura como descripción del complejo de lo dado, se oponen motivos intelectuales de índole totalmente distinta» (GS 1, 16). Encuentra la tensión en el hecho de que Husserl atribuya a la cosa una trascendencia que, pese a que sólo puede mostrarse de modo inmediato en su relación con la conciencia, la convierte en poseedora de una existencia independiente. Por eso, es en la teoría del objeto donde cree ver el momento de contradicción del planteamiento fenomenológico y, por tanto, también el lugar en el que la psicología trascendental de Cornelius podría actuar como su correctivo. Frente a la filosofía de Husserl, Cornelius insiste en la importancia de considerar los resultados de la síntesis de los contenidos de conciencia como elementos *a priori* de los juicios empíricos. Tal como había argumentado en su discusión con Brentano, el problema reside en la teoría del objeto, esto es, en la forma de conciliar, por un lado, la suposición de la conciencia como fuente última de legitimidad y de fundamentación epistemológica y, por otro, la del objeto como trascendencia por principio que se da inmanentemente a la conciencia. La forma de llevar a cabo esta conciliación en Husserl pasa por la *epoché*

fenomenológica, en la que la percepción de cosas se comprende como acto en el que el momento fenoménico de los objetos de conocimiento ha sido puesto «entre paréntesis». Con ello, alcanza una dimensión inmediata que, en realidad, sólo corresponde a las sensaciones y, lo que es más importante, olvida el necesario momento de mediación de toda forma de representación.

El interés de Adorno será «mostrar que en Husserl hay, efectivamente, una suposición inadmisible de la existencia de cosas» (GS 1, 27). Esto pone de manifiesto la presencia de una tensión entre componentes idealistas-trascendentales y realistas-trascendentes que, en última instancia, contradice la realización del proyecto fenomenológico. Y la causa de esta contradicción la encuentra en el intento de legitimar la trascendencia de lo cósmico en lo fenoménico. Pues Husserl pretende distanciarse de la psicología empirista dando una explicación de las cosas a partir de la descripción de las vivencias, pero termina por cometer una *petición de principio* cuando interpreta el momento de trascendencia como el elemento que diferencia entre la esfera de la conciencia y la de la realidad. La suposición de este principio trascendente contradice la idea matriz del idealismo trascendental, a saber: la suposición de la conciencia como fuente de legitimación del conocimiento y «esfera del ser de orígenes absolutos». Pues «la vaga trascendencia de la cosa respecto a su percepción se transforma en la dogmática trascendencia de la cosa respecto de la conciencia» (GS 1, 34).

Esto conduce a Adorno a interpretar como verdadera tarea de la fenomenología no el análisis de la conciencia pura, sino la descripción de las leyes de la experiencia, algo que se expresa en mayor medida en el concepto de «nóema». En la contraposición entre *nóesis* y *nóema* verá representada la que considera distinción principal de la teoría de conocimiento husserliana: la distinción entre el ser como conciencia y el ser como

realidad (GS 1, 74). Y, siguiendo a Cornelius, rechaza interpretar el *nóema* como una trascendencia independiente a la conciencia, pues ve en él un «híbrido de cosa en sí inmanente y naturalista» (GS 1, 74). De un lado, con la expresión *nóema*, Husserl pretende aludir al concepto de cosa en sí inmanente, si bien el momento de trascendencia que otorga a la cosa lo contradice. Y de otro, tampoco logra superar el concepto naturalista o realista del objeto por lo que cae en la contradicción de sus propios principios.

2. Metacrítica materialista a la fenomenología.

2.1. Husserl y la aporía hispotasiada del idealismo

Adorno se distancia años después de las ideas defendidas en su *Dissertation*, en concreto, de la orientación psicologista y empiriocriticista que impregnaba su primera lectura de Husserl. No obstante, el deseo de «comprender la génesis de la contradicción desde su raíz epistemológica, corregirla críticamente y mostrar sus consecuencias en el seno de la fenomenología sistemática» (GS 1, 17) seguirá siendo una constante cuando, en los años de exilio, retoma el nunca abandonado proyecto sobre la filosofía husserliana, a la que considera «la teoría del conocimiento burguesa más desarrollada»³⁹. Entre 1934 y 1937 trabaja, junto a Gilbert Ryle, en la investigación titulada «The doctrines of Intellectual Intuition and Intentionality in the phenomenological Philosophy of Edmund Husserl», con la que pretende habilitarse en el Merton College de Oxford. Si bien no fue

³⁹ Th. W. Adorno/ M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, *op.cit.*, p. 40. Un interesante estudio sobre el intercambio epistolar entre ambos autores durante los años de exilio se encuentra en: G. Schmid Noerr, «Flaschenpost. Die Emigration Max Horkheimers und seines Kreises im Spiegel seines Briefwechsels», en: I. Srubar (ed.), *Exil, Wissenschaft, Identität. Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.

concluida, algunas de sus parten verán la luz en los años siguientes en forma de artículos a los que titula «Sobre la filosofía de Husserl» y «Husserl y el problema del idealismo»⁴⁰.

Resulta fundamental señalar cómo, en estos artículos, que en los años cincuenta serán reelaborados para articular la *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, Adorno no persigue comprender sistemáticamente la fenomenología husserliana, ni tampoco desarrollar las líneas principales de su pensamiento. Pues abandona la llamada «filosofía como concepción del mundo» que había adoptado en el trabajo dirigido por Cornelius cuando trataba de mostrar las inconsistencias y debilidades de la filosofía de Husserl. Lo que se desprende de estos textos, por el contrario, es un nuevo ejemplo de lo que con anterioridad ha sido comprendido como un cambio de perspectiva que afectará a su obra a partir de los años treinta. Este cambio se materializa en el abandono progresivo del componente idealista de la filosofía trascendental de su mentor, así como en la adopción de un nuevo tipo de interpretación basado en la experiencia filosófica de la modernidad y en el papel representado por el impulso antimetafísico de la fenomenología. Como había señalado en «La actualidad de la filosofía», el proyecto fenomenológico representaba uno de los principales intentos de dar salida a las aporías y contradicciones del idealismo. Por eso, se enfrenta a los textos de Husserl desde una perspectiva materialista que parte del deseo de discutir con ella desde «el espíritu de la dialéctica». Esto significa considerar la fenomenología como la mejor perspectiva desde la que poder expresarse una liquidación inmanente y dialéctica del sistema idealista. Esta misma idea, que vertebra su

⁴⁰ Zur *Husserls Philosophie*, en: GS 20.1, pp. 46-118; y, *Husserl and the problem of Idealism*, *ibid.*, pp. 119-134). Estos estudios se encuentran referidos casi con exclusividad a las *Investigaciones lógicas* y el primer tomo de las *Ideas*. Por tanto, no parece que Adorno haya tenido en cuenta la obra posterior de Husserl *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en la que transforma algunas de las posiciones que se habrían sostenido en sus primeros libros, a partir de una crítica a la modernidad filosófica. Sobre esto, véase: R. Hentschel, *Sache selbst und Nichtdenkungs-gedanke. Husserls phänomenologische Region bei Schreber, Adorno und Derrida*, Wien/Berlin, Turia & Kant, 1992.

investigación, es expresada en una carta a Horkheimer:

«se trata de hacer avanzar las contradicciones inmanentes de la fenomenología hasta su propia disolución, así como de *dialectizar* lo antidialéctico de todas las filosofías. Por ello, comienza con la formulación dialéctica del problema central en la teoría del conocimiento: el problema de lo dado, del concepto de lo general, de la relación sujeto-objeto. Espero, por tanto, que pueda servir como prolegómeno a nuestra tarea teórica conjunta, es decir, a la *lógica dialéctica*, que mantengo la esperanza de poder llevar a cabo»⁴¹.

Adorno era consciente de que sólo en comunicación con las distintas voces filosóficas que se habían alzado tras el derrumbe del sistema idealista, era posible alcanzar una verdadera transformación de la conciencia filosófica. Y entre estas voces, la obra de Husserl resulta, con toda probabilidad, la más importante y decisiva. Frente al ocaso de los grandes sistemas especulativos de la segunda mitad del siglo XIX, la fenomenología se propone llevar a cabo la búsqueda de una forma distinta de fundamentación epistemológica basada en el análisis de lo *dado objetivo*, en su relación con las formas de conciencia. Con ello, pretende superar tanto el dogmatismo de la posición positiva y realista, que se basa en la objetividad de la lógica y de la matemática, como también el relativismo psicologista, que reduce lo real a meras determinaciones de la conciencia.

Precisamente en este impulso ilustrado por «liberar a la razón crítica de los prejuicios contenidos en la religión ingenua y acrítica de los hechos» (GS 20.1, 124) y

⁴¹ Th. W. Adorno/ M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, op.cit., p. 56. En el manuscrito del ensayo «Sobre la filosofía de Husserl» se encuentra la siguiente dedicatoria: «para Max Horkheimer. Mi primer trabajo filosófico como prolegómeno del que será común. París, agosto, 1937». El texto mecanografiado se encuentra en el Theodor W. Adorno Archiv, de Frankfurt a.M. (Ts. 322).

por alcanzar una esfera distinta a la subjetiva que sirva como garantía para el conocimiento, Adorno ve el componente crítico de la obra de Husserl. Pues la considera el último esfuerzo de la filosofía burguesa por «evadirse de su propio ámbito - la inmanencia de la conciencia y la esfera de la subjetividad constitutiva - utilizando para ello las mismas categorías que pone a su disposición el análisis idealista de la inmanencia de la conciencia» (GS 20.1, 52). Su momento de verdad radica en el deseo de separarse de la engañosa reducción subjetiva con el fin de resaltar una experiencia propia del objeto, de manera que «si ha habido en Husserl algún empuje autoritario lo ha sido su deseo por reivindicar para la verdad una objetividad *sobrehumana* que debe ser simplemente reconocida» (GS 20.1, 127). Por ello, en la consigna fenomenológica de ir «a las cosas mismas» ve la voluntad antiidealista de rescatar el momento de objetividad que habría sido cercenado, utilizando para tal fin los propios medios de la conciencia.

«La fenomenología quiere (...) destruir los ornamentos que a finales del siglo XIX impedían al espíritu objetivo, tanto en la arquitectura y la música como en el dominio del concepto abstracto, la relación inalterada y directa con lo que debe estar al servicio del hombre en su vida práctica. El intento de evadirse del idealismo es, en el fondo, el de evadirse del fetichismo del concepto» (GS 20.1, 57)

Sin embargo, Adorno pretende mostrar también las dificultades a las que tuvo que hacer frente Husserl para abandonar por completo los presupuestos idealistas. Pues a pesar de que logra depurar el componente especulativo del sistema y le otorga un mayor grado de concreción, no consigue hacerlo estallar de forma definitiva. Por eso, su «intento de fuga» del idealismo trascendental queda frustrado. En su *Dissertation* detectaba un momento de tensión entre los componentes idealistas-sistemáticos y los

realistas-antisistemáticos de la fenomenología, tensión que, en última instancia, impedía una superación real del idealismo. Ahora va a insistir en un diagnóstico similar y ve la causa de esta tentativa frustrada en el olvido del momento de mediación que tiene lugar en la teoría del objeto. Este olvido no sólo obstaculiza la superación del relativismo y el dogmatismo, sino que además conduce a la repetición de las mismas posiciones subjetivistas de las que pretendía escapar.

Interpretaba como la mayor paradoja de todos los intentos fenomenológicos «el haber pretendido obtener, a través de las mismas categorías que produjo el pensamiento subjetivo postcartesiano, esa objetividad que precisamente dichos intentos contradicen desde su origen» (GS 1, 327). Por eso, aunque la fenomenología de Husserl se presenta contraria a aceptar la reducción a la espontaneidad subjetiva y oponga a ella la objetividad de la verdad, Adorno ve en la búsqueda de un fundamento epistemológico absoluto y seguro, una continuación de los motivos del sistema idealista. Pues se rebela contra el pensamiento reduccionista, pero utiliza para ello su mismo instrumento - análisis de la estructura de la conciencia - como instancia en la fundamentación de los datos. De ahí que considere la fenomenología como el intento de destruir el idealismo desde dentro, utilizando el medio de la conciencia. Y esto lo verá de forma ejemplar en la doctrina de la intuición categorial.

Su crítica a Husserl se centra en la noción de «intuición categorial», con la que éste pretendía resolver las dificultades que se planteaban tras el rechazo de la explicación psicologista y naturalista de la verdad. La doctrina de la intuición categorial consiste en comprender las verdades ideales como manifestaciones de lo dado inmediatamente, desconectadas de los juicios de existencia empírica. En tanto verdades objetivas, se presentan a la conciencia como evidentes en sí mismas. Sin embargo, lo que Adorno ve

en ella es el fracaso del esfuerzo fenomenológico de superar las posiciones realistas ingenuas en la fundamentación de la objetividad. Pues, según él, termina por conceder a la experiencia características generales que, en realidad, proceden del mismo proceso del pensamiento. Esto significa que el pretendido carácter inmediato que el método fenomenológico concede a la conciencia de las verdades ideales no es sino una característica extraída del propio acto de pensar. Por eso, «la inmediatez del juicio viene ya supuesta en el concepto que Husserl tiene del ser consciente del *Sachverhalt*» (GS 20.1, 131). Al querer eliminar de las verdades objetivas el momento de mediación, atribuye al dato inmediato una generalidad que sólo puede obtenerse de forma mediada en el acto cognoscente. Por ello, si bien reconoce en la intuición categorial el deseo de trascender el ámbito del sistema idealista, piensa que Husserl acaba finalmente comprometido con las mismas categorías de la inmanencia subjetiva.

En una carta a Benjamin, define la intuición categorial como la «aporía hipostasiada del idealismo»⁴², pues constituye el lugar en el que mejor se expresa el componente idealista de la fenomenología, un «*tour de forcé* por reconciliar el análisis de la conciencia con la esencia misma de la verdad» (GS 20.1, 132). En ella, «*deus ex machina*» de filosofía husserliana, ve la maniobra con la que busca articular el deseo de salvar la objetividad de la verdad frente al relativismo, junto a la comprensión ilustrada de la razón como fundamento último del conocimiento.

«Mediante la intuición categorial, el Husserl racionalista quiere reivindicar para las *vérités de raison* el carácter de lo dado inmediato que para el Husserl positivista constituye el único fundamento de derecho del conocimiento. Por un lado, reconoce las *proposiciones en sí* de Bolzano, es decir, las unidades puras de validez. Por otro,

⁴² Th. W. Adorno/ W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994, p. 179.

reconoce la región de la conciencia desde la cual deriva toda justificación posible de la intelección: la esfera de lo dado, de la experiencia, de la *Erlebnis*» (GS 20.1, 128-129)⁴³.

Aquí observa las antinomias que surgen en el proyecto fenomenológico cuando el deseo de atender a las cosas mismas pretende ser conciliado con el análisis idealista de la conciencia. Por eso, el foco de la crítica de Adorno a la noción de «intuición categorial», como el espacio en el que ve coagulado todo el carácter paradójico del proyecto fenomenológico, no se centra en su dirección hacia un estado trascendental, sino, en mi opinión, en el esfuerzo que lleva a cabo por fundamentar la huida de la inmanencia de la conciencia en el análisis de la misma. Al hacerlo, no sólo elimina lo objetivo real que precede a la conciencia, de modo que aquello que el sujeto cree independiente a sus formas de producción es, en realidad, su producto. Sino que, además, «el intento de constituir una trascendencia inmanente conduce a contradicciones incompatibles con la enseñanza de la síntesis trascendental, que ya Husserl había puesto en común con el idealismo en su sexta Investigación»⁴⁴. De manera similar a las ideas que había sostenido en su tesis doctoral, detecta aquí la presencia de una tensión entre los componentes idealistas y realistas del proyecto fenomenológico. Pues su comprensión de las esencias como verdades en sí se realiza a través de un modelo de explicación idealista cuando recurre al análisis de los datos de la conciencia como última instancia de fundamentación. Por eso, escribe:

⁴³ En «Sobre la filosofía de Husserl» escribe de forma similar: «la función de la doctrina de la intuición categorial es la de reivindicar en las *vérités de raison*, tal como el Husserl absolutista las considera, aquel carácter de dato inmediato que para el Husserl positivista es el único fundamento de derecho del conocimiento, y extraerlas del ámbito de la dudosa y derivada reflexión» (GS 20.1, 68).

⁴⁴ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, *op.cit.*, pp. 444-5.

«la doctrina de la esencia, que fue considerada como el principal golpe anti-idealista de la filosofía de Husserl, se revela a sí misma como cúspide del idealismo. La esencia pura, la objetividad que parece espolear cualquier constitución subjetiva, no es sino la subjetividad en su abstracción, la pura función del pensar, el *yo pienso* en el sentido de la unidad kantiana de la conciencia» (GS 20.1, 134).

Si bien en el rechazo de la espontaneidad del espíritu y en la llamada «a la cosas mismas» se expresa el antiidealismo de la fenomenología, su deseo de encontrar un primero absoluto a partir del cual derivar la comprensión de lo real la condena a quedar enredada en contradicciones y aporías que repiten, a su pesar, los mismos instrumentos del sistema idealista de conocimiento que ansiaba disolver.

2.2. Crítica a la intuición cateorial e “idealismo deteriorado”

El entusiasmo con el que emprende su proyecto sobre la fenomenología durante estos años se deja ver en su correspondencia con Benjamin y Horkheimer, a quienes expresa la importancia que ésta representa para una construcción materialista y no dogmática de la filosofía.

«Cuánto más me introduzco en los asuntos de la lógica, tanto más ortodoxas se hacen mis formas de ver. Hoy estoy convencido, en principio, de que toda posición de la filosofía subjetiva de la inmanencia es realmente expresión de una conciencia de propiedad (...) Y casi no puedo dudar de que nuestra lógica está formada de acuerdo con las normas jurídicas que tienen a su vez vigencia para el sostenimiento

de determinadas relaciones de producción»⁴⁵

Motivado por esta concepción de su trabajo, propone a Horkheimer la publicación en la *Zeitschrift* del capítulo titulado «Crítica a la subjetividad trascendental», que entiende como un ataque decisivo al punto de partida de la filosofía idealista. En este trabajo ve el núcleo de su comprensión materialista de la dialéctica, que ya había sido esbozado con anterioridad en su trabajo sobre Kierkegaard y que, sin embargo, se concreta en mayor medida en su investigación de Oxford. Se trata del intento de comprender la confluencia entre la crítica al conocimiento y la crítica social, sobre la base del análisis de las categorías de sujeto y objeto, tal como son expuestas en la teoría del conocimiento. «Dividido en tres partes (la crítica a la constitución de la subjetividad trascendental, subjetividad y cuerpo y, finalmente, el yo extraño)», le explica en una carta, «no quisiera ser acusado de fanfarronería si le prometo que se trata éste de un asunto de verdadera importancia»⁴⁶.

Sin embargo, el interés ante este trabajo no es compartido por Horkheimer, quien rechaza su publicación al acusar en él una falta de comprensión «en todos los niveles de significado de los análisis de Husserl». Resulta importante tener en cuenta, a mi juicio, la diferente valoración que ambos autores mantendrán con respecto a la fenomenología y, en concreto, a su posición como última expresión de la filosofía idealista. En el caso de Horkheimer, sus objeciones al trabajo son expuestas en una extensa carta que habría de influir de forma decisiva no sólo sobre el futuro inmediato de estos textos, sino también en la publicación futura de la *Metacrítica*. En esa carta valora positivamente el haber tenido en cuenta las relaciones que ve entre la filosofía husserliana y la situación

⁴⁵ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, *op.cit.*, p. 101.

⁴⁶ *Ibid*, p. 305.

histórica presente. Horkheimer, que también se había habilitado junto con Cornelius con una tesis en la que pretendía encontrar los momentos de continuidad entre la fenomenología husserliana y las posiciones psicologistas de su tutor⁴⁷, comparte con Adorno su diagnóstico del fracaso que supuso el proyecto de una filosofía positivista no dogmática o ingenua. Y entiende la filosofía de Husserl como el intento de «proporcionar una supervivencia (*Fortexistenz*) al idealismo burgués»⁴⁸. Reconoce, pues, en su trabajo el acierto de haber visto el regreso de la fenomenología a las posiciones del idealismo trascendental, «a la generalidad irreal y al imposible yo *sobreempírico*». No obstante, se muestra escéptico respecto a lo que constituye la pretensión que vertebra el trabajo de Adorno: la pregunta acerca de la posibilidad de llevar a cabo una liquidación inmanente al idealismo a partir de la crítica a la filosofía de Husserl.

«Apelando a un concepto hegeliano que a Marcuse y a mí nos resulta totalmente desconocido, afirma que la lógica husserliana constituye la expresión del carácter contradictorio de lo real y que en la fenomenología se alcanza el *pensamiento de los antagonismos de la existencia presente*. Tales indicaciones, que además resultan aún más complejas por su aplicación del lenguaje metafórico, no desempeñan la función que usted nos había prometido»⁴⁹.

Su principal objeción se centra en el intento de reconciliar la refutación del sistema idealista con la crítica a la filosofía husserliana y, en concreto, en la forma de crítica inmanente, pues ve en ella el error de querer «pasar por encima del propio material

⁴⁷ M. Horkheimer, *Husserls erkenntnistheoretische Fundierung der Wesensschau. Habilitations-Probevortrag*, en: HGS 11, pp. 80-99.

⁴⁸ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, *op.cit.*, p. 428.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 425.

fenomenológico»⁵⁰. Se refiere, en concreto, al análisis de la intuición categorial llevado a cabo en estos trabajos, que considera insuficiente para mostrar una liquidación inmanente del idealismo. Pues,

«aunque se cumpliera plenamente la prueba de que a los conceptos husserlianos fundamentales no le corresponde ninguna idea, que además es exigida por ellos mismos, tampoco con eso lograría resolver el problema del idealismo. Por más que ahondo en su exposición no puedo encontrar una confirmación de su apasionada fe en que el ataque a la fenomenología de Husserl, como la filosofía burguesa más desarrollada, coincide con la superación de los más importantes temas de reflexión que impulsan hacia el idealismo»⁵¹.

La falsedad del idealismo no se debe ni a su incapacidad para resistir a los criterios científicistas de Husserl, señala Horkheimer, ni tampoco a su aceptación final por parte de éste. Por eso, considera que el gran error del análisis de Adorno es haber puesto en una relación «demasiado cercana» la cuestión de la revocación del idealismo con la fenomenología y la crítica a ésta. Con ello, asegura, introduce en la filosofía husserliana y también en sus propios argumentos, unas pretensiones que, finalmente, no logra satisfacer.

⁵⁰ Benjamin le informa, en una carta, acerca de la recepción de su trabajo en el grupo estadounidense: «en Nueva York se ponen objeciones a su trabajo (...) Ignoro si tienen o no su origen en Löwenthal. En cualquier caso, Max me informó sobre la dirección en la que se mueven. El ataque general a la teoría idealista del conocimiento, que aparece, definitivamente liquidada en la forma de la fenomenología, ha provocado, precisamente por su alcance, alguna agitación» (Th. W. Adorno/ W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940, op.cit.*, p. 285). Sin embargo, parece que en su respuesta Adorno se refiere a estas reservas, no como objeciones filosóficas, sino referidas a la utilización de una terminología que aducía una problemática cuya comprensión «no cabe presuponer en los lectores de la *Zeitschrift*» (*ibid.*, p. 288).

⁵¹ Th. W. Adorno/ M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, *op.cit.*, pp. 425-26.

Estas reservas de Horkheimer, que representaban también las del grupo investigador ya instalado en EE.UU, hacen que no sea hasta 1956 cuando estos trabajos vean la luz de forma unitaria bajo el título *Metacrítica de la teoría del conocimiento*⁵². Que treinta años después de su primera investigación Adorno retome el proyecto sobre la fenomenología da cuenta, en mi opinión, del interés que ésta tiene en la determinación de su filosofía materialista. Sin embargo, como ocurriera en sus ensayos anteriores, la filosofía de Husserl constituye un punto de partida y no un objetivo en sí misma. El diálogo con ella no se realiza «mediante un principio o proyecto externo, sino que la impulsa con sus propias fuerzas hacia donde ella misma no querría ir a ningún precio, forzándola a la verdad con la confesión de su propia no-verdad» (GS 5, 14). Diagnostica, pues, el carácter aporético de la fenomenología y propone hacer frente a la consecuencia que se deriva de este diagnóstico: la comprensión de la filosofía husserliana como el lugar desde el que es posible comprender el fracaso del proyecto idealista dentro de sus propias categorías. «El hecho de que Husserl abandonase originariamente el idealismo», había insistido a Horkheimer, «no ha de entenderse como un capricho, sino que demuestra que todos los argumentos que trae a colación contra el idealismo (...) se encuentran en vigor en él ahora al igual que antes»⁵³. Aquí, de nuevo, verá el ejercicio de una liquidación del idealismo que entiende como el intento por «proceder con los razonamientos inmanentes del enemigo utilizando para ello la fuerza de nuestra propia comprensión trascendente, con el fin de que aquellos se rompan por sí mismos»⁵⁴. Su

⁵² Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, en: GS 5, pp. 7-247. Publicada por primera vez en 1956 en la editorial W. Kohlhammer, los capítulos primero, segundo y cuarto son resultado de la ree laboración de los escritos de los años en Oxford, mientras que la introducción y el capítulo tercero serán redactados de forma novedosa. En las notas que cierran el libro, los editores alemanes insisten en señalar como casi al final de su vida Adorno continuaba valorando esta obra como una de las más importantes, junto a *Dialéctica negativa*.

⁵³ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, *op.cit.*, p. 449.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 447.

metacrítica materialista de la teoría del conocimiento, por tanto, pondrá el acento en los motivos del proyecto fenomenológico que le conducen a sucumbir en antinomias y, en consecuencia, a su propia disolución y presentación como un «idealismo deteriorado»⁵⁵.

Adorno comparte con Husserl, «investigador minucioso y positivista inverso» (GS 20.1, 92), el deseo de recuperar la objetividad del conocimiento y reconoce el valor de haber tomado partido por una realidad que ya no es encerrada en la inmanencia de la conciencia. Esto explica la defensa que hace del proyecto fenomenológico original frente al uso ideológico de la misma por parte de sus sucesores, como Heidegger o Scheler, que lo convierten en ontología⁵⁶. El momento «progresista» que representa el pensamiento de Husserl frente a estos intentos consiste en «imponer el carácter aporético del idealismo en toda su crudeza y en el que se obliga al pensamiento a *pensar más allá* de su propia inmanencia» (GS 20.1, 87). Sin embargo, también reconoce el peligro que supone el hecho de buscar una fundamentación absoluta de la idea de verdad basada en la hipóstasis tanto de la inmanencia de la conciencia como del dato libre de determinación subjetiva. Por eso, si bien en sus escritos anteriores el acento recaía en la tensión entre los momentos realistas e idealistas de la fenomenología, ahora lo hace sobre la idea de «lo inmediato». Pues ésta representa el deseo de reducir las cuestiones epistemológicas a un

⁵⁵ M. Horkheimer, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, en: HGS 4, 108. Publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung* en 1937, alude en una pequeña nota a pie a la reciente publicación de la última obra de Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*.

⁵⁶ «Husserl es *descoloreado* posteriormente por Heidegger, al tomar su expresión pseudoconcreta» (HGS 12, 500). Esto distancia a Adorno de la propuesta de Marcuse, quién creía ver en Heidegger un correctivo de la abstracción y generalidad del pensamiento fenomenológico de Husserl (Cfr. H. Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, en: *Schriften*, vol. 1, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981). En una carta a Horkheimer, Adorno expresa las semejanzas entre ambos trabajos, aunque también diferencias decisivas: «comparto su intención de que en la forma de comportamiento fenomenológica existe un mal sucedáneo de praxis, en concreto, la praxis del erudito, que es hipostasiada. Sin embargo, también sería necesario mostrar un análisis crítico de la intención fenomenológica misma. Esto es justamente lo que yo he intentado probar: que la fenomenología se enfrenta a sus propios postulados, que reproduce únicamente el mundo de la cosas, y que las reducciones son, por un lado, meras operaciones aparentes, pero, por otro, también manifiestan su acuerdo con lo existente» (Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, *op.cit.*, p. 456).

único principio a partir del cual pretende explicar la totalidad de lo real⁵⁷. En el recurso a la verdad absoluta y al conocimiento inmediato, la fenomenología acaba convertida en una filosofía del origen, prolongación de la *prima philosophia* idealista. Por eso, Adorno la interpreta como reflejo del deseo idealista que habita en el interior de una filosofía anti-idealista (GS 1, 134).

3. Absolutismo lógico, *prima philosophia* y cosificación.

Husserl pretende distanciarse del psicologismo, y de su derivación relativista, a través de un proyecto fenomenológico basado en la idea de la filosofía como «ciencia primera», orientada a la búsqueda de la llamada «esfera de las objetividades ideales». En este interés por desarrollar una teoría del conocimiento apoyada en los fundamentos de un saber objetivo, seguro y universal, la ciencia lógica se convierte en su principal instrumento. En los «Prolegómenos a la lógica pura» denuncia las contradicciones en las que cae el psicologismo cuando reduce las objetividades del conocimiento a los fenómenos psíquicos. Frente a ello, la teoría ha de presentarse como lógica pura, y sus verdades como independientes tanto de cualquier existencia fáctica como de una posible reducción psicologista. La *Metakritik* de Adorno, pues, prestará atención a las dificultades que se dan en esta concepción de la lógica pura dentro de la obra de Husserl y, en concreto, a la idea de fundamentación de la objetividad, que entiende como «hipotética, especulativa y también, en cierta medida, metafísica» (GS 20.1, 124). Y es que, cuando pretende alejarse del relativismo otorgando a las entidades lógicas una

⁵⁷ Treinta años después, Adorno define el tema de este trabajo en una de sus lecciones universitarias como el deseo de reflexionar críticamente «sobre el intento global de la teoría gnoseológica en cuanto regresión al sujeto, en lugar de intentar hacer coincidir cualquier idea realista o materialista con los métodos apropiados de la crítica del conocimiento» (PhT, II, 137).

«realidad» más allá del pensamiento, cae en la situación paradójica de un absolutismo lógico que, al mismo tiempo, sólo se concibe en el medio de la conciencia.

«El filósofo trascendental Husserl, que suscribe toda crítica positivista al idealismo postkantiano, no se atreve a equiparar, con Fichte, la ciencia a lo absoluto. Pero tampoco quiere hacer concesión a su primacía. Por ello, primero debe suspender la caza idealista de lo trascendental e interrumpir la exclusión de la trascendencia. Lo trascendental se sustituye por un ideal de conocimiento que, pese a toda la *reducción*, ha sido extraído de las ciencias empíricas existentes» (GS 5, 59-60)

Adorno descubre una tendencia hacia el formalismo y la tautología basada en la escisión entre la lógica y la historia, que convierte a Husserl en representante de la teoría tradicional del conocimiento. Un absolutismo lógico que refleja el carácter fetichista que adoptan las ciencias cuando «se ven a sí mismas y a su jerarquía como un ente en sí, en su propia fundamentación» (GS 5, 59). Esto se muestra, en mayor medida, en la preeminencia que la fenomenología husserliana otorga a las matemáticas. Gracias a su carácter analítico y a la pureza de su método, «que la pone a salvo de toda perturbación por parte de una experiencia imprevista» (GS 5, 61), las matemáticas se convierten en modelo desde el que medir los criterios de seguridad y certeza para el conocimiento⁵⁸. En la «metafísica de los números» se reproduce la alianza entre la ciencia matemática y la filosofía, que comienza con la designación platónica de las ideas como números y que ve continuar en la teoría de la lógica de Husserl. Bajo el primado de la pureza lógica y

⁵⁸ En 1961 dedica parte de su lección sobre la relación entre ontología y dialéctica al concepto de «pureza» en las filosofías de Kant y Husserl. Pues si bien ve un momento de continuidad en ambos al pretender la disolución de lo empírico y lo transitorio, el camino seguido por la fenomenología es metódicamente distinto al kantiano: «Husserl comprende el concepto de pureza en un sentido escolástico, en tanto prioridad del concepto sobre lo real en él contenido» (NaS, 7, 263-265).

matemática, se cumple el principio integrador y sistemático de la teoría de conocimiento cuando pretende hacer inventarios de la realidad con el fin de eliminar lo incommensurable de la experiencia y lograr, así, un mayor control y seguridad sobre ella. En sus trabajos de los años treinta, Adorno había definido la fenomenología como el pensamiento de la seguridad y de la resignación absoluta, características que consideraba propias de la conciencia burguesa.

«Sus reducciones son reducciones a lo seguro. A la inmanencia de la conciencia y sus vivencias, cuyo título legal no puede ser arrebatado a la autoconciencia filosófica por ningún poder. Y a las esencias que al ser libres de toda existencia fáctica se oponen en su verdad pura a cualquier impugnación de la existencia fáctica» (GS 20.1, 95).

Este afán de seguridad y el interés por «la justificación de las *verités éternelles* que muestra el clásico desdén racionalista ante los fenómenos pasajeros» (GS 20.1, 121), se traduce en términos de la *Metakritik* en el *horror intellectualis* ante lo casual y contingente característico de la teoría moderna del conocimiento. Las categorías de la fenomenología, escribe, fueron pensadas para eliminar los «traicioneros restos de tierra» a favor de la identidad. Y la lógica aparece, ante esta tarea, como el más importante instrumento de abstracción. Pues en virtud de ella, «el sujeto escapa de sucumbir a lo amorfo, a lo inestable, a lo ambiguo, al acuñarse a sí mismo como forma en la experiencia» (GS 5, 87).

El absolutismo lógico, que se basa en la idea de verdad objetiva a la que se ha extirpado el momento de participación del sujeto, refleja el sojuzgamiento que el ideal científico somete a la razón y que conduce, en última instancia, a su parálisis y atrofia. Al

considerar las leyes lógicas independientes de la experiencia, Husserl les atribuye una validez en sí. El sujeto reconoce la verdad lógica como dato originario, un otro absolutamente distinto al resultado de su trabajo, y «el pensamiento debe suspenderse a sí mismo con el fin de conservar para el espíritu enajenado como automatismo lógico (...) el privilegio de la *absolutes* que reposa en sí mismo» (GS 5, 65). Sin embargo, al querer superar también el idealismo neokantiano, obliga a situar el fundamento de la lógica en un ámbito ideal, en la conciencia, para asegurar su carácter inmutable y permanente. En la intuición categorial (como ya Adorno había puesto de manifiesto en sus anteriores trabajos) quedaba representado el deseo husserliano de mantener la independencia de las verdades lógicas de cualquier contenido fáctico y, al mismo tiempo, el de entenderlas como captables por la conciencia de forma intuitiva, a fin de romper con la fetichización de los conceptos. Por eso, ahora en la *Metacrítica*, la define como el «vértice paradójico de su pensamiento: la indiferencia en la que deben ser anulados tanto el motivo positivista de la evidencia, como el racionalidad del ser-en-sí de las relaciones de cosas ideales» (GS 5, 204).

Sin embargo, a juicio de Adorno, la teoría de la lógica pura acaba por reproducir la misma voluntad totalitaria y absolutista de la filosofía idealista contra la que se había constituido. De ahí su fracaso. Pues la objetividad e idealidad de las proposiciones lógicas se presuponen como dadas y evidentes, cuando en realidad se les ha atribuido una racionalidad independiente de su proceso de formación. Al intentar superar el relativismo y salvar la objetividad de la verdad, Husserl opone la prioridad del *datum* al fetichismo del concepto. Pero el resultado de la operación es distinto del que pretendía. Pues la determinación pura de la lógica tiene como equivalente el fetichismo tanto del objeto como el sujeto. De un lado, cuando convierte el dato inmediato en hipóstasis y lo

presenta como independiente a lo existente, cae en la forma ingenua de realismo del que pretendía salir. Pero, de otro lado, al querer que sea captable de forma intuitiva por la conciencia, termina por repetir las mismas categorías idealistas de la inmanencia. Por eso, Adorno define el motor del pensamiento fenomenológico como «la voluntad de instaurar el *Dasein*, expulsado de la *ratio*, dentro del ámbito de la misma *ratio* autónoma» (GS 5, 194). Aunque propone la reducción a la inmanencia objetiva como solución a las aporías idealistas, sólo reconoce las cosas y las legitima tal como aparecen referidas para el sujeto. Reproduce, por tanto, las categorías de las que había pretendido desligarse y admite, finalmente, el concepto idealista por excelencia: la subjetividad trascendental. Esto es, la idea de una conciencia como principio a partir del cual captar la totalidad del mundo, reduciendo y disolviendo aquello que no se ajusta a ella.

«La teoría del conocimiento de Husserl concilia un análisis de la conciencia orientada respecto a las cosas (...) con la absolutización del espíritu. Aquello no-identico, con cuya elaboración comienza el conocimiento según el idealismo y el positivismo, es desterrado a sus confines extremos, al igual que los salvajes en la civilización del imperialismo. Pero, con ello, se ahuyenta también de la gnoseología el motivo crítico, la decisión acerca de la existencia» (GS 5, 155).

El absolutismo lógico de Husserl repite la voluntad totalitaria y absoluta de la filosofía idealista. Su mecanismo consiste en la reducción y el aislamiento, es decir, en «la técnica científico-clasificadora a la que se opone realmente la tentativa de restaurar la inmediatez pura» (GS 5, 108). Puesto que el objetivo que se plantea y el método que utiliza para ello son incompatibles, su proyecto fracasa. Aquí ve Adorno el componente verdaderamente idealista de la fenomenología, no en la reducción de la realidad a la

inmanencia de la conciencia. El momento idealista que detecta en la filosofía de Husserl consiste, y esta es una idea fundamental, en su constante pretensión de identidad y de reducción a un principio absoluto, a partir del cual ansía explicar la totalidad de lo real. Por eso, es la representante más desarrollada de la teoría del conocimiento, forma científica de la filosofía del origen.

«Cada vez que se afirma tal identidad, la de un principio monístico de la explicación del mundo, en el que por su mera forma instauro la prioridad del espíritu que dicta ese principio, la filosofía es idealista. Incluso allí donde se concibe como tal principio el ser contra la conciencia, se anuncia en la pretensión de la totalidad del principio que todo lo englobaría, la preeminencia del espíritu» (GS 5, 186).

Pese a que observa un momento positivo en el concepto de «experiencia originaria», cuando se entiende como reducto de liberación o foco de resistencia en medio de la total cosificación de lo real, su hipóstasis resulta peligrosa. Adorno pretende demostrar cómo toda teoría del conocimiento deviene *prima philosophia* cuando se produce la hipóstasis de un principio originario desde el que se pretende alumbrar lo real y, frente al cual, todo lo demás es secundario, derivado y, por tanto, carente de valor. En distintas ocasiones a lo largo de su obra, insistirá en mostrar el papel funesto que desempeñan, tanto en la teoría como en la praxis, los conceptos de origen, fundamento o principio. «Lo primero de los filósofos formula pretensiones totales», pues pretenden la identificación con el todo a fin de eliminar cualquier resquicio externo. Por eso, la búsqueda de conceptos o principios originarios es equiparada con la prioridad del pensamiento de la identidad. Y la aspiración filosófica de alcanzar un comienzo inmediato la entiende como «máscara» que esconde un olvido forzado emparentado con

el dominio. Pues representa la prioridad de lo primero e incondicionado frente a lo derivado y secundario, o como señalará en *Dialéctica negativa*, la validez «del autóctono frente al inmigrante, el sedentario frente al nómada».

«Lo *primero* es siempre una cosificación, en la medida que se abstrae de su inherente carácter histórico de la verdad y al mismo tiempo instala el principio de identidad idealista (...) Mi respuesta a la pregunta acerca de la dignidad del materialismo y el idealismo sería planteada de tal forma que señalaría la necesidad de no mantener más en la teoría crítica la pregunta acerca de lo primero» (HGS 12, 485-486).

El *ens concretissimus* de la teoría del conocimiento, el dato inmediato comprendido como el «último sustrato firme», no es para Adorno sino el resultado de abstracciones, imposible de presentar como algo puro e independiente del trabajo categorial. Por eso, «lo que para la tradición era lo primero, la sensación o el *material* kantiano, se convierte para Husserl en lo último, en un *telos* convocado por un proceso del conocimiento, un *cumplimiento* final de la intención» (GS 5, 153). El recurso a las cosas mismas que la fenomenología pretende oponer al fetichismo de los conceptos constituye, en realidad, el producto del trabajo conceptual. Es una mezcla de historia y naturaleza: «el trabajo objetivado del sujeto, radicalmente alienado en su propio origen» (GS 5, 167). De esta forma, el pretendido objetivismo de la lógica, acaba por revelarse como un subjetivismo.

El elemento idealista que contradice el programa originario de la fenomenología reside, según Adorno, en su olvido de la relación irreductible que hay entre sujeto y objeto. Al permanecer en la separación entre el sujeto empírico y lo objetivo necesario, «no ve que la verdad no se encuentra contenida en ninguno de ambos, sino que es una constelación de factores que no pueden agregarse como residuo a la parte subjetiva ni a la

objetiva» (GS 5, 79). El *olvido* del momento de *mediación* en el conocimiento, que provoca su conversión en *prima philosophia*, termina por reproducir esa misma fetichización que ansiaba superar. Se repite aquí una tesis que será central para la construcción materialista de la filosofía adorniana: la comprensión de la cosificación como una forma de olvido. «El mecanismo del olvido se convierte en el de la cosificación», afirma, pues se trata del olvido de la génesis y de la historia, de su ser-mediado, que conducen a la formación de una realidad para presentarla como originaria e inmediata.

Husserl *elimina* el componente de mediación subjetiva en la lógica⁵⁹, pero también el momento objetivo, la materia indisoluble del pensamiento. Y, por eso, su filosofía acaba convertida en un pensamiento absolutizado por su pretensión de ser objetividad absoluta⁶⁰. Aquí reside para Adorno el momento dialéctico que se encuentra en la voluntad anti-dialéctica de la filosofía husserliana y en virtud del cual la fenomenología acaba por revocarse a sí misma. «El movimiento autocrítico de la filosofía crítica fuerza su propia recaída en la filosofía precrítica» (GS 5, 171). La teoría del conocimiento se convierte, aún sin quererlo, en una teoría impulsada por un afán dialéctico, pues su intento de fundamentar el absolutismo lógico frente al idealismo coincide con éste en sus propios instrumentos. A la trascendencia dogmática de la conciencia respecto a la experiencia que había defendido el sistema idealista se opone ahora una trascendencia inmanente igual de dogmática. Por eso, aunque el programa de la fenomenología se dirigía a eliminar la tiranía del psicologismo cosificado y a mostrar como alternativa la

⁵⁹ «Fenomenología significa, en el sentido de Husserl, interrogar a una cosa por su ser-mismo tal y como se presenta, a ser posible, prescindiendo de cualquier clase de añadido -si se me permite decirlo-del pensamiento» (NaS 7, 90).

⁶⁰ «Sustrae la participación del individuo en las proposiciones de la lógica y, en cambio, diviniza el poder del pensamiento humano al hacer valer las leyes lógicas fuera del círculo de su experiencia, aunque fuese para aquellas figuras supraterráneas cuya ficción siempre regresa en la fenomenología. Y, así, se vuelve contra la primera de las ilusiones del hombre: la del individuo» (GS 20.1, 89).

necesidad de ir a las cosas mismas, Adorno ve en ella un «sujeto disfrazado», signo de la propia cosificación que ansiaba evitar⁶¹:

«en la fenomenología el espíritu burgués trata de evadirse, con obstinado esfuerzo, del cautiverio de la inmanencia de la consciencia y de la esfera de la subjetividad constitutiva con ayuda de las mismas categorías que el análisis idealista habría suministrado a la inmanencia de la conciencia» (GS 5, 193).

En Husserl se cumple, irónicamente, la figura hegeliana del movimiento circular y dialéctico del pensamiento como el paradójico intento de una «teoría libre de teoría». Pues, si bien reflexiona sobre los fundamentos del conocimiento, al mismo tiempo, quisiera ir más allá del momento subjetivo de la crítica y entregarse a la datidad originaria, repitiendo así el realismo dogmático positivista. Y, al hacerlo, termina por caer inevitablemente en el concepto idealista de pensamiento puro: «el camino hacia la liberación con respecto al antropomorfismo que inicia la filosofía primera bajo el signo de la desmitologización, desemboca en la apoteosis del *antropos* como segunda mitología» (GS 5, 24). Frente a ello, la *Metacrítica* insiste en desmontar la falacia de la teoría del conocimiento como una *prima philosophia*. Por eso, la alternativa a la reducción fenomenológica de Husserl, el correctivo de su idealismo, será una interpretación materialista de la dialéctica capaz de tomar conciencia del necesario carácter mediado de lo real y de la experiencia filosófica.

⁶¹ «El nóema es un híbrido de inmanencia subjetiva y objetividad trascendental» (GS 5, 165). Por eso, ve la identidad abstracta del *algo* como el «núcleo noemático» de la teoría del conocimiento husserliana en la que, escribe, «no se dice nada más ni tiene mayor contenido que aquel *pienso* kantiano del que el noema se ilusiona en evadirse *realísticamente*, mientras que en verdad coincide justamente con él» (GS 5, 171).

4. Dialéctica y mediación en la filosofía materialista

Desde su trabajo sobre Kierkegaard, la crítica al idealismo en Adorno se entiende como crítica a la filosofía del origen. Sin embargo, como se ha visto, es en su interpretación de Husserl donde esto adquiere una mayor concreción. El espíritu idealista explica el mundo como si procediera de él mismo, como extensión de un yo capaz de determinar lo objetivo y de captarlo con su pensamiento. Olvida, con ello, su propia génesis, y se convierte en *prima philosophia* que trata de reducir todo a un principio. Por eso, el análisis dialéctico y materialista trata de enfrentar a la teoría del conocimiento con este olvido, e impulsar que tome conciencia de que, en realidad, es una dialéctica no transparente a sí misma. Esto se traduce en el deseo de superar la doctrina de lo primero absoluto, y por consiguiente, también su pretensión de totalidad y universalidad, mostrándole su momento de mediación olvidado:

«la principal diferencia que existe entre el pensamiento ontológico y fenomenológico, por un lado, y el dialéctico, por otro, ha de buscarse en la figura de la prioridad de lo primero. O, expresado paradójicamente, en que esta prioridad de lo primero o la reducción a lo fundamental, incluso en la forma en la que lo plantea la ontología, no puede ser aceptada. Pienso que el nervio de la crítica a la ontología, la crítica inmanente a la ontología, está conectado con la crítica del concepto dogmático de lo originario»⁶².

Por eso, como se insistirá más adelante, el concepto de «mediación» será una categoría fundamental en la filosofía de Adorno, y, lo que es más importante, también el

⁶² NG, vol. 7, p. 32.

modelo de su dialéctica materialista. La exigencia de mediatez que aplica a la actividad cognoscente le sirve como correctivo frente a los intentos epistemológicos de alcanzar un acceso inmediato a un supuesto en-sí de la realidad, así como también frente a la tendencia a capitular ante lo dado. Pues el peligro de esta capitulación reside para él en la renuncia implícita a penetrar e interpretar la realidad misma y, en última instancia, a transformarla.

«La subjetividad pura y la objetividad pura son las más importantes determinaciones aisladas y, por ello, también inconsistentes. El hecho de que el conocimiento pueda ser reducido de forma excluyente al sujeto o al objeto, conduce al aislamiento, a la división y a la ley de la verdad. Lo totalmente aislado es la mera identidad que no remite a nada más allá de sí misma, y la reducción integral al sujeto o al objeto encarna el ideal de tal identidad» (GS 5, 94)

Para una concepción materialista y negativa de la dialéctica, la contraimagen del principio idealista es la conciencia del momento de irreductibilidad y de mediación que se da en la experiencia concreta del conocimiento. Esta conciencia de la mediación entre las categorías de sujeto y objeto del conocimiento supone rechazar la separación entre ambos, ya que «si se detiene en tal afirmación abstracta de uno de los polos, permanecerá ligada al idealismo» (GS 5, 187). Sin embargo, tampoco acepta la hipóstasis de la relación entre el sujeto y el objeto como una dualidad última, como una suerte de regresión a un estado de «indiferenciación» (*Ungeschiedenheit*). La relación entre sujeto y objeto será inmanente y material, no basada en la identidad o la trascendencia, lo que significa entender la mediación que existe recíprocamente: el objeto se encuentra mediado por el sujeto, y el sujeto lo está de una forma más radical y diferente por el

objeto. Señalar el carácter mediado del sujeto supone comprender que, sin el momento de la objetividad que lo constituye, sería imposible entenderlo como tal. Por otro lado, la mediación subjetiva del objeto quiere mostrar la imposibilidad de su hipóstasis estática, de forma que sólo puede ser conocido en su vinculación con la subjetividad. Insistir en la mediación de lo que se presenta como inmediato supone distanciarse de la experiencia ingenua y pre-crítica del objeto que reside en el giro fenomenológico hacia las cosas mismas. Pues, como había escrito en *Zur Philosophie Husserls*,

«el fenomenólogo no puede pensar los objetos de forma distinta que como subjetivamente constituidos, pero al mismo tiempo éstos se encuentran para él tan alienados y cosificados, que los ve y los describe como *segunda naturaleza*, olvidando que, una vez despertados, vuelven a disolverse inmediatamente en determinaciones puramente subjetivas» (GS 20.1, 59).

Si bien la metacrítica, como el método de la fenomenología husserliana, trata de servir de correctivo al desmesurado subjetivismo idealista, también evita cualquier entronización del objeto que elimine la tensión dialéctica que existe entre ambos. Por eso, rechaza la idea del objeto como mero dato sensible inmediato, reducido a la facticidad. Esto supondría depurarlo, descualificarlo y, en definitiva, repetir las posiciones del realismo positivista que lo convierte en dato «raquíutico» y abstracto. En este caso, la teoría termina por claudicar ante lo existente sin ofrecer resistencia, y renuncia al factor de libertad y a cualquier posibilidad de crítica. Y lo que pretendo destacar de esta interpretación de Adorno (que, en mi opinión, constituye el aspecto de diferenciación de su lectura de Husserl), es el deseo que se desprende de ella por hacer cumplir las intenciones originarias de la fenomenología que se habían quedado a medio camino.

Cumplir con las expectativas del proyecto fenomenológico de alcanzar un fundamento objetivo para la verdad no pasa por aislar éste del momento subjetivo, sino por reconocer su contenido real. Por eso, ir «a las cosas mismas» no significa comprender el objeto como dato inmediato e independiente de las determinaciones subjetivas:

«las ideas, adelgazadas a formas puras, ya no pueden dominar lo real en ninguna parte. No lo pueden penetrar ni reflejar en sí. Como consecuencia, los propios hombres, en cuanto parte de la realidad, son contingentes frente a la idea y resultan expulsados del paraíso de la *prima philosophia*, el reino de su propia razón» (GS 5, 91).

Se trata de obligar a la teoría a descubrir el momento de mediación de lo que se presenta como inmediato. Y aquí reside, desde mi perspectiva, el momento crítico de su dialéctica negativa y materialista que pretendo destacar frente a la subjetividad hipostasiada del idealismo y a la falsa objetividad del positivismo. Pues sólo una teoría que no sostenga una definición del conocimiento reducida a la identidad del sujeto o del objeto «podría arreglárselas sin depender de las formas subjetivas de la conciencia como canon del conocimiento, y ya no necesitaría reunir la experiencia adicionando las partes del proceso del conocimiento» (GS 5, 162). Por eso, frente al realismo ingenuo que ve en la teoría husserliana del objeto y en su consigna de «ir a las cosas mismas», la dialéctica materialista opone la llamada «prioridad del objeto». Es importante ver el momento de comunión entre ambas figuras en lo que concierne a la crítica a la superioridad del idealismo y a la comprensión de la identidad de la conciencia como sustrato del conocimiento. Pues ve en Husserl, por primera vez desde el derrumbe de los grandes sistemas, un testimonio fiel de «la insuficiencia del individuo como fundamento legítimo

de la verdad, mucho más allá del matiz neokantiano de lo trascendental» (GS 5, 96). Pero, a diferencia de éste, la figura dialéctica de la prioridad del objeto incorpora el momento de la mediación (que no había tenido en cuenta la fenomenología) y, con ello, le atribuye también una dimensión crítico-descriptiva: refleja la prioridad del todo social real respecto a lo individual y, como consecuencia, la desintegración de lo individual mismo. Por eso, la crítica inmanente no significa únicamente dar cuenta de las aporías y contradicciones que surgen en la teoría del conocimiento, sino que también muestra el momento de verdad que reside en ella. Un momento de verdad que, en este caso, consiste en la representación de las aporías de lo social.

5. La fenomenología como «sismógrafo histórico»: crítica social a la lógica

La correspondencia con Horkheimer y Benjamin durante los años veinte, revela el interés de Adorno en la tarea de «hacer saltar la chispa de la concreción histórica, justamente allí donde se presenta en su forma más abstracta»⁶³. En la pureza lógica que pretende resaltar el proyecto fenomenológico como base para alcanzar una fundamentación objetiva de la verdad, ve el impulso idealista del sujeto que quiere alejarse de lo objetivo-material y que reduce a la inmanencia de la conciencia. Sin embargo, también constituye un testimonio de la desintegración e impotencia a la que se ve sometido el sujeto real. Por eso, en la pretensión de alcanzar una determinación pura de la lógica y de la matemática permanece oculto un contenido social concreto que, en última instancia, es el momento que quiere reivindicar el materialismo dialéctico: «el poder del absolutismo lógico sobre la fundamentación psicológica de la lógica se

⁶³ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, *op. cit.*, p. 41.

encuentra tomado en préstamo a la objetividad del proceso social que domina a los individuos y que, sin embargo, no les es transparente». Y, precisamente en virtud de este momento de verdad, también ve posible una revocación inmanente del idealismo utilizando para ello sus propios instrumentos.

«La pompa abierta o secreta, y la necesidad de una seguridad espiritual absoluta, en modo alguno evidente (...) son el reflejo de la impotencia y de la inseguridad real, el lamento, que trata de sofocarse a sí mismo con la positividad, de quien ni contribuye a la reproducción real de la vida ni participa correctamente en la reproducción real de ésta, sino que sólo, en cuanto tercera persona, alaba y vende el instrumento de dominio a los dominadores, el espíritu objetivizado en método» (GS 5, 23)

Adorno ve recogida en la fenomenología de Husserl la idea de los antagonismos de la existencia actual. De ahí que lo considere un «historiógrafo inconsciente, pero fiel, de la autoalienación del pensamiento» y su teoría, un sismógrafo histórico⁶⁴. Éste será el momento de verdad que encuentra en el idealismo: el ser la imagen de una situación de depotenciación y de dominio a la que se ven sometidos los individuos en una realidad social que se le presenta como totalidad antagónica. En este sentido, la fenomenología representa el esfuerzo por «hacer transparente la realidad en la que viven los hombres en condición de una realidad invariante y no dependiente de ellos» (GS 5, 35). Pero, al mismo tiempo, en la medida que se lamenta ante esta situación y ansía recuperar el dominio perdido sobre lo real, también es índice de falsedad. El absolutismo lógico

⁶⁴ Horkheimer había resaltado la importancia esta idea del joven Adorno cuando, en una carta dirigida a éste en 1936, escribe: «el hecho de que usted quiera destruir el sujeto trascendental de Husserl a través de la prueba inmanente de su pertenencia a la existencia del cuerpo (*Leib*), nos ha sorprendido mucho a todos. Si esta intención llegara a cumplirse, entonces habrá proporcionado al materialismo un gran servicio» (*ibid.*, p. 215).

refleja ambas cosas: la reflexión sobre los peligros del sujeto idealista y, al mismo tiempo, el intento de superar la tiranía de la subjetivización universal, oponiéndole el recurso a lo absolutamente distinto e irreductible. Sin embargo, ya Adorno había insistido en que

«justamente en aquella actividad en la que el individuo cree poseerse más firmemente, la actividad *libre* del pensamiento, no se pertenece a sí mismo, sino que depende de una instancia que Husserl absolutiza, pero que en un posterior análisis se desvela como la de la sociedad y su relación con la *naturaleza*. Por tanto, la autonomía y el aislamiento del individuo es tan aparente (...) como, al contrario, aquel relativismo que apela al individuo aparente para escapar de todo deber y todo compromiso con relación al conocimiento» (GS 20.1, 90)

La filosofía de Husserl logra poner de manifiesto en sus categorías una representación de la cosificación y del dominio que se da en la realidad y a la que se encuentran sometidos tanto el objeto como el sujeto. Ella insiste en que «el proceso vital y real de la sociedad no es un proceso que sociológicamente se introduce de contrabando en la filosofía, sino el mismo núcleo del contenido lógico» (GS 5, 34). Éste es el momento de mayor realismo que Adorno encuentra en la teoría del objeto husserliana para una liquidación inmanente del idealismo. Por eso, escribe, «la lógica enajenada de toda realidad le opone su nulidad real» (GS 5, 96)⁶⁵. Se desprende de aquí su interés por mostrar la mediación que existe entre las categorías lógicas de la filosofía idealista y la realidad sociohistórica que se encuentra coagulada en ellas. En otras palabras, su

⁶⁵ Benjamin elogia en una carta el deseo llevado a cabo en el trabajo de Adorno por desarrollar una crítica social de la lógica como un «proyecto nuevo y apasionante» (Cfr. Th. W. Adorno/W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, op. cit., p. 185).

esfuerzo por indicar la relación mutua entre el pensamiento de la subjetividad y de la identidad, con el sistema social. Pues ve ahí la posibilidad de definir el idealismo como «la verdad en su no-verdad»:

«el hecho de que la conciencia asuma una forma monológica y que al individuo le parezca más inmediato y más certero el saber de sí mismo que el de todos los demás, es la verdadera apariencia de un mundo falso en el que los hombres son recíprocamente inciertos y extraños, y en el que cada cual se encuentra sólo en relación inmediata con sus intereses particulares, en los que se realiza al mismo tiempo leyes universales y necesarias» (GS 5, 235).

Aún sin pretenderlo, la fenomenología da cuenta del momento de falsedad (que también denuncia el materialismo) en la separación entre génesis y validez. Pues «la génesis misma, y con ella la condición de posibilidad de todo sentido, incluido el lógico-formal, se da en la historia real, en la sociedad, como la instancia verdaderamente objetiva del pensamiento puro» (GS 20.1, 93). El momento positivo de Husserl consiste en haber «arrancado la síntesis y la historia a la cosa petrificada e, incluso, la forma abstracta del juicio». Y al hacerlo, según Adorno, manifiesta las contradicciones inmanentes al proyecto fenomenológico, para, finalmente, conducir las hasta el lugar en el que quedan revocadas. Por eso, representa el deseo materialista de sacar a luz las condiciones ocultas que permanecen cosificadas para, como había expresado Marx, «tocarles la propia melodía y hacerlas bailar». En el reconocimiento de la nulidad del sistema idealista, del carácter aporético de sus conceptos y, junto a ello, del momento de verdad que representa en su contenido social, ve el verdadero mérito de la filosofía de Husserl, y el lugar desde el que es posible interpretar una auténtica liquidación

materialista del idealismo:

«lo específico de la fenomenología es que persevera en la cosificación y en la idea de propiedad, ante una situación dialéctica de sus propios conceptos, que muestra esas categorías básicas del pensamiento burgués – finas envolturas de las de la propia sociedad burguesa, – presas de contradicciones irresolubles y desesperantes» (GS 20.1, 86).

La alternativa o correctivo que Adorno propone a la fenomenología de Husserl será la dialéctica y una orientación materialista que parta de lo que llama una «constelación de factores» distinta a la reducción entre sujeto y objeto del conocimiento. Pues no comprende la dialéctica «como un mero proceder del espíritu, a través del cuál se sustrae de la conexión con su objeto (...) ni tampoco como una concepción del mundo en cuyos esquemas se habría de pensar la realidad»⁶⁶, sino como el esfuerzo de la razón por reflexionar sobre sí misma a partir de la experiencia crítica del objeto. El pensamiento dialéctico es entendido como metacrítica y como conciencia de la mediación de lo que se presenta como inmediato. Esta idea determina desde el principio la crítica a una teoría que no reconoce en sí misma sus mediaciones. El principio de crítica inmanente se opone al método comprendido como «una forma de proceder del espíritu que puede utilizarse de forma general y segura, porque ha sido despojado de la relación con la cosa, con el objeto de conocimiento» (GS 5, 19). Ser conscientes de las mediaciones y sacarlas a la luz supone, finalmente, la indicación fundamental de un proceder crítico inmanente. Idea que será uno de los hilos conductores que recorrerán la obra completa de Adorno.

⁶⁶ *Drei Studien zu Hegel*, en: GS 5, 258.

* * *

Este capítulo ha tratado de atender a los trabajos que Adorno elabora entre los años veinte y treinta para ver el modo en el que se va fraguando la construcción específica de su materialismo. En estos trabajos de juventud se muestran algunos elementos fundamentales que van a determinar sus contribuciones a los problemas epistemológicos y estéticos, y el desarrollo materialista de su dialéctica negativa. Una idea que pondrá de manifiesto cuando, con motivo de la reedición de su libro sobre Kierkegaard en 1962, escribe a Bloch señalándole el papel central que habían jugado sus primeras obras en la evolución de su filosofía:

«muchas de las cosas que escribí en mi juventud tienen el carácter de anticipación onírica, y sólo a partir de cierto momento de conmoción, que podría haber coincidido con el comienzo del Tercer Reich, me convencí de que hice bien en hacer lo que hice. Como la mayoría de los llamados niños prodigios, soy un hombre que ha madurado muy tarde y, aún hoy, tengo la sensación de que aquello para lo que realmente estoy aquí está por hacer» (GS 1, 384).

En esa carta destacaba la continuidad de sus primeros ensayos con el resto de su obra. Esos trabajos a los que se refiere (y que incluyen sus textos de promoción académica como la tesis sobre Kierkegaard, su primer discurso como *Privatdozent* en la Universidad de Frankfurt titulado «La actualidad de la filosofía» y sus artículos sobre la fenomenología de Husserl), exponen algunos de los rasgos más importantes de su comprensión negativa y materialista de la dialéctica que surgen como consecuencia de su análisis de la actualidad de la filosofía; un análisis que arroja la intención de recuperar el

proyecto ilustrado-marxista a través del establecimiento de un modelo diferente de teoría y de praxis. Si en su obra existe una tarea constante por abandonar cualquier comprensión del materialismo como una teoría general o como una mera concepción del mundo, ya en sus primeros trabajos se esboza una concepción de la filosofía materialista que, con modulaciones, continuará manteniendo a lo largo de todo su pensamiento.

La primera parte de este capítulo se ha centrado en el interés que para él representó la filosofía antiacademicista de Kierkegaard, tema de su *Habilitationschrift* junto a Tillich. Kierkegaard expone una teoría estética articulada sobre la primacía de lo subjetivo, con la que pretende distanciarse del formalismo estético y, en última instancia, superar el idealismo hegeliano. Insiste, a ojos de Adorno, en una subjetividad abstracta que busca el refugio en su interioridad como vía de escape ante la descomposición y de cosificación exterior que la acosa. Adorno comparte el rechazo de la ontología dialéctica y admira la elaboración que lleva a cabo de un concepto de filosofía distinto, en el que convergen teoría del conocimiento y estética. Y es que en la «construcción» de la función de lo estético del filósofo danés, descubre un contenido filosófico concreto que excede el nivel de filosofía del arte y que, además, como he insistido, supondrá una cuestión fundamental que atravesará su concepción materialista del conocimiento y de la experiencia: la teoría del sujeto. En sus textos juveniles plantea una formulación diferente a la relación sujeto-objeto de la filosofía tradicional (tanto en su dimensión epistemológica, como en su forma sociohistórica), que comprende como «nudos históricos». Y esa formulación se plasma en su trabajo de habilitación.

No obstante, a pesar de que de la obra de Kierkegaard se desprende el deseo de superar el idealismo hegeliano con sus propios recursos, esto - según Adorno - no se alcanza, ya que termina por repetir los mismos puntos de partida idealistas de los que

surge. Ello se debe a que en él persiste un componente idealista cuando comprende la subjetividad como *intérieure*. El sistema idealista basado en la imagen del sujeto constituido en sí mismo y formador de la objetividad, revela desde su origen un carácter antinómico que Adorno considera «irresoluble en el marco de la gran filosofía» y que, finalmente, dinamita los presupuestos del idealismo. Su interpretación en estos textos juveniles de lo que posteriormente denominará el «mito de la subjetividad constitutiva», y que aparece aquí en la figura de la «interioridad sin objeto», puede ser considerada como ejemplo temprano de lo que va a significar su crítica materialista al idealismo. Y es que esta defensa de la interioridad supone, realmente, la abolición de su función crítica y la desaparición del verdadero potencial de resistencia ante lo objetivo amenazante. Esta es una de las cuestiones centrales sobre las que he incidido en este capítulo. Pues en la crítica a Kierkegaard es posible encontrar las bases que van a determinar la crítica inmanente que Adorno quiere proporcionar al ejercicio de liquidación del idealismo: mostrar la imposibilidad de su realización como consecuencia de sus propios presupuestos. Esta idea, como se verá, constituye la mayor objeción al idealismo que ejerza su filosofía materialista. El ejercicio de crítica materialista e inmanente partirá de la búsqueda de las aporías en el interior del sistema idealista. Es decir, en sus propias categorías lógico-gnoseológicas, con el fin de identificar en ellas las contradicciones que conducen a su propia revocación.

El giro hacia el materialismo que se va dibujando en estos primeros textos se desprende del análisis que realiza de la actualidad filosófica y de la referencialidad histórica y social que imprime a su pensamiento. Por ello, la segunda parte de este capítulo ha tratado de explicar cómo la propuesta materialista integra las consecuencias que se derivan de comprender la crisis del idealismo como *factum* histórico-filosófico. Y,

si bien en *Kierkegaard* se anticipa la respuesta que da a la filosofía de la conciencia como el rescate de una metacrítica materialista de la teoría del conocimiento que reflexiona sobre sí misma y sobre sus componentes, será en la conferencia titulada *La actualidad de la filosofía* donde esta idea cristaliza a la luz del análisis de las distintas respuestas filosóficas contemporáneas ante el fracaso del proyecto moderno de totalidad y sentido.

En sus primeros textos, Adorno trata de poner de relieve el pensamiento materialista como alternativa a las distintas representaciones filosóficas que surgen ante este fracaso. Como se ha insistido, la «crisis del idealismo» plantea la imposibilidad de seguir manteniendo una concepción de la filosofía que crea poder aprehender, a partir de sí misma, la totalidad de lo real. Y se ha pretendido destacar, además, su decepción ante un panorama intelectual incapacitado para elaborar respuestas adecuadas a la crisis de la época, decepción que le conduce a exigir una revisión crítica del obrar filosófico que parta del deseo de recuperar los «impulsos originarios» de la tradición ilustrada. El abandono de un ideal de pensamiento comprendido como teoría justificadora de la racionalidad de lo real exige no sólo la pregunta acerca de las formas correctas para comprender la crisis de la modernidad, de la racionalidad y de la experiencia, sino que, además, cuestiona las formas que orientan el obrar filosófico, tras la imposibilidad de seguir apelando a los grandes sistemas de sentido y de totalidad.

En esta revisión de la contemporaneidad de la filosofía, he tratado de poner de relieve los momentos de continuidad y de divergencia que aparecen entre los programas de Adorno y de Horkheimer (quien ese mismo año había sido elegido director del Instituto de Investigación Social). En la conferencia que Horkheimer pronuncia con motivo de este nombramiento, se encuentran las bases de un programa entendido como teoría crítica de lo social, de orientación materialista e interdisciplinar, que pretende

analizar las causas de la crisis de la cultura y de la sociedad burguesa, atendiendo a la explicación de sus raíces sociohistóricas. Y, para ello, el modelo interpretativo será la imbricación dialéctica entre filosofía e investigación social, entre «teoría filosófica y praxis científica». Si bien aquí se atiende a los momentos de divergencia en las posiciones que Horkheimer y Adorno mantienen en sus conferencias, y que en parte se refieren a la actitud escéptica que adopta este último ante la posibilidad de llevar a cabo una idea de investigación filosófica anclada en las ciencias sociales, este capítulo ha incidido sobre todo en los momentos de continuidad. Es decir, en el abandono del paradigma de fundamentación totalizador y armonizante del idealismo, en la denuncia de la parálisis que detectan en la filosofía académica de su época, y en la idea de una articulación distinta de la relación entre filosofía y ciencia orientada a la recuperación del proyecto emancipador ilustrado. Cuestiones que, finalmente, convergerán en la elaboración de una teoría materialista que se desprende de sus respectivas conferencias y que se afianzará a lo largo de los años.

En el caso de Adorno, la tarea que atribuye al materialismo es la de hacer frente al cuestionamiento de las formas tradicionales de fundamentación del conocimiento, mostrándose, en su lugar, como interpretación de los fragmentos de lo real. La pregunta por la actualidad de la filosofía pretende, pues, abrir la discusión en torno a la posibilidad de una forma de conocimiento y de praxis distintas a partir de la relación entre materialismo y filosofía interpretativa. Una relación que se ha tratado de clarificar atendiendo a un doble momento de afinidad entre ambos. De un lado, en la tarea interpretativa que asigna a la filosofía observa una *afinidad teórica* con el conocimiento materialista entendido como el desvelamiento de la parálisis y la cosificación de lo real, a partir de la construcción de ideas en constelaciones. De otro, comprueba una *afinidad*

práctica en el «gesto transformador del juego del enigma», esto es, en la interpretación de la realidad y en la construcción de su figura enigmática que acaban por remitir a su transformación y superación. En mi opinión, en esta confluencia entre los motivos teóricos y prácticos que encuentra en la interpretación materialista es posible ver la forma en la que, desde este momento, Adorno desarrolla su comprensión de la imbricación entre crítica al conocimiento y crítica social. Pues se trata de poner de manifiesto una forma de teoría como «lógica dialéctica de lo no-idéntico» que emprenda como tarea la interpretación, tanto de la realidad con la que se enfrenta, como de sus propios materiales, para, como he señalado, leer la historia que permanece coagulada en el trabajo conceptual. La teoría se convierte, pues, en crítica del pensamiento identificante y también a la realidad que éste deforma.

En la tercera parte de este capítulo se ha querido señalar cómo la idea de crítica al conocimiento como crítica social, y viceversa, (que constituirá el fundamento de su *Dialéctica negativa*), se halla *in nuce* en su trabajo sobre Kierkegaard, algo que se expresará con mayor claridad en el diálogo que, desde los años veinte, mantiene con la fenomenología de Husserl. Un diálogo que se inicia con su tesis doctoral en la que quiere dar cuenta de la contradicción interna a la filosofía husserliana entre los componentes idealistas y realistas de su teoría del objeto; y que retomará durante los años treinta cuando, en su estancia en Oxford, elabora una serie de trabajos que conformarán su *Metacrítica de la teoría del conocimiento* y que entenderá como un ejemplo dialéctico de lógica materialista. A lo largo del capítulo se ha tratado la evolución que tiene lugar dentro de su pensamiento en su discusión con Husserl y, lo que a nuestro juicio es más importante, de las consecuencias que conlleva para la construcción de sus tesis materialistas. Pues, como se ha indicado, se puede observar un abandono progresivo del

componente idealista de la filosofía trascendental de su mentor Cornelius, que da lugar a un tipo distinto de interpretación que se articula sobre la experiencia filosófica de la modernidad.

La correspondencia de la época con Horkheimer y Benjamin revela el profundo interés del joven Adorno por valorar el impulso antimetafísico de la fenomenología de Husserl, que ve en su consigna de «ir a las cosas mismas» y en su pretendido rescate del momento de objetividad cercenado por la filosofía de la conciencia. Pero ese rescate, sin embargo, lo considera frustrado, pues, lejos de hacer estallar de forma definitiva el sistema idealista, acaba por repetir idénticas posiciones subjetivistas. Ve en la idea de «intuición categorial» y en «la tensión entre los componentes idealistas y realistas» del proyecto fenomenológico (cuando éste pretende conciliar el deseo de atender a las cosas mismas con el análisis idealista de la conciencia), el momento antinómico de la filosofía husserliana. De igual forma, la *Metakritik* presta atención a las dificultades que se dan en la teoría de la lógica pura y, en concreto, en la idea de fundamentación de la objetividad. Pues, cuando Husserl pretende alejarse del relativismo (otorgando a las entidades lógicas una «realidad» más allá del pensamiento), cae en la paradoja de un absolutismo lógico que, al mismo tiempo, sólo se concibe en medio de la conciencia. La teoría de la lógica pura acaba, así, por reproducir la voluntad totalitaria y reduccionista de la filosofía idealista, por cometer lo que, a su juicio, supone un error fundamental: olvidar el momento necesario de mediación que tiene lugar en la teoría del conocimiento. Por eso, la alternativa a la reducción fenomenológica será una interpretación materialista de la dialéctica capaz de tomar conciencia del carácter mediado de lo real y de la experiencia filosófica.

La categoría de «mediación», que entiende como motor del pensamiento dialéctico,

se convierte en momento fundamental en su filosofía para comprender su tratamiento crítico del pensamiento de la identidad y de la *prima philosophia*. Pues, como ha sido subrayado, la dialéctica como «conciencia consecuente de la mediación» no sólo significa rechazar los intentos de alcanzar un conocimiento inmediato del en-sí de la realidad, sino también cualquier tendencia a capitular en «lo primero». En ambos casos, Adorno ve una renuncia a interpretar la realidad y, en última instancia, también a transformarla. A esto se opone su concepción materialista y dialéctica de la filosofía que tratamos de presentar, pues insiste en la conciencia del momento de irreductibilidad y de mediación que se da en la experiencia concreta del conocimiento. La relación entre sujeto y objeto será inmanente y material, no basada en la identidad o la trascendencia, lo que significa que el objeto se encuentra mediado por el sujeto, y el sujeto lo está de una forma más radical y diferente por el objeto. Cumplir con las expectativas del proyecto fenomenológico de alcanzar un fundamento objetivo para la verdad no pasa, pues, por aislar éste del momento subjetivo, sino por reconocer su contenido real. Se trata de hacer que la teoría descubra el momento de mediación de lo que se presenta como inmediato.

Y aquí residen, en mi opinión, los rasgos críticos de su dialéctica materialista frente a la subjetividad hipostasiada del idealismo y a la falsa objetividad del positivismo. Pues en el deseo de una determinación pura de la lógica permanece oculto un contenido concreto, que consiste en representar los «antagonismos de la existencia actual». Es decir, la imagen de una situación de depotenciación y de dominio al que se ven sometidos los individuos ante una realidad social que se le presenta como totalitaria. Las categorías de Husserl ponen de manifiesto una representación de la cosificación y del dominio que se da en la realidad y a la que se encuentran sometidos tanto el objeto como el sujeto. En ello consiste su momento de verdad. Por eso, considera la filosofía de Husserl como un

«sismógrafo histórico» de la alienación del pensamiento. Para él, aún sin pretenderlo, la fenomenología da cuenta del momento de no-verdad que denuncia el materialismo en la separación entre génesis y validez y, por eso, manifiesta sus contradicciones, y las conduce hasta el abismo en el que quedan revocadas. Por último, el mérito fundamental que atribuye a Husserl es haber mostrado el carácter aporético de los conceptos del sistema idealista y, además, del momento de verdad que representa en su contenido social. Pues ve en ello un ejercicio de auténtica liquidación materialista del idealismo.

Considera que la filosofía de Husserl ayuda a mostrar las categorías del idealismo como una mezcla de historia y naturaleza. Y en la teoría del conocimiento que él representa se anuncia la fetichización del ente que se difunde sobre la conciencia paralelamente al desencadenamiento de las fuerzas productivas. También en este sentido, asegura, las entidades de Husserl aparecen como «segunda naturaleza».

«La asunción y el análisis de la cosificación por parte de una filosofía que declara sus propósitos meramente descriptivos y hostiles a la especulación, conduce a que la historia manifieste como su *hallazgo* principal (...) Sólo necesitaría franquear la puerta abierta para encontrar que la historicidad interna que intuyera no es una historia simplemente interna» (GS 5, 219).

En este capítulo he tratado de poner de relieve las bases sobre las que Adorno va construyendo su materialismo a partir de la toma de conciencia del carácter dialéctico del conocimiento y de la realidad. Comprender la interpretación materialista como tarea de la filosofía significa, primero, abandonar la identificación entre lo real y la *ratio* autónoma y, después, mostrar la relación que existe entre la absolutización idealista de la razón y la experiencia de «sufrimiento» y de dominio sobre lo particular. La tarea que el joven

Adorno asigna al pensamiento materialista será la de leer en las figuras fragmentadas de la realidad su contenido sociohistórico. Pues, como dirá años más tarde, sólo en luz que surge de los fenómenos fragmentados, se encuentra la esperanza que aún puede encender la chispa de la filosofía⁶⁷.

⁶⁷ Th. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. 1965-66, en: NaS 13, 186.

CAPÍTULO SEGUNDO

HACIA UNA FILOSOFÍA MATERIALISTA: LA IDEA DE *NATURGESCHICHTE* EN EL DIÁLOGO CON HEIDEGGER, LUKÁCS Y BENJAMIN

Los primeros textos de Adorno, que constituyen un diálogo con las obras Kierkegaard y de Husserl, dibujan un modo de entender la dialéctica materialista que hace frente a una situación concreta de crisis sociohistórica y filosófica. En ellos se va forjando un concepto específico de materialismo como interpretación que emerge de las ruinas y los fragmentos en los que se manifiesta la modernidad. «Lógica de la descomposición» y «crítica inmanente» serán sus características principales. Pues, como se tratará de mostrar ahora, la insistencia por desvelar la apariencia de pseudonaturalidad y de irreversibilidad de lo que se presenta como real, puede ser considerado un aspecto determinante en la construcción de su materialismo y, también, el lugar en el que mejor se expresa su dimensión crítica y transformadora. Una dimensión que trata de leer en la realidad el resultado de una imbricación dialéctica de historia y naturaleza.

Mostrar la falsa apariencia de lo que se presenta como pseudonatural, descifrar su parálisis, y poner al descubierto la imbricación dialéctica que tiene lugar en los fragmentos de lo real entre naturaleza e historia serán algunas de las tareas que asigna a la interpretación materialista. Y si en *La actualidad de la filosofía* reivindicaba un planteamiento distinto de la relación entre ambas que no necesita un «asidero artificial»,

de ontologizar la historia como totalidad, ésta será desarrollada con mayor concreción como trataré de mostrar a través del concepto de «historia natural» o *Naturgeschichte*. Desde su lectura de Lukács pero, sobre todo, a través de Benjamin, el concepto de *Naturgeschichte* se convierte en canon de la interpretación histórico-filosófica que pondrá el acento en la relación entre historia y naturaleza a partir de las nociones de «transitoriedad» y «alegoría». Y, precisamente por ello, constituye también en un concepto clave para entender la orientación materialista de su filosofía.

1. El programa de una idea de *Naturgeschichte*.

Adorno pronuncia la conferencia titulada «La idea de historia natural»⁶⁸ en el Congreso de la Sociedad Kantiana, celebrado en Frankfurt en 1932. En su exposición parte de la separación tradicional en la filosofía de la historia entre la naturaleza entendida como «ser dado de antemano» y la historia como esfera de lo nuevo. Se refiere a la comprensión mítica y ontológica de lo natural como *Naturverfassung*, como orden o conjunto de principios generales, que «ha estado ahí desde siempre, lo que sustenta a la historia humana y aparece en ella como ser dado de antemano, dispuesto inexorablemente» (GS 1, 346). A ello se opone la idea de lo histórico como el ámbito del cambio, en el que «aparece lo cualitativamente nuevo, un movimiento que no se

⁶⁸ *Die Idee der Naturgeschichte*, en: GS 1, 345-365. Como sucediera con su conferencia inaugural, este discurso no sale a la luz hasta la publicación de sus obras completas en 1973. No obstante, una parte de la bibliografía especializada ha tenido en cuenta la relevancia de este trabajo para el desarrollo de su filosofía, como por ejemplo, F. Grenz, «*Die Idee der Naturgeschichte. Zu einem frühen, unbekanntem Text Adornos*», en: A. Hübner/ Menne (eds.), *Natur und Geschichte. X. Kongress für Philosophie. Kiel 8.-19. Oktober 1972*, Hamburg, 1973; U. Müller, *Erkenntnistheorie und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Frankfurt a.M., Athenäum, 1988; y M. Weigelt, *Adorno: Denken zwischen Natur und Utopie*, Aachen, Schaker, 1999.

desarrolla en la pura identidad y en la reproducción de lo que siempre estuvo allí, sino en el que sobreviene lo nuevo» (GS 1, 346). El propósito del texto es ofrecer un «correctivo dialéctico» tanto a los planteamientos idealistas que separan el ser histórico del ser natural, como a los de ontologías - como la heideggeriana - que resuelven la tensión a través de un concepto de historicidad y que acaba por disolver la dimensión propiamente histórica⁶⁹. Frente a ambos, señala,

«se ha de insistir en que debe superarse la división entre el mundo natural y el espiritual, o entre el ser natural y el histórico (una escisión habitual desde el idealismo subjetivista), para sustituirla por un planteamiento que haga efectiva la unidad concreta de naturaleza e historia. Pero ha de tratarse de una unidad concreta, que no se rija por la oposición entre lo posible y lo real, sino que proceda a partir de las determinaciones del mismo ser real» (GS 1, 354).

Piensa que existe un momento de verdad en la separación tradicional entre naturaleza e historia, pues da cuenta de la degradación efectiva que se da en ambas cuando los procesos sociales, históricamente producidos, se presentan como pseudonaturales, inevitables e ineludibles. Sin embargo, esta separación se torna falsa cuando justifica el ocultamiento del carácter natural de lo histórico. Por eso, la idea de *Naturgeschichte* exige un cambio de perspectiva en la metodología de la filosofía de la historia, y una relación distinta entre ontología e historia. De este modo, podría

⁶⁹ El concepto de «historia natural» se elabora desde diferentes perspectivas a lo largo de la obra de Adorno. En *Dialéctica negativa* será utilizado para poner de manifiesto la permanencia en el hechizo de la ley natural del concepto de historia hegeliano. En el artículo «Historia natural del teatro» (en *Musikalische Schriften I-III*) pone en práctica el método de la historia natural para analizar la conversión de la música en mercancía a través del juego y la contraposición de los elementos de «lo arcaico» y «lo moderno». Finalmente, será en Teoría estética donde adquiera una dimensión estética a partir del concepto de «Belleza natural» (*Naturschöne*), al aludir a la vinculación entre naturaleza e historia que se expresa en el concepto de historia natural.

disolverse el concepto ontológico de naturaleza y, lo que es más importante, la correspondiente apariencia mítica de lo social. Y la forma que propone de llevarlo a cabo será a través de un proceso de «historización de lo ontológico» en el que, de un lado, se abandone la concepción del ser natural como repetición mítica y, de otro, se muestren los peligros de la ontologización de la historia como ámbito de lo nuevo.

Pretende, pues, «re-transformar, en sentido inverso, la historia concreta en naturaleza dialéctica» (GS 1, 355). Esto significa insistir nuevamente en la mediación que existe entre ambos momentos, justo allí donde se presentan como antinómicos. Pues el ser histórico se convierte en natural donde más histórico pretende mostrarse, y lo natural se transforma en histórico cuando más persiste en sí mismo como esfera mítica. El problema al que apunta esta idea y que supone, como trato de señalar, uno de los objetivos a los que se dirige el componente materialista de la filosofía adorniana, es el de la *interpretación* de lo que en apariencia se presenta como permanente y eterno para revocar su carácter mítico, y mostrarlo como históricamente devenido. Aquí aparece, por vez primera, la función crítica que ejerce la idea de *Naturgeschichte* en su pensamiento materialista. Pues si, por un lado, esta idea le sirve en su renuncia a la definición mítica de la naturaleza como ámbito de la necesidad; por otro, le ayuda a indagar las causas que han determinado la comprensión de la historia como proceso irreversible o, en otras palabras, como «segunda naturaleza». Por eso, comprende la mediación material entre naturaleza e historia como modelo que oriente el comportamiento interpretativo en la filosofía. Esto explica la importancia que él mismo atribuye a las ideas aportadas en su conferencia, pues las entiende como una «contribución programática» a ciertos elementos de la dialéctica materialista. Éste es, como pretendo destacar, el punto de partida de la idea de historia natural y, también, la premisa fundamental de su programa materialista.

2. La historia natural como correctivo materialista de la ontología heideggeriana.

Adorno contribuye con su conferencia a las discusiones sobre historicismo y ontología que se desarrollaban en el seno de la Universidad de Frankfurt a principio de los años treinta⁷⁰. En ellas se toma como punto de partida el análisis del papel representado por las ontologías modernas (en especial la heideggeriana) tras el derrumbe del sistema idealista, tratando de insistir en las diferencias entre la comprensión de la historia por parte de la fenomenología y del materialismo histórico. «La ontología y la filosofía del ser», se lee en *La actualidad de la filosofía*, «son modos de reacción, junto a otros más toscos, en los que la conciencia espera salir de este enredo» (GS 1, 327). La intención del planteamiento ontológico de la fenomenología, tras Husserl, es superar la posición subjetivista en la filosofía y la disolución de las determinaciones del ser en determinaciones del pensamiento que ésta había llevado cabo⁷¹. Y aquí reside, según Adorno, el componente crítico de la filosofía heideggeriana frente la supremacía subjetiva del idealismo⁷². Pues cree que su «antisubjetivismo», que interpreta además

⁷⁰ La llamada «discusión de Frankfurt» hace referencia a los debates llevados a cabo dentro del círculo de intelectuales del que formaba parte Horkheimer, Tillich, Pollock, Mannheim, Riezler y Löwenthal. En el mismo congreso, Horkheimer presenta el artículo «Historia y psicología», en el que reconstruye el desarrollo del concepto burgués de historia desde Maquiavelo hasta Hegel, prestando especial atención a sus elementos regresivos (Cfr. *Geschichte und Psychologie*, en: HGS 3, 48-69). Algunos intérpretes como Wiggershaus, han visto en el texto de Adorno una respuesta a la conferencia que, años antes, había pronunciado Heidegger con el título *Philosophische Antropologie und Metaphysik des Dasein* (Cfr. R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München, Hanser, 1986, p. 112).

⁷¹ Cfr. I. Römer, *Das Zeidenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Heidelberg/London/NY, Springer, 2010.

⁷² Verá en Heidegger el impulso «de no tenerse que conformar con el veredicto kantiano sobre el saber absoluto» frente a los límites de la posibilidad del conocimiento. Un impulso original por expresar lo inexpresable (GS 6, 114). En su trabajo sobre Heidegger y Adorno, Tietz insiste en la crítica al sujeto idealista como momento común a ambos autores (Cfr. U. Tietz, *Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Synthesis und die Kopula*, Wien, Passagen, 2003). Para un acercamiento detallado a la relación entre las filosofías de Adorno y Heidegger puede consultarse los dos estudios clásicos de H. Mörchen, *Macht und Herrschaft im*

como base crítica frente a la ideología, lo acerca a las tesis materialistas. Continuará defendiendo esta idea años después cuando asegura que «la tesis de la superioridad del ser sobre la conciencia (...) que mantiene la ontología fundamental y la filosofía heideggeriana es compartida con el materialismo dialéctico»⁷³. Lo que reconoce en ella es el intento de corrección de la dualidad historia/naturaleza y, por tanto, la apertura de la posibilidad de hablar de un proyecto del ser entendido como historicidad, pues

«en lugar de la pregunta por las ideas objetivas y por el ser objetivo, en Heidegger, al menos en los escritos que hasta ahora ha publicado, aparece el ser subjetivo. La exigencia de una ontología material se reduce al ámbito de la subjetividad, buscando en sus profundidades aquello que es incapaz de encontrar en la abierta plenitud de la realidad» (GS 1, 329).

A diferencia de la fenomenología material de Scheler, a quien Adorno hace responsable de haber elaborado un concepto de verdad suprahistórico perteneciente a una esfera separada de la realidad, en Heidegger el ser es histórico, y la historia se determina como una estructura ontológica fundamental: es el proyecto del ser como *historicidad*. La pregunta ontológica por el ser se articula en un doble sentido: como pregunta por el

Denken von Heidegger und Adorno, Stuttgart, 1980 y *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, 1981. Junto al trabajo de Tietz, es interesante para ver el momento de continuidad entre ambos en los trabajos de: O. Garbrecht, *Rationalitätskritik der Moderne: Adorno und Heidegger*, München, Utz, 2002; y U. Guzzoni, «Der lange und gewaltlose Blick auf den Gegenstand», en: A. Raffelt (ed.), *Martin Heidegger weiterdenken*, München/Zürich, Schnell u. Steiner, 1990, pp. 65-88).

⁷³ *Ontologie und Dialektik, op. cit.*, p. 197. Mörchen no ve en la lectura de Adorno un pleno rechazo de la teoría heideggeriana, sino un cambio de perspectiva que incorpora los resultados de la historia natural a la reorientación ontológica de la historicidad (Cfr. H. Mörchen, *Adorno und Heidegger*, op. cit., p. 143). En la misma línea de interpretación se encuentra Bubner cuando escribe: «especialmente desde la publicación de los escritos tempranos de Adorno se hizo cada vez más obvio que estaba más cerca de su oponente Heidegger de lo que a él le gustaba. El rescate de lo no-idéntico, que es constantemente presionado por el sistema identificador, muestra extensos paralelismo con el concepto heideggeriano de ser» (R. Bubner, «Adornos Negative Dialektik», en: L. Friedeburg y J. Habermas (eds.) *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983 p. 36).

ser mismo y como pregunta por el *sentido* del ser⁷⁴. En ella aparece, aunque de forma velada, el factor subjetivo. Es en este punto en el que se separa de la ontología fundamental, pues cree que en lugar de resolver la tensión entre naturaleza e historia, la incrementa cuando ésta queda transfigurada en un concepto ontológico cerrado. Y, si bien reconoce la existencia del fenómeno de lo histórico, éste queda frustrado al darle una determinación ontológica. Por eso, interpreta el concepto heideggeriano de «historicidad» como una des-historización de la historia⁷⁵. Cuando se entiende como una estructura del ser, esto es, como una esfera sobretemporal, la contingencia histórica desaparece. Finalmente, la reconciliación naturaleza-historia en Heidegger sólo es aparente, pues adolece precisamente de lo que quería rescatar: el momento de la historia.

«Heidegger sólo supo eludir la segunda gran amenaza de la fenomenología ontológica, la representada por el historicismo, ontologizando el tiempo y presentándolo como constituyente de la esencia hombre. El esfuerzo de la fenomenología material de buscar lo eterno en el ser humano se disuelve paradójicamente: lo único eterno que queda es la temporalidad» (GS 1, 330)

Si bien mantiene el objetivo de superar la antítesis idealista entre historia y ser,

⁷⁴ Comprende ésta como un intento de renovación de la pregunta kantiana por la «cosa en sí» (GS 1, 347). A este respecto, Navigante insiste en la interpretación que ambos autores hacen del giro copernicano en Kant, pues, «mientras para Adorno consiste en la reflexión de la razón sobre sí misma, para Heidegger está relacionado con la modalidad ontológica de conocimiento que Kant habría logrado intuir en la conformación de su *metaphysica generalis*, pero que no habría desplegado por el papel reduccionista que jugaba en la época la matemática como exigencia metodológica» (A. Navigante, «Exigencia histórica y dignidad ontológica. La crítica de Adorno a la «historicidad» heideggeriana en *La idea de historia natural*», *Herramienta, Coloquio internacional Teoría Crítica y marxismo occidental*, 2003). Por otro lado, Schweppenhäuser ve en el texto un «tránsito en equilibrio entre la inmanencia y la trascendencia» (G. Schweppenhäuser, *Emanzipationstheorie und Ideologiekritik. Zur praktischen Philosophie und kritischen Theorie*, Cuxhaven, Junghans, 1990, p.52).

⁷⁵ «La ambivalencia de la doctrina del ser, que trata sobre lo existente pero, al mismo tiempo, lo ontologiza (...) determina su relación con la historia. Su transposición en el existencial de la historicidad extrae el aguijón de lo histórico y amplía la pretensión en toda *prima philosophia* de una doctrina de lo invariable» (NaS, 7, 323).

fracasa cuando ontologiza lo histórico y olvida lo que llama el «problema de la contingencia». Heidegger, afirma, sólo llega a determinaciones generales y vacías, por lo que adopta una posición formalista y tautológica insuficiente para comprender el significado concreto de lo histórico, que termina reducida a una estructura ontológica, a una clase de *qualitas occulta*⁷⁶.

«El intento del pensamiento neo-ontológico de ajustarse a la imposibilidad de dominar lo empírico ha procedido siempre de acuerdo al mismo esquema: cuando determinados elementos no encajan en las determinaciones conceptuales y cuando no se pueden clarificar, pues permanecen en su puro estar ahí, entonces convierte este rasgo de los fenómenos en un concepto general y le confiere dignidad ontológica» (GS 1, 351).

Destaca que la tesis idealista de la identidad entre sujeto-objeto se cuele bajo el concepto de «historicidad» como totalidad del acontecer histórico, o como una objetualidad de clase superior, por lo que termina por repetir aquello que precisamente trataba de evitar, su cosificación. De forma idéntica al idealismo, que anhela disolver lo real en la conciencia, también Heidegger hace lo propio con el Ser, ya que tanto éste como la absoluta objetividad, «no es nada más que la subjetividad escondida en sí misma, es decir, el pensamiento puro»⁷⁷. Si bien la atención al momento del «aparecer» suponía para Adorno un correctivo contra el idealismo, que lo reducía al pensamiento, lo cierto es que al hacerlo también olvida la necesaria mediación subjetiva. Se evade del momento de síntesis necesario para el conocimiento, omite el impulso subjetivo y el momento de

⁷⁶ NaS, 13, 177.

⁷⁷ NaS, 7, 85.

facticidad sobre el que opera la síntesis, con lo que también elimina los medios conceptuales y reflexivos para enfrentarse a la tradición filosófica. Por eso, lo que promete la filosofía heideggeriana, más allá del enfoque idealista, sigue siendo latentemente idealista. Algo que se radicaliza en dos de sus momentos principales: la idea de totalidad estructuradora de las particularidades contenidas en ellas, y la prioridad del proyecto y la posibilidad frente a la realidad. Como escribe: «el ser heideggeriano, casi indiscernible del espíritu, no es menos represivo que éste; sólo menos transparente que él cuyo principio era la transparencia» (GS 6, 105-106).

Por eso, si el mérito del planteamiento ontológico había consistido en elaborar radicalmente el entrelazamiento entre naturaleza e historia, Adorno cree necesario «purificar este proyecto de la idea de totalidad abarcadora y criticar, desde la realidad, la separación de posibilidad y realidad» (GS 1, 354), algo que ve posible a través de una idea de historia natural planteada como una reorientación ontológica de la filosofía de la historia⁷⁸.

«Si la cuestión acerca de la relación entre naturaleza e historia ha de tomarse en serio, sólo hay posibilidad de responder a ella si se logra comprender el ser histórico en su extrema determinación histórica, allí dónde es más histórico, como un ser natural, o comprender la naturaleza como un ser histórico allí donde parece aferrarse más profundamente a sí misma. Éste será el significado dialéctico de la idea de

⁷⁸ En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia* de 1957 insiste en reflexionar sobre la historia tomando conciencia de que «en la medida que lo hacemos y dirigimos un momento de mediación conceptual frente a la facticidad histórica, no actuamos desde el concepto de historia *en abstracto*, sino que las reflexiones se corresponderán en mayor medida a la historia cuanto más nosotros abogemos por lo histórico efectivo. Pero, lo que ocurre en esta filosofía bajo el nombre de historicidad, historicismo o concepción ontológica-existencial de la historia, es que (...) se anula finalmente el concepto de historia a causa de su sobretensión. Con esta concepción de la historia, ésta y las transformaciones en el tiempo acaban convertidas en invariantes». La transcripción a máquina de esta lección pertenece al material aún no publicado del autor, y se encuentra en el Theodor W. Adorno - Archiv de Frankfurt, bajo la signatura (Vo 1912).

historia natural» (GS 1, 354-355).

Reformular el concepto de historia significa, por tanto, abandonar su comprensión como una estructura racional y sustancial, para mostrar sus continuas irregularidades. Pues, frente a la historicidad heideggeriana, la interpretación materialista de la relación naturaleza-historia se basa en la recuperación del momento de temporalidad, de transitoriedad y de proceso. Por eso, la idea de una «historia natural» no es la construcción de una tercera figura intermedia junto a los conceptos de historia y de naturaleza, sino una indicación en la que ambos aparecen como opuestos dialécticos dirigidos a su mutua desmitificación, con el fin de superar tanto su habitual antítesis, como también la hipóstasis filosófica del ser y la historia en sentido ontológico. Esta idea, que será una constante en su pensamiento, será destacada en adelante.

3. Metamorfosis de lo histórico paralizado en naturaleza: Lukács y el concepto de «segunda naturaleza».

Los antecedentes de la formulación adorniana de los conceptos de «historia natural» y «segunda naturaleza» se encuentran en la filosofía de Lukács, aunque no en *Historia y conciencia de clase*, sino en la teoría estética y la crítica cultural de *Teoría de la novela*⁷⁹. Si bien Adorno concibe como problemáticas las formas de pensamiento estético que se desarrollan en esta obra, resalta su aportación para una filosofía de la historia basada en el fenómeno de la cosificación como expresión de la decadencia y el

⁷⁹ Para un estudio de la evolución del concepto de «segunda naturaleza», véase: G. Schmid Noerr, «Ein nicht-naturalistischer Begriff zweiter Natur», en: M. Lutz-Bachmann y G. Schmid Noerr, *Die Unnatürlichkeit der Natur. Über die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen*, Frankfurt a.M., Nexus, 1991.

derrumbe del proceso sociocultural⁸⁰.

En el prólogo a la reedición de *Teoría de la novela* de 1963, que le sirve para matizar algunas de las cuestiones sostenidas con anterioridad, Lukács define el propósito de su obra como el intento de «aplicar a los problemas estéticos, de forma concreta, los resultados de la filosofía hegeliana»⁸¹, resultados entre los se encuentra la historización de las categorías estéticas. Frente a las versiones naturalistas del siglo XX, insiste en la imbricación que media entre las categorías históricas y las estéticas, pues en ellas se detectan «las fallas y los abismos que se dan en cada situación histórica concreta, que no pueden ni han de estar recubiertos por artificios de composición». Con esta indicación, analiza las diferencias que ve entre la epopeya y la novela, formas de la gran literatura épica, valiéndose del concepto hegeliano de «totalidad». Tanto la epopeya como la novela representan dos estados distintos del proceso civilizador, ya sea al mostrar «un todo acabado y cerrado o, por el contrario, un estado problemático de ruptura». Si bien en la estructura de la epopeya ve un ejemplo de la totalidad armónica que se da en el mundo clásico entre lo exterior y la interioridad del hombre, la forma de la novela es el producto de «nuevos datos históricos y filosóficos». Pues representa la desintegración de la totalidad que tiene lugar en el mundo moderno. En el «universo de las formas de la novela», escribe, «se ha introducido la incoherencia estructural del mundo», un mundo de ruinas (*Trümmerwelt*) que pierde su carácter de criatura.

«Un mundo cuya omnipotencia sólo se sustrae a lo más íntimo del alma, que está presente en compleja multiplicidad. Su legalidad, tanto en el ser como en el devenir,

⁸⁰ NaS, 13, 173. Un estudio sobre la relación entre arte y filosofía de la historia en ambos autores se encuentra en: D. Kliche, «Kunst gegen Verdinglichung. Berührungspunkte im Gegensatz von Adorno und Lukács», en: B. Lindner y M. Lüdke, (eds.), *Materialen zur ästhetischen Theorie. Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980.

⁸¹ G. Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Darmstadt, Luchterhand, 1965, p. 10.

se vuelve necesariamente evidente para el sujeto que conoce, pero que, pese a toda legalidad, no se ofrece ni como sentido para el sujeto que persigue un fin, ni como material sensible para el que actúa. Es una *segunda naturaleza* y, como la primera, sólo puede ser definida como el conjunto de necesidades conocidas pero ajenas al sentido y, por lo tanto, imposibles de comprender y de reconocer en su sustancia real»⁸².

Esta distinción lukácsiana entre «mundo pleno de sentido» y «mundo de la convención» será destacada de manera especial por Adorno, pues expresa el deseo *históriconatural* de disolver la apariencia mítica de la realidad como ahistórica. Como se ha insistido anteriormente, con la idea de *Naturgeschichte* no sólo pretende poner de manifiesto el momento de mediación como correctivo dialéctico a la separación tradicional entre el ser histórico y el ser natural. Sino que, además, con ella describe la forma cosificada de la realidad histórica cuando se presenta como naturaleza. El fenómeno de la desintegración cultural y social, que impide su directa comprensión por parte de los individuos, convierte a los objetos históricos en signos paralizados e irrevocables. Y, por eso, ve en las categorías de la filosofía temprana de Lukács el intento de poner al descubierto la metamorfosis de lo histórico, en cuanto lo que ya ha sido, en naturaleza:

«la *segunda naturaleza* de las figuras humanas no tiene sustancialidad lírica (...) Esa naturaleza no es muda o ajena al sentido como la primera. Es, más bien, un complejo de sentido paralizado y enajenado que ya no despierta la interioridad. Es un *calvario de interioridades corrompidas*. Sólo podrá despertar mediante el acto metafísico de una resurrección de lo anímico que lo creó o lo mantuvo en su existencia anterior o

⁸² G. Lukács, *Theorie des Romans*, op.cit, p. 60.

supuesta, pero nunca podrá ser vivido por otra interioridad»⁸³.

Sin embargo, con ello Adorno no pretende presentar lo histórico como totalidad plena de sentido. Concebir la historia como *Naturgeschichte* no significa la construcción de una nueva metafísica de lo histórico, sino, al contrario, la exigencia de un cambio de perspectiva en la forma de interpretarla. De esta manera, el problema de la interpretación vuelve a constituir una clave en la determinación materialista y dialéctica de su filosofía, tal como se ha venido insistiendo desde el principio de esta investigación. Trata de poner de manifiesto el verdadero carácter procesual y devenido de lo que se presenta como eterno. La idea de historia natural, que en adelante será comprendida como canon de interpretación materialista, pretende poner al descubierto las causas por las que se atribuye a lo histórico el carácter de «pseudonaturalidad» (*Naturwüchsigkeit*)⁸⁴. Pero, al mismo tiempo, insiste en la posibilidad de disolver la apariencia de la «segunda naturaleza» por medio de la dinamización y el *despertar* de lo histórico mismo.

Por eso, rechaza la solución lukácsiana de ver la historia como el movimiento de recuperación de la totalidad perdida. Lo que se puede leer en este rechazo es, en última instancia, la crítica a la concepción hegeliana de la historia que tiene presencia en las tesis de Lukács. Esto es, la idea de una historia que avanza, integrando sus antagonismos, hacia una identificación entre realidad y racionalidad. Ésta, al describir el proceso histórico como una «totalidad superior» repite, en términos metafísicos, las

⁸³ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁴ Una interpretación similar se encuentra en los trabajos de J.P. Arnason, *Zwischen Natur und Gesellschaft. Studien zu einer kritischen Theorie des Subjekt*, Frankfurt a.M./Köln, Europäische Verlagsanst, 1976; V. Vidal Mayor, «Begriff der Aufklärung als Naturgeschichte» en: K. Broese, A. Hütig, O. Immel y R. Reschke, *Vernunft der Aufklärung. Aufklärung der Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 2006; y R. Wiggershaus, «Antagonische Gesellschaft und Naturverhältnis. Zur Rolle der Natur in Horkheimers und Adornos Gesellschaftskritik»: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 3, (1996), pp. 5-27.

consecuencias del mundo alienado. Finalmente, Adorno recurre a la filosofía de Benjamin y a su visión de una historia que se ha desprendido del mito del progreso, para ofrecer categorías distintas que convierten el problema de la historia natural en un objeto de interpretación filosófica. Pues en ella, como se tratará de mostrar a continuación, historia y naturaleza aparecen formando parte de una constelación dialéctica que, en su mutua complementación, ayudan a la desmitificación materialista de la realidad⁸⁵.

4. El *Trauerspiel* de Benjamin: historia y naturaleza como tránsito

4.1. El rescate del fenómeno

En 1925 Benjamin presenta *El origen del drama barroco alemán* con la pretensión de habilitarse en la Universidad de Frankfurt⁸⁶. Si bien el trabajo es rechazado y no se publica hasta varios años después, sus tesis desempeñan un papel relevante en el proceso de elaboración de la teoría materialista adorniana⁸⁷. Esto se puede observar tanto en su habilitación sobre Kierkegaard, como en sus conferencias de los años treinta, obras que, como se ha venido subrayando hasta el momento, esbozan las principales líneas de su

⁸⁵ Aguilera interpreta el paso de *La actualidad de la filosofía* a la formulación de la idea de *Naturgeschichte* como «salto decisivo (...) entre la descomposición y una lógica de la descomposición, entre la aparición filosófica del inconsciente freudiano y su elaboración filosófica, algo a lo que no es ajeno el elemento de autocrítica que contiene *Actualidad de la Filosofía*» (A. Aguilera, «El primer proyecto filosófico de Th. W. Adorno»: *Anales del Seminario de Metafísica*, 30, 1996, p. 130).

⁸⁶ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, en: BGS, I-1, 1980. Véase también: B. Lindner, «Habilitationssakte Benjamin», en: *Walter Benjamin im Kontext*, Königstein, Athenäum, 1985.

⁸⁷ Esto no significa defender una disolución de las tesis del primero en las del segundo, planteamiento que se desprende de algunos textos de la literatura secundaria como, por ejemplo, el de la conocida obra Buck-Morss. En alguna ocasión, Benjamin se quejaría de la utilización que hace Adorno de sus ideas «sin haber hecho suficiente referencia a la autoría original de los mismos» (W. Benjamin, *Briefe*, vol. IV, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1966, p. 128 y p. 156). También Scholem expresó su malestar ante lo que consideraba un «sublime plagio» del *Trauerspiel* (W. Benjamin y G. Scholem, *Briefwechsel, 1933-1944*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980, p.109).

dialéctica negativa. Además, el *Trauerspiel* será el tema de su primer seminario como *Privatdozent* en el semestre de verano de 1932. En todos estos trabajos persiste la voluntad de rescatar, junto a su valor estético o literario, el contenido histórico y filosófico del *Trauerspiel*. Y este contenido se convertirá, como veremos, en su modelo de interpretación filosófica concretado en una teoría materialista de la experiencia.

En el extenso prólogo del *Trauerspiel* titulado «Prefacio crítico-epistemológico», Benjamin no sólo expone el método utilizado en sus investigaciones sobre el drama barroco sino que, además, articula algunas de las premisas más importantes de su filosofía. Entre ellas destaca la distinción entre «conocimiento» y «verdad», y la concepción del método expositivo de la filosofía frente a los rasgos comunicativos e instrumentales del lenguaje⁸⁸. Comprende el conocimiento como una forma de relación intencional entre el sujeto y las cosas, en el que los fenómenos son subsumidos bajo leyes conceptuales y acaban por perder su particularidad concreta. Por el contrario, la verdad representa un «estado no intencional del ser», imposible de ser poseído por el sujeto y en el que las ideas se exponen a sí mismas. Por eso, ve en las «ideas» el auténtico objeto del discurso filosófico, cuya misión comprende como el rescate del contenido de verdad que reside en el fenómeno⁸⁹. La tarea de la filosofía consiste, pues, en restaurar la unidad originaria de las ideas y la fuerza «nominativa» de las palabras, pues éste es el lugar en el que la verdad es representada sin intencionalidad.

El «rescate del fenómeno» como tarea del pensar filosófico, con el que se distancia del sistema idealista tradicional, basado en la relación integradora del objeto por el

⁸⁸ Tiedemann entiende el programa del *Trauerspiel* como «la construcción antiidealista del mundo inteligible» (R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, p. 23).

⁸⁹ Un trabajo reciente sobre la doctrina benjaminiana de las ideas y su influencia en Adorno se encuentra en: R. Soldani, *Walter Benjamins Ideenlehre*, Freiburg i.B, Tesis inédita, 2005.

sujeto, acerca a Benjamin a las premisas fundamentales de la fenomenología de Husserl⁹⁰. Pues éste entendía como el ejercicio de la *epoché* el abandono de la «actitud teórica» propia de las ciencias particulares que impedía el acceso a las cosas en sí mismas, frente al cual reivindicaba para la filosofía una «actitud natural» como forma de experiencia originaria. En el caso de Benjamin, se trata de una concepción distinta del conocimiento basada en una teoría de la «experiencia objetiva», en la que los fenómenos no se encuentran reducidos a las determinaciones subjetivas ni tampoco integrados en una totalidad, sino que forman «constelaciones» en las que conservan su singularidad y autonomía⁹¹. Ambos coinciden, de este modo, en apelar a una desintegración del falso carácter unitario de los conceptos y a un rescate de los fenómenos a partir de la configuración de ideas. Sin embargo, pese a que el *Trauerspiel* parte de presupuestos fenomenológicos, lo hace para distanciarse críticamente de los métodos de Husserl. Pues, si bien en éste el proceso de conocimiento se entiende como fenómeno de la conciencia y la intencionalidad como actos del yo dirigidos a los objetos, en el caso de Benjamin, la atención se dirige al «peso específico de lo concreto». Y es esto lo que le distingue, en opinión de Adorno, no sólo de la fenomenología husserliana, sino del resto de filosofías de su tiempo contrarias al sistema idealista.

El ejemplo del *Trauerspiel* le sirve a Benjamin para explicar la relación constelativa que existe entre concepto e idea. Pues, al no ser resultado de englobar los dramas en un elemento común a todos, sólo puede ser comprendido como idea, no como concepto ni como género literario. Pretende, así, rescatar su significado originario y sus momentos

⁹⁰ En su introducción a la edición de obra completa de Benjamin, Adorno insiste en ver la continuidad de éste con la fenomenología en «el procedimiento de definir las esencias mediante el análisis objetivo de los significados, acudiendo al lenguaje y no estableciendo arbitrariamente los términos» (Th.W.Adorno, *Einleitung zu Benjamins Schriften*, en: GS 11, 571).

⁹¹ Por eso comprende las ideas como «madres fáusticas», pues «así como a la madre sólo se la ve comenzar a vivir cuando el círculo de sus hijos, al sentir su proximidad, se cierra sobre ella, igualmente las ideas sólo cobran vida cuando se juntan los extremos a su alrededor» (BGS, I-1, 215).

específicos frente a la tragedia clásica, evitando las degeneraciones que ha sufrido por parte de la crítica contemporánea. Entre estos momentos destaca la presencia de un concepto de historia y de temporalidad que caracteriza a los dramas barrocos como dramas de la inmanencia. Y, como quiero mostrar, esta idea del *Trauerspiel* como «imagen abreviada del mundo» será el elemento a partir del cual se puede analizar la influencia de la filosofía benjaminiana sobre el concepto de *Naturgeschichte* desde una perspectiva materialista y dialéctica. Pues, como Adorno escribe años después:

«todo el pensamiento [de Benjamin] se podría caracterizar como histórico-natural. Le atraían los componentes petrificados, congelados y obsoletos de la cultura, todo lo que en ella se despojaba de la vitalidad amable y familiar, igual que el fósil o la planta de herbario atraen al coleccionista» (GS 10.1, 243).

Pero, además, es necesario subrayar el papel de correctivo que ejerce esta idea benjaminiana sobre el exceso de idealismo que Adorno había diagnosticado en las tesis de *Teoría de la novela* de Lukács. Éste había mostrado la transformación del ser histórico en natural cuando el mundo social se presenta como extraño y enajenado al sentido. Las cosas se convierten en signos de la interioridad y, finalmente, lo nuevo histórico deviene «segunda naturaleza», inexorable en un sentido mítico. Sin embargo, la posibilidad de un pensar histórico-natural depende no sólo de abolir las interpretaciones ontológicas y metafísicas de la historia, sino también la comprensión mítica de la naturaleza. Se trata de disolver la concepción del ser natural como *horror* mítico, como ámbito de invariabilidad y de repetición, de «librarnos del carácter estático de los elementos míticos si queremos llegar a una imagen concreta de la historia natural» (GS 1, 364). Por eso, finalmente, escribe Adorno: «si Lukács hace que lo histórico, en cuanto ha sido, se

vuelva a transformar en naturaleza, con Benjamin se da la otra cara del fenómeno: es la misma naturaleza la que se presenta como naturaleza transitoria, como historia» (GS 1, 358). Se trata, por tanto, de insistir en cómo Benjamin abre la posibilidad de una rehistorización dialéctica del concepto mítico del ser-natural, a través de la mirada *alegórica* y la atención sobre sus momentos de caducidad y transitoriedad, para, en última instancia, mostrar la influencia que tendrán estas ideas sobre la propia concepción materialista de la historia y de la filosofía en Adorno.

4.2. La mirada alegórica sobre la historia

La «alegoría» representa uno de los conceptos más importantes del *Origen del drama barroco alemán*⁹². A diferencia de su comprensión distorsionada en la estética clásica y romántica como técnica de reproducción de imágenes, Benjamin pretende desarrollar una interpretación de lo alegórico como forma estilística por excelencia del Barroco. De este modo, trata de recuperar un concepto de alegoría no empobrecido que ponga de relieve la importancia de la temporalidad y la finitud, tal como expresa en el siguiente párrafo:

«bajo la categoría decisiva de *tiempo*, cuya introducción en el campo de la semiótica

⁹² Este interés seguirá siendo constante en sus escritos de madurez, como las *Tesis sobre filosofía de la historia* o el libro de los *Pasajes*. Sobre esto, Scholem escribe: «le interesaba salvar el honor filosófico de una categoría determinante de la tragedia y el mundo barroco en general, a saber, la categoría de alegoría, cuya vida oculta no ha sido evocada por nadie de una forma tan conmovedora como lo hace Benjamin en esta obra (...) Aquello que aparentemente es representado como imitación o continuación de la tragedia clásica nacida en el mundo del mito encontraba en el *Trauerspiel* un paradigma contrario, determinado por distintas estructuras espirituales» (G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 1983, p.22). Para una introducción a la alegoría como concepto clave en estos trabajos, véase: J. Naeher, *Walter Benjamins Allegorie: Begriff als Modell. Zur Konstitution philosophischer Literaturwissenschaft*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977; y B. Lindner, «Allegorie», en: M. Opitz, y E. Wizisla (eds.), *Benjamins Begriffe*, 2 vols., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000.

constituye el gran descubrimiento de los pensadores románticos, es posible definir y formular la relación entre el símbolo y la alegoría. Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la decadencia, el rostro transformado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, la alegoría abre ante los ojos del espectador la *facies hippocratica* de la historia como paisaje primitivo petrificado. Todo lo que la historia tiene desde el principio de intempestivo, de doloroso y fallido se plasma en un rostro. O mejor, en una calavera» (BGS I.1, 342-343)⁹³.

En un pequeño texto titulado *Trauerspiel und Tragedie*, Benjamin había explicado la distinción entre la tragedia antigua y el drama barroco como «el paso de la conciencia mítica a la histórica»⁹⁴. De esta forma, mientras que a la representación simbólica le corresponde un ideal de eternidad, a la alegórica, una rehabilitación de lo histórico. Por eso, si el tema de la tragedia antigua era el mito, el del *Trauerspiel* será la historia. Su protagonista ya no es el sujeto heroico, sino el soberano que ha de hacer frente a un destino catastrófico e ineludible que se abre ante él como expresión del derrumbe del mundo medieval. La contradicción a la que se enfrenta entre «la impotencia y la depravación de su persona, y la convicción del poder sagrado de su papel», representa alegóricamente el sentimiento barroco sobre la existencia humana y sobre la idea de un acontecer histórico que se entiende como caída inevitable. Por eso, comprende el *Trauerspiel* como alegoría, y la historia como su contenido concreto. En él se abre una experiencia distinta de la temporalidad basada en lo momentáneo de la naturaleza que se muestra y desaparece. Pero, también, en el «tiempo desgarrado» que provoca el lamento por la pérdida de sentido, pues, como escribe, «las alegorías son, en el reino del

⁹³ Adorno utiliza la misma expresión en su ensayo sobre Kafka cuando interpreta los carteles de las fábricas que aparecen en las novelas americanas del autor como «la extirpación del tráfico y del cambio, cuyo semblante hipócrita perpetúa» (*Aufzeichnungen zu Kafka*, en: GS 10, 223).

⁹⁴ «Trauerspiel und Tragödie», en: BGS, II.1, 133-134.

pensamiento, lo que las ruinas en el reino de las cosas» (BGS I-1, 354)⁹⁵.

Benjamin trata de recuperar de los dramaturgos barrocos un uso específico de la alegoría para oponerla al modo simbólico de representación, basada en una relación de eternidad entre forma y contenido. A diferencia de la representación simbólica, la alegoría en el *Trauerspiel* quiebra esta relación armónica y presenta, en su lugar, a la naturaleza y a la historia de una forma distinta, como ruina y desmoronamiento. «Sobre la máscara de la naturaleza está escrita la palabra *historia* en la escritura cifrada del tránsito», apunta Benjamin. Y si aquí la *transitoriedad* (*Vergänglichkeit*) se entiende como momento que diferencia la perspectiva alegórica de la simbólica, para Adorno se convierte en una categoría fundamental para comprender los momentos de mediación que detecta entre la imagen lukácsiana del «calvario» como expresión de lo histórico paralizado en naturaleza, y la benjaminiana de una naturaleza marcada por la catástrofe y la destrucción. Pues «lo transitorio» es el lugar donde se expresa en mayor medida la relación dialéctica entre historia y naturaleza. Bajo la mirada alegórica desaparece la imagen de la naturaleza como representación armónica y repetitiva de lo real, y se convierte en «tránsito eterno», es decir, en histórica y discontinua. La naturaleza porta en sí el momento de lo histórico y, de forma similar, aquello que aparece bajo la forma de segunda naturaleza, ese «mundo de las convenciones», se rebela como histórico y transitorio. De esta forma, aquí quedan expuestas las bases sobre las que Adorno construye su programa; a saber, la interpretación dialéctica de los signos concretos de la

⁹⁵ En el ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* comprende el lamento de la naturaleza como consecuencia de su enmudecimiento, esto es, de la pérdida del poder nominal de la palabra humana para corresponder al «lenguaje mudo de las cosas». Como contrapartida, la alegoría y la metáfora barrocas reivindican el componente expresivo de las palabras. Pues, escribe, «reducido a escombros, el lenguaje en sus pedazos ha dejado de servir como simple medio de comunicación y, como objeto recién nacido, adquiere una dignidad igual a la de los dioses, los ríos, las virtudes y otras formas naturales análogas transfiguradas en analogía» (*Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, en: BGS II.1, 383).

historia como naturaleza, y los rasgos aparentemente míticos de lo natural como historia. Esto, que luego llamaré «la transmutación de la metafísica en historia» (NaS 13, 181)⁹⁶, su secularización, va a constituir en adelante un momento específico en la determinación materialista de su dialéctica negativa, e implica una ruptura con la interpretación habitual del ser mítico.

4.3. El seminario sobre el *Trauerspiel*

En el seminario dedicado al *Trauerspiel* que imparte en la Universidad de Frankfurt a comienzos de los años treinta, Adorno discute alguno de los temas principales de la filosofía benjaminiana, como las nociones de «intención» y «verdad», la relevancia de lo fragmentario o, muy especialmente, el concepto de «imagen mítica»⁹⁷. Ya en su habilitación había hecho alusión al trabajo de Benjamin sobre *Las afinidades electivas* de Goethe y a la relación ahí expuesta entre mito y verdad. En su sentido originario, el mito no sólo expresaba el destino ciego que se cierne sobre lo nuevo y que lo reduce a lo siempre-igual, sino también la posibilidad de resistir a esta reducción. La filosofía platónica representa, sin embargo, el momento en el que la dinámica histórica es ocultada y sustituida por una concepción estática de lo mítico: «el momento en el que la conciencia ha sucumbido a la tentación del idealismo, y el espíritu, desterrado del mundo y enajenado de la historia, se convierte en algo absoluto al precio de la vida» (GS 1, 363).

⁹⁶ Esta figura ayuda a comprender su concepto de «experiencia metafísica». Pues, como se verá en adelante, *Dialéctica negativa* concluye atendiendo a la vinculación entre materialismo y metafísica, ya que «un pensamiento de tal índole es solidario con la metafísica en el mismo momento de su desplome» (GS 6, 400). El carácter metafísico del materialismo se centra en lo «fragmentario» y «desarticulado» como categorías de la inmanencia, pues «únicamente lo individuado indisolublemente nos permite esperar la promesa de felicidad, mientras que el mundo que la niega se caracteriza por la universalidad dominante» (6, 366).

⁹⁷ La transcripción del seminario está publicada con el título: *Adornos Seminar von Sommersemester 1932 über Benjamins Ursprungs des deutschen Trauerspiels*, en: *Frankfurter Adorno Blätter*, IV, op. cit., pp. 52-77.

Frente a esta concepción platónica, Adorno verá en el concepto benjaminiano de «imagen mítica» un modelo materialista de rehistorización de lo mítico⁹⁸. Pues la noción de «imagen» designa, según su acepción corriente, una forma en la que el tiempo se detiene, pero, a la vez, su determinación como dialéctica pone de manifiesto un desarrollo constante.

El ejemplo de Cronos es utilizado en el seminario para ilustrar el significado de este concepto. En él aparecen ensambladas las figuras de lo permanente y lo temporal, pues es el dios del tiempo y de la siembra, de la semilla que se entierra en la profundidad de la tierra para engendrar una nueva vida. Esta imagen del «círculo natural», que expresa la vinculación entre lo antiguo y lo nuevo, representa también el modelo revitalizado del mito que pretendemos destacar en esta lectura. Las imágenes míticas no se entienden como «divinidades mágicas de la historia», ni tampoco como modelos eternos e invariables. Se trata, por el contrario, de configuraciones dialécticas que se transforman y desaparecen. Esto aleja a Benjamin de otras comprensiones del mito como lo restante del proceso de racionalización (como en Weber) para rescatar en él un significado fundamentalmente crítico, que será el que Adorno pretende hacer suyo. Por «mítica», por tanto, no sólo va a entender la estructura social enajenada y paralizada que aparece definida en Lukács como *Schicksalhaftigkeit*, sino también la misma posibilidad de recuperar eso que no ha sido completamente subsumido y que, por tanto, permite su abolición. En mi opinión, es necesario destacar aquí el hecho de que esta idea muestra la

⁹⁸ Define «la conciliación del mito» como el tema principal de la filosofía benjaminiana (GS 10.1, 244). Sin embargo, será en el concepto de «imagen dialéctica» del libro de los *Pasajes* donde se distanciará de los planteamientos benjaminianos. En una carta a Horkheimer alude a los problemas que encuentra en este trabajo, y señala como el más significativo «la restricción en la formulación de pensamientos teóricos en comparación con el enorme tesoro de citas y extractos. Esto queda explicado en parte por la idea (problemática en mi opinión) que formula explícitamente como «puro montaje». Es decir, como la creación a partir de la yuxtaposición de citas, de manera que la teoría surge sin necesidad de ser insertada como interpretación» (Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, vol. 3, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005).

continuidad de las tesis presentes en el proyecto adorniano de la *Naturgeschichte* con los trabajos preparatorios de la *Dialéctica de la Ilustración*, que elabora junto a Horkheimer; pues, como ambos sostienen en sus discusiones de los años treinta en torno a la dialéctica materialista, en el mito no sólo se encuentra una confirmación del sometimiento del individuo a la naturaleza comprendida como *maná*, sino también, y lo que es más importante, la posibilidad real de su salvación (HGS 12, 461). «La historia contiene en sí la tendencia a convertirse en mítica», apunta Adorno, «mientras que en lo mítico se encuentra contenido la intención del en-sí escindido en dialéctica real»⁹⁹. Este momento representa, en última instancia, el potencial histórico y dialéctico que cifra en el ser mítico-natural. Pues las imágenes míticas son concebidas como históricas allí donde se transforman dialécticamente, y el mundo se vuelve más mítico donde más pretende exponerse como histórico.

4.4. Una lectura micrológica sobre la historia: la lógica del desmoronamiento.

Adorno incorpora en su programa materialista la noción benjaminiana de «alegoría» como categoría de pensamiento, algo que le sirve, como hemos visto, para matizar las posiciones de Lukács. Pues éste termina por mostrar la «segunda naturaleza» como descripción del círculo ciego de la historia, sin tener en cuenta que con ello permanece en el ámbito de lo mítico. Por eso, mientras que él permanece anclado en la terminología idealista al conectar el problema de la falta de sentido con su deseo de restaurar la totalidad perdida, Benjamin dinamiza la «segunda naturaleza» cuando la comprende como *transitoria* y poner de manifiesto los momentos históricos que la

⁹⁹ Adornos Seminar von Sommersemester 1932 über Benjamins Ursprungs des deutschen Trauerspiels, *op.cit.*, p. 56.

determinan. Así, frente a un desciframiento de la modernidad orientada al conocimiento de la totalidad, Benjamin insistirá en la relevancia significativa de lo particular y fragmentario. Con él, Adorno descubre en el lenguaje alegórico la posibilidad de un tipo distinto de experiencia que ahonde en los «signos de la transitoriedad» y que, en última instancia, afecta a la forma de comprender la filosofía misma, tal como aparecía en el prefacio del *Trauerspiel*.

En este prefacio, a la concepción tradicional de la filosofía como sistema, Benjamin oponía el tratado y la exposición, que entiende como «el arte de la interrupción, frente al encadenamiento de la deducción; la tenacidad del tratado frente al gesto del fragmento; la repetición de los motivos, frente al universalismo superficial» (BGS I-1, 212). El pensamiento abandona la pretensión sistemática de reducir lo distinto a sus estructuras para, en su lugar, permanecer en la cosa misma, rodeándola y «tomando aliento» de ella. Pues, «si la filosofía quiere mantenerse fiel a la ley de su forma, en cuanto exposición de la verdad y no en como guía para la adquisición del conocimiento, tiene que dar importancia al ejercicio de esta forma suya y no a su anticipación en el sistema»¹⁰⁰. Y este contenido de la verdad sólo puede ser aprehendido en la inmersión en los detalles. A esta forma de exposición de los fragmentos le corresponde, pues, una «técnica micrológica» de lectura contraria a la deducción sistemática y a la búsqueda de un primer principio. Pues en ella cree posible recuperar una práctica filosófica cuya tarea es la de la redimir aquellos sentidos que han quedado pendientes u olvidados, y que retoman manifestándose en los fenómenos y reclamando su valor de verdad. Sin embargo, como Adorno matizará, el objetivo de Benjamin no era explicar estos fenómenos como partes desintegradas de un todo social, sino referirlos a su singularidad concreta, pues para él «la más mínima célula de realidad equilibraba con su peso el resto del mundo».

¹⁰⁰ Lo que aquí se expresa es lo que posteriormente llamaré «dialéctica en detención».

Adorno asume de Benjamin el interés por un procedimiento micrológico capaz de leer los fenómenos en el instante de su desmoronamiento¹⁰¹: «en el pensamiento radicalmente histórico-natural, todo cuanto es se transforma en ruina y fragmento, en un calvario en el que se encuentra la significación, en el que naturaleza e historia se entrelazan, y la tarea de la interpretación intencional recae en la filosofía de la historia» (GS 1, 360). Esto adelanta lo que años después en *Dialéctica negativa* llame «lógica del desmoronamiento». Es importante destacar aquí el error que supondría comprenderla como un diagnóstico pesimista de la situación de lo real. Se trata, por el contrario, de una toma de conciencia de las nuevas posibilidades que abre la ruina alegórica para rehabilitar la «segunda naturaleza»¹⁰². Por eso, no existe en Adorno, a mi juicio, un lamento por la pérdida de sentido ante la constatación de la experiencia desintegradora de lo moderno (como podría interpretarse en el caso de Lukács), sino más bien el reconocimiento de las múltiples posibilidades que ello conlleva. Desde mi punto de vista, este es un importante matiz para comprender la dimensión utópica y transformadora de su materialismo, pues lo aleja de cualquier actitud de conformismo o pesimismo del que con demasiada frecuencia es acusado.

Así, la mirada benjaminiana sobre la transitoriedad se convierte para él en la base desde la que elabora una teoría de la «experiencia no reducida», distinta tanto del primado idealista del sujeto como del empobrecimiento del objeto por parte de las escuelas positivistas. En esa teoría, lo fragmentario y escindido se convierte en portador

¹⁰¹ En *Notas sobre literatura* afirma: «la mirada micrológica de Benjamin, el inconfundible color de su forma de concreción, es la orientación a lo histórico en un sentido distinto a la *philosophia perennis* (...) Las imágenes benjaminianas no están conectadas a la naturaleza como momentos de una ontología que permanece igual a sí misma, sino en nombre de la muerte y de la transitoriedad como la categoría suprema de la existencia natural a la que progresa la especulación de Benjamin» (GS 11, 275).

¹⁰² Una interpretación similar se encuentra en la obra de P. von Wussow, *Logik der Deutung: Adorno und die Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, p. 80.

de un significado que ya no es expresión subjetiva, sino objetiva, pues procede de las mismas figuras enigmáticas de lo real. Como había señalado en su trabajo sobre Kierkegaard, la alegoría no es simplemente un símbolo, sino una expresión de las fuerzas individuales que persisten al derrumbe. Por eso, si en el *Trauerspiel* la tarea de la filosofía se entiende como el rescate del contenido de verdad de aquello que se cuele por entre las mallas de la red conceptual convencional, Adorno ve en ella – una cuestión que es importante subrayar – los motivos fundamentales de una **dialéctica no espiritual, sino materialista**, basada en la interpretación históriconatural de los fragmentos en los que se muestra la realidad. Como apunta años después:

«la tarea de la filosofía en sentido tradicional es, en la actualidad, fundamentar su transformación frente a este sentido tradicional. Ya no aparece nada como eterno, sino como fracturado por lo transitorio. Allí donde la metafísica de Hegel equipara la vida de lo absoluto con la totalidad de lo transitorio y finito, se soporta, almacena e incrementa el hechizo mítico» (NaS 13, 182).

La mirada alegórica representa, entonces, un complemento importante al concepto de interpretación de la realidad que atiende a sus momentos concretos. Ya en su *lección inaugural* había rechazado la búsqueda de un sentido oculto en lo real¹⁰³; pues los fragmentos han de ser presentados como carentes de intenciones y, sin embargo, también como portadores de un contenido de verdad. Por eso, la idea de *Naturgeschichte* aparece, finalmente, como canon interpretativo y materialista, en la que cada escritura cifrada en

¹⁰³ En el prólogo a su disputa con el positivismo, define la interpretación como «lo contrario a conferir un significado subjetivo por parte del que conoce o actúa socialmente. Tal idea de conferir significado conduce erróneamente a afirmar que tanto el proceso como el orden social son algo inteligible al propio sujeto, intrínseco y conciliado en él, justificado por él» (*Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, en: GS 8, 283).

lo más pequeño se comprende como hilo conductor de significaciones objetivas¹⁰⁴. Ella no sólo propone abrir las figuras enigmáticas de la realidad, sino encontrar en ellas mismas la posibilidad de su transformación. En otras palabras, la interpretación filosófica consiste para Adorno en «transformar la materialidad en alegoría»¹⁰⁵, para descubrir en ella un ensamble histórico-natural que contradiga su pretensión de eternidad y totalidad. La expresión alegórica es caracterizada, de este modo, como forma de escritura enigmática de lo concreto, cuya estructura se asemeja a los jeroglíficos sobre los que se opera siguiendo la lógica interna de los materiales. Por eso, la atención a un filosofar que parte de lo concreto se convierte también en una instrucción metodológica contra la *prima philosophia*.

4.5. Historia y secularización de la melancolía.

Adorno coincide con Benjamin en la afirmación de que cada idea contiene una «imagen abreviada del mundo», pero dará un paso más al entenderla como expresión del deseo de ir más allá de la apariencia de inmediatez y de totalidad¹⁰⁶. Pues la «fortuna de la interpretación» (*Glück der Deutung*) consiste en alcanzar la fuerza de lo que no se deja

¹⁰⁴ Cfr. Nas 13, 181. Müller-Doohm ve un ejercicio de «acercamiento de la interpretación filosófica al contexto de la fundamentación materialista que ya tenía la mirada puesta en una interpretación de lo real y en una transformación práctica como programa de una ciencia de la ilustración» (S. Müller-Doohm, *Adorno. Eine Biographie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, p. 226).

¹⁰⁵ *Adornos Seminar von Sommersemester 1932 über Benjamins Ursprungs des deutschen Trauerspiels*, op.cit., p. 56.

¹⁰⁶ En *Dialéctica negativa* escribe: «sólo una filosofía en forma de fragmento lograría realizar las mónadas que el idealismo diseñó ilusoriamente. Serían imágenes de la totalidad que, como tal, es irrepresentable en lo particular» (GS 6, 39). Se aleja, así, de posiciones como la de Simmel, en la que en lugar de comprender lo concreto en su interpretación específica, se lo convierte en ejemplo de un concepto general demostrado en él mismo. En estos casos, ve cómo la crítica a la pretensión ontológica de totalidad desemboca en otra ontología, que sustituye la identidad absoluta por la de la no-identidad, la del ente. Una crítica al concretismo de Simmel, se encuentra en el pequeño texto *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, incluido en: GS, 11, 556-566.

cegar por la apariencia de lo inmediato (NaS 13, 193). Es importante destacar que esta necesidad de rehabilitar el «ser que es más de lo que es» se convierte en uno de los motivos de su materialismo crítico desde estas primeras obras. El problema de la rehabilitación de lo paralizado constituye, como se ha visto, el postulado principal de la historia natural: la metamorfosis de lo histórico detenido en naturaleza. Pues, al igual que Benjamin buscaba despertar lo transitorio que se oculta en lo petrificado, y también «contemplar lo vivo para que se presente como acontecido, como *prehistórico*» (HGS 10.1, 243), para Adorno la dinamización de la segunda naturaleza hace posible superar su cosificación. Por eso, es la atención a la realidad histórica, que acontece bajo la forma de ruina y escombros, y la búsqueda inmanente de las causas que la han originado, lo que finalmente hace posible su transformación. Este momento de negatividad es el lugar crítico de su filosofía materialista, pues el gesto transformador del enigma (que se da en la confluencia de lo histórico y lo natural) está acompañado, también por el impulso hacia su revocación:

«este programa es constitutivo para una interpretación histórico-filosófica de los signos, o en general, para una filosofía comprendida como interpretación. De ahí que piense que debe verse toda naturaleza, y lo que en ella se instale, como historia. Hegel diría, como un llegado-a-ser, como un ser-mediado. Pero, igualmente, también lo histórico como naturaleza, en la medida que a causa de su propia legalidad violenta permanece en el ciego hechizo del contexto natural» (NaS 13, 179).

Aquí ve, también, los momentos de continuidad que existen entre el concepto de «mirada alegórica» benjaminiana y el de «segunda naturaleza» de Lukács. Pues ambos dan cuenta, de la ruptura entre intención y objeto. Describen, por tanto, un mundo de

objetos que se ha escindido del de las palabras, y que permite comprender la realidad como naturaleza paralizada, y la historia como «paisaje primitivo»:

«bajo la mirada penetrante de la subjetividad (en Lukács) y de la intención permanentemente retenida en el sentimiento del drama (en Benjamin), el mundo paralizado de los objetos se vuelve elocuente. Las cosas, que habían perdido su peso ontológico y que se habían convertido en meros existentes, se transforman y se convierten en signos de la interioridad, en alegóricos»¹⁰⁷.

Sin embargo, la forma de llevar a cabo esta tarea es distinta en ambos autores. *Teoría de la novela* plantea el movimiento de la historia hacia una totalidad cerrada, pues ve en la unidad perdida la causa de la situación de desamparo. Con ello, reemplaza la mitología de la «segunda naturaleza» por unas nuevas, las de totalidad histórica y progreso¹⁰⁸. Frente a esta concepción escatológica de lo histórico, Benjamin insiste en los momentos de discontinuidad que se dan en el interior de la historia cuando no sólo se apela a una naturaleza transitoria, sino también a una historia entendida como ruina y decadencia. Adorno reclama una *radicalización* de los presupuestos benjaminianos, pues «los planteamientos histórico-naturales no son posibles como estructuras generales, sino sólo como interpretación de la historia concreta» (GS 1, 358). Esto no sólo significa ver el ser natural en el momento de su desmoronamiento, sino también oponer a lo histórico total las discontinuidades de la facticidad concreta. De esta importante idea da cuenta

¹⁰⁷ *Adornos Seminar von Sommersemester 1932 über Benjamins Ursprungs des deutschen Trauerspiels, op. cit.*, pp. 54-55. Benjamin es consciente de la importancia que la lectura de la obra de Lukács tuvo en la determinación de su propia filosofía. Así se lo hace saber a Scholem en una carta en la que escribe: «a partir de reflexiones políticas, Lukács pone de manifiesto en su teoría política enunciados que resultan en parte muy familiares, aunque quizás no tan cabalmente como supuse al principio, y que confirman mi propia posición» (Cfr. W. Benjamin, *Briefe*, vol.1, *op. cit.*, p. 350).

¹⁰⁸ En *Dialéctica negativa* escribe: «los tiempos llenos de sentido cuyo retorno anhelaba eran, igualmente, el productor de la cosificación y de una institución tan inhumana como él sólo certificó de las burguesas» (GS 6, 192).

cuando indica: «se ha de partir de que la historia, tal como nos la encontramos, se da como algo absolutamente discontinuo, pero no sólo porque contiene estados de cosas y hechos muy dispares, sino también porque porta disparidades estructurales» (GS 1, 362). De esta forma, la mirada alegórica hace desvanecer el mito de la historia como avance y como progreso, pues le opone la del mundo como «calvario» (*Schädelstätte*) y tránsito eterno.

Para Benjamin, a diferencia del drama religioso que representa el curso de la historia como salvación y redención (*Heilgeschichte*), el *Trauerspiel* abandona el ideal de esperanza en un tiempo final y, en su lugar, pone de manifiesto una ineludible y radical inmanencia. Una inmanencia que aparece, además, como contrapunto de la escatología y de cualquier sentido metafísico de lo histórico, pues, como afirmaba

«no hay una escatología barroca y, por ello mismo, existe un mecanismo que acumula y exalta todo lo originario en la tierra antes de que se someta a su final. El *más allá* es vaciado de todo aquello en lo que sopla el más ligero hálito del mundo, y el Barroco le gana una profusión de cosas que solían sustraerse a cualquier tipo de organización» (BGS I-1, 246).

La historia para Benjamin se comprende, entonces, como catástrofe o «estado de excepción»¹⁰⁹. Es decir, como la irrupción de una serie de acontecimientos desprovistos

¹⁰⁹ En el capítulo dedicado a la teoría de la soberanía, Benjamin invierte la formulación teológico-política de Carl Schmitt según la cual «soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción». En una carta a Schmitt con motivo de la publicación del libro sobre el *Trauerspiel*, expresa la deuda de su trabajo «con su presentación de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII. También debería añadir, que he deducido de sus trabajos posteriores, en concreto de *Dictadura*, una confirmación de mis modos de investigación en la filosofía del arte a partir de los suyos en la filosofía del Estado» (W. Benjamin, *Gesammelte Briefe 1925-1930*, vol. III, *op. cit.*, p. 558). Para un análisis de la relación entre ambos autores, *cfr.*: P. Gebhart (ed.), *Walter Benjamin. Zeitgenosse der Moderne*, Kronberg, Scriptor, 1976, pp. 37-41.

de una continuidad o sentido último¹¹⁰. La apelación lukácsiana a la totalidad histórica se sustituye en el *Trauerspiel* por la radicalidad de lo inmanente, de manera que la esperanza barroca renuncia a cualquier tipo de escatología para aceptar la catástrofe natural como inevitable. De ahí que, como señale Adorno, sea «más miedo que esperanza»¹¹¹. Por eso, su resultado es el sentimiento melancólico, que «emerge de las profundidades mismas del reino creatural» cuando la redención es imposible, algo que Benjamin ve representado en el grabado *Melancolía I* de Durero. En alusión a Kant y Aristóteles, Benjamin destaca la revalorización de la interpretación renacentista-humanista del genio melancólico que se lleva a cabo en los estudios de la llamada Escuela de Warburg¹¹². Como el coleccionista, el melancólico se distancia de los objetos, se resiste a actuar en el mundo, renuncia a combatirlo y se limita a contemplarlo: «igual que la melancolía, Saturno, demonio de la contradicción, confiere al alma pereza y estupidez, pero también por otro lado la fuerza de la inteligencia y la contemplación», escribe (BGS I-1, 327). Por eso, la relación entre temporalidad e historia que se desprende de la mirada melancólica no desemboca en una negatividad absoluta o en un nihilismo paralizante. Pues, como señala Benjamin, «si se admite la posibilidad de redención, dicha posibilidad reside en lo profundo de esta misma fatalidad, y no en el cumplimiento de un plan divino de salvación» (BGS I-1, 260). Aquí ve Adorno un

¹¹⁰ Sobre esto, Aguilera matiza: «no es que Benjamin ataque realmente toda continuidad, al modo del sujeto rebelde o transgresor, quiere establecer la continuidad de lo prometido por lo no cumplido de los vencidos, con algo que no depende de simples intenciones o de moralidad reducida a lo interior. Se trata entonces de dos tipos de continuidades, una la de la vaciedad en el espacio y el tiempo, la otra la de lo que hay en ella» (A. Aguilera, «La historia como interrupción del tiempo»: *Convivium: revista de filosofía*, 19, 1996, p. 186).

¹¹¹ *Adornos Seminar von Sommersemester 1932 über Benjamins Ursprungs des deutschen Trauerspiels*, op. cit., p. 61. Sobre la idea de escatología y su relación con el concepto de «historia natural», véase: T. Schröder, «Eschatologie und Parataxis. Adornos naturgeschichtliches Motiv», *Frankfurter Adorno Blätter*, IV, op. cit., pp.78-93.

¹¹² K. Giehlow, «Dürers Stich Melancolia I und der maximilianische Humanistenkreis», en: *Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst. Beilage der Graphischen Künste*, 26, 1903; y E. Panofsky y F. Saxl, *Dürers Melancolia I. Eine Quellen und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig/Berlin, 1923.

ejercicio secularizador de la melancolía¹¹³, que pretende hacer suyo como momento específico en la construcción de su planeamiento materialista: «una melancolía metafísica que siempre ha acompañado al materialismo en cuanto negación de la metafísica» (PhT, II, 223-224). Ella representa, pues, el impulso de transformar lo real, pues se vincula al deseo de apropiarse del sentido del pasado para orientar el presente. Es, según una expresión benjaminiana, la «espera permanente del milagro» (BGS I-1, 171) y, en última instancia, también el momento utópico que ve en la interpretación alegórica de la *Naturgeschichte*.

«El proceder interpretativo se convierte en la filosofía en la imagen originaria de un proceder del pensamiento utópico», insiste Adorno, «y las filosofías que son fieles al motivo utópico se inclinan siempre hacia la interpretación». La utopía de la redención y la esperanza aparecen como consecuencias de la aspiración materialista a leer alegóricamente los fragmentos de la historia y la naturaleza, pues sólo en sus grietas es posible vislumbrar el instante de su salvación. En la mirada del melancólico se encuentra contenido también el poder de la redención y de la transformación, pues, como había escrito en su *Habilitationschrift*, «la naturaleza y la historia se comunican en la melancolía; a partir de ellas se formula dialécticamente el deseo, cuya ilusión es el reflejo de la esperanza» (GS 2, 180)¹¹⁴. Con Benjamin, ve en las ruinas no sólo los signos de la descomposición y la prueba de la falsedad del progreso histórico como *continuum*, sino también las huellas de la esperanza. Ellas se muestran como historia viviente coagulada. De ahí que la redención se comprenda, de nuevo, como una forma de «despertar». El

¹¹³ Cfr. NaS 13, 188.

¹¹⁴ Si bien en el concepto de *redención* al que apunta la idea de historia natural intervienen otros momentos de mediación (como la tradición crítica de la filosofía ilustrada representada por Nietzsche y Schopenhauer), la influencia del componente mesiánico-benjaminiano se torna evidente en estos primeros textos. Esto explica la frecuente caracterización del materialismo de Adorno como un «materialismo mesiánico» (Cfr. R. Wiggerhaus, *Theodor W. Adorno*, München, Beck, 1987, p. 28 y ss.).

«despertar de lo cifrado», figura que hay que considerar central en la construcción de su materialismo, se entiende ahora como el despertar de la indiferencia que estas ruinas provocan en las distintas teorías del progreso histórico, esas «floreillas pisoteadas en el camino» a las que Hegel se había referido.

El rechazo del concepto de historia hegeliano que pervive, en última instancia, en la filosofía de Lukács, supone distanciarse también de una concepción teleológica y optimista de lo histórico, que oculta la catástrofe bajo el progreso de lo nuevo. Pues al apelar a la totalidad de significado perdida olvida el componente crítico-negativo del concepto de naturaleza que sirve como correctivo a las implicaciones ideológicas ocultas en la noción de progreso histórico. Entre estas implicaciones se encuentra la justificación del sufrimiento¹¹⁵. Sólo la lectura de los antagonismos y de las brechas de la historia puede servir como contrapunto a la pretensión de unidad sistemática, para mostrar en ella la esencia misma del sufrimiento y la injusticia. Por eso, Adorno asume como tarea propiamente materialista el reconocimiento de lo que se ha desmoronado y no ha podido resistir en el proceso histórico con el fin de darle expresión. Pues, «si bien el espíritu no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real, si lo es de irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente» (GS 1, 344)¹¹⁶. Con Benjamin, ve posible configurar los rasgos de una filosofía capaz de redimir aquellos sentidos perdidos para reclamar su momento de verdad.

En el *Trauerspiel* la historia se convierte en texto incompleto, pues en sus ruinas prevalece una escritura que «habla de todo lo que desde el principio tiene la historia de intempestivo, de doloroso y de fallido» (BGS I-1, 434). La consideración de la historia

¹¹⁵ «A la historicidad abstraída a partir de los históricamente existente le es indiferente el dolor, que por su parte tampoco se ha de ontologizar, por la síntesis entre naturaleza e historia» (GS 6, 352)

¹¹⁶ Una idea similar aparece en un artículo de 1928 cuando apunta: «el cambio sólo tiene lugar en las cosas pequeñas. Allí donde la escala es amplia, domina la muerte» (*Schubert*, en: GS 17, 26).

con expresiones como «*facies hippocratica*» o «calavera» realza la coexistencia entre la historia natural y la historia del dolor, entre lo físico mortificado y el mundo en ruinas, consecuencia de la propia condición creatural del hombre. Sin embargo, esto no significa interpretar el sufrimiento como esencia de la historia, sino adoptar como tarea una radicalización de la dialéctica entre lo nuevo y lo siempre igual¹¹⁷. La utopía materialista no sólo ve en las ruinas el lugar en el que la teoría del progreso queda desmentida. Como destacará Adorno, el dolor y el sufrimiento, comprendidos también como formas de desmoramiento, cuestionan la filosofía de la identidad al poner de manifiesto aquello que se resiste a ser identificado. Además, sólo en ellos cree posible fijar una transcendencia o lugar de redención, cuando logre rehabilitar la historia que permanece coagulada en ellas¹¹⁸. «La esperanza que persiste inherente a lo estético», escribe, «es la de la transparencia de las figuras desmoronadas» (GS 2, 187). Pues, como dirá años después, la dialéctica negativa y materialista ha de insistir en sus «objetos endurecidos», para recuperar en ellos sus potencialidades inmanentes que les han sido arrebatadas.

* * *

Este capítulo ha insistido en la importancia de la conferencia de 1932, titulada *La idea de historia natural*. En ella Adorno no sólo continúa con algunas de las ideas expuestas en sus primeros trabajos académicos (aquellos que había dedicado a Kierkegaard, Freud y Husserl), sino que plantea cuestiones desde las que se pueden ganar

¹¹⁷ En *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* define la dialéctica como el intento de ver lo nuevo de lo antiguo, en lugar de lo antiguo de lo nuevo (GS 5, 46).

¹¹⁸ Sobre esto, véase: U. Schwarz, *Rettenende Kritik und antizipierte Utopie. Zum geschichtliche Gehalt ästhetischer Erfahrung in den Theorien von J. Mukarovsky, W. Benjamin und Th. W. Adorno*, München, Fink, 1981.

perspectivas para entender el desarrollo materialista de su dialéctica negativa.

Esta conferencia, que puede considerarse como punto de partida en el desarrollo de su materialismo, se apoya en la idea de historia natural. A lo largo de este capítulo se ha tratado de prestar atención a lo que hemos considerado un doble sentido en el concepto de «historia natural». Por un lado, un sentido crítico-negativo, con el que pretende superar la antinomia entre naturaleza (comprendida como mito o ser dado de antemano) e historia (como esfera de lo nuevo, sostenida en la tradición filosófica y repetida en los proyectos fenomenológicos y neo-ontológicos). Y, por otro, un sentido positivo, es decir, una reorientación de la filosofía de la historia que sustituya la pregunta sobre el ser por la del *ser histórico como natural*.

La conferencia da cuenta de su crítica al historicismo y la ontología que ocupaban un lugar central en la discusión filosófica de los años treinta. Ante la pregunta acerca de lo que se mantiene inmutable en el transcurso histórico y que, al mismo tiempo, produce lo nuevo, la idea de *Naturgeschichte* aparece como un cambio de orientación en el planteamiento ontológico de la filosofía de la historia. Aquí se desarrolla la crítica al concepto heideggeriano de «historicidad», que se encuentra presente desde sus escritos más tempranos, y que continuará en su *Dialéctica negativa* y sus lecciones de los años sesenta. Como se ha indicado, Adorno ve en la «historicidad» un intento de solucionar el conflicto entre la posición ontológica y la historicista que fracasa, pues sólo llega a determinaciones generales e insuficientes para comprender el significado concreto de lo histórico, que queda convertido en una estructura ontológica. La ontologización del tiempo y su conversión en constituyente de la esencia del hombre, reduce, finalmente, la historicidad a un «concepto ahistórico de la historia». Frente a Heidegger, reivindica un cambio de perspectiva en la ontología que parta de la voluntad de ensamblar

dialécticamente historia y naturaleza en la facticidad histórica concreta. Se trata, pues, de comprender el ser histórico como natural allí donde más histórico se presenta, y la naturaleza como histórica donde con más fuerza persiste como natural. *Naturgeschichte* supone una reformulación en el concepto de historia, abandonando su comprensión como estructura racional y sustancial, para mostrar su mediación natural. Y es que, frente a la noción de historicidad heideggeriana, la interpretación materialista de la relación naturaleza-historia se basa en la recuperación del momento de temporalidad, de transitoriedad y de proceso. Desde la perspectiva de una filosofía materialista que se presenta como contraria a la *prima philosophia*, resulta necesario destacar que la idea de una historia natural, lejos de mostrarse como una tercera figura intermedia entre la naturaleza y la historia, aparece como indicación en la que ambas procuran, dialécticamente, su mutua desmitificación. Pues se trata de superar tanto su antítesis habitual, como también la hipóstasis filosófica del ser y de la historia en sentido ontológico. La articulación de estas tesis ha centrado este capítulo.

Como se ha señalado, estas tesis parten de las ideas de Lukács y Benjamin, antecedentes filosóficos de esta problemática. Encuentra en el concepto de «segunda naturaleza» que aparece en *Teoría de la novela*, y en el de «alegoría» del *Trauerspiel*, los elementos en los que cifrar el despertar de lo histórico paralizado en naturaleza. En primer lugar, ve en las categorías de la filosofía temprana de Lukács el intento de elaborar una filosofía de la historia que, consciente de la decadencia y del derrumbe del mundo moderno, denuncia la apariencia de pseudonaturalidad que ha adoptado lo históricamente devenido. La categoría de «segunda naturaleza» pone de manifiesto el aparente carácter de irreversibilidad que cubre la experiencia moderna cosificada, y que, en última instancia, tiene como resultado el olvido de su génesis, la justificación de lo

existente y la abolición de las posibilidades de su transformación. Como he tratado de mostrar, aquí reside su interés por describir la forma cosificada de la realidad histórica cuando ésta se presenta como naturaleza. Pues se trata de la pregunta fundamental que articula su pensamiento materialista acerca de la posibilidad de comprender e interpretar el mundo social que, pese a ser creado históricamente, se nos presenta como ajeno, vacío de sentido, enigmático y eterno.

El problema del «despertar de lo histórico paralizado en naturaleza» constituye para Adorno el postulado central de la historia natural. No obstante, si sigue a Lukács en su descripción de lo histórico devenido en naturaleza, no así en la salida que propone como rescate de la totalidad perdida. Ve en ella una continuación de la idea hegeliana de la historia que avanza hacia una identificación final entre realidad y racionalidad. Al describir el proceso histórico como una «totalidad superior» repite, en términos metafísicos, las consecuencias del mundo alienado. Es importante resaltar cómo va construyendo un concepto específico de materialismo que sea aleja de cualquier forma de determinismo histórico y que toma como punto central en su desarrollo la crítica a la idea de progreso, como se verá en las páginas que siguen. El rechazo del concepto de historia hegeliano que pervive en la filosofía lukácsiana lo distancia, así, de una concepción teleológica y optimista de lo histórico que oculta la catástrofe bajo el progreso de lo nuevo. En este sentido, la *Naturgeschichte* da parte de una relación inmanente entre historia y naturaleza que partir de la idea de transitoriedad y caducidad. Y, para ello, recurre a las categorías de la filosofía benjaminiana, pues ellas convierten, en su opinión, el problema de la historia natural en un objeto de interpretación filosófica. La dimensión escatológica de la historia comprendida en *Teoría de la novela* como totalidad plena de sentido es corregida, pues, por la radicalidad de la inmanencia en Benjamin y por su

comprensión de la historia como ruina y decadencia. Con ello, abre también la posibilidad de comprender históricamente el concepto mítico de ser-natural.

Si bien en textos como *La actualidad de la filosofía* se había detectado lo que, a mi juicio, suponía un distanciamiento progresivo de las posiciones idealistas que inicialmente había adoptado a favor de un mayor acercamiento a la filosofía benjaminiana, *La idea de historia natural* acentuará aún más este acercamiento. Su influencia será decisiva en la formulación de algunos elementos clave de su pensamiento dialéctico. A lo largo de este capítulo se ha tratado de exponer esta influencia a través de la lectura que hace del prólogo del *Trauerspiel* tanto en *La idea de historia natural* como en el seminario que imparte en Frankfurt sobre el mismo tema, en los que centra su atención en dos conceptos fundamentales: «alegoría» y «transitoriedad». Adorno ahonda en el significado de la historia natural a través del concepto benjaminiano de «alegoría», pues concibe la «mirada alegórica» como método de investigación que pone de manifiesto la mediación entre naturaleza e historia que se da en los fenómenos concretos. La atención a la historia en Benjamin (con expresiones como «*facies hippocratica*» o «calavera») acentúa la relación entre la idea de *Natugeschichte* y la experiencia materialista del dolor. Esto es, entre lo físico mortificado y el mundo en ruinas, consecuencia de la propia condición creatural del hombre. Ello supone acentuar la noción de finitud y transitoriedad, de desintegración y desmoronamiento, que se encuentra en el concepto alegórico de lo histórico como el «punto más alto de convergencia entre historia y naturaleza». Sin embargo esta «lógica del desmoronamiento» no ha de comprenderse como un diagnóstico pesimista. Por el contrario, Adorno reconoce en ella las múltiples posibilidades de transformación que ofrece para elaborar una teoría de la «experiencia no reducida». Pues la escritura cifrada en lo más pequeño se considera, finalmente,

portadora de significaciones objetivas a las que se dirige la idea de *Naturgeschichte*, en tanto canon interpretativo y materialista.

Las ruinas son los resquicios que genera el mismo progreso histórico, lo que explica la importancia que Adorno les atribuye para un conocimiento materialista de la historia. Bajo la mirada alegórica, la naturaleza se manifiesta en su dimensión transitoria como historia, mientras que lo histórico deja de entenderse como estructura plena de sentido y aparece como discontinua, como «naturaleza en tránsito» y desmoronamiento constante. Ambas convergen en el elemento de caducidad que se representa en la imagen del escombros, de lo que en su momento fue, pero ya no lo es. Lo que es, como se ha visto, expresión de la «merma de la escatología», de la sustitución del ideal de progreso por una inmanencia ineludible.

La disolución de la antítesis entre los conceptos de naturaleza e historia a partir de la *Naturgeschichte* da cuenta de la *afinidad teórica* entre la interpretación filosófica y el conocimiento materialista, idea sobre la que ya había insistido en *La actualidad de la filosofía*. Pues el concepto de «historia natural» supone para Adorno un correctivo a la idea de progreso histórico en el proceso civilizador, al mostrar la libertad y la autonomía de la conciencia como elementos «aún por conquistar». Así, como he tratado de destacar le corresponde la idea de *prehistoria (Vorgeschichte)* del sujeto, en sentido marxiano, como historia del dominio de la naturaleza interna y externa. Pero, por otro lado, también refleja un tipo de *afinidad transformadora*. Pues la mirada alegórica es capaz de disolver la falsa pseudonaturalidad de lo histórico oponiéndole su transitoriedad y, por tanto, permitiendo su transformación práctica. Una dimensión práctica que se marca como objetivo transformar el carácter de apariencia de la realidad sociohistórica como «segunda naturaleza» para mostrarla como primera cosificada y oprimida en su interior.

Desde aquí es posible comprender algunos de los elementos que articulan su utopía materialista. Pues, frente al ideal de progreso histórico, el canon interpretativo histórico-natural comprende el proceso civilizador como uno de dominio. Éste es el impulso fundamental que determinará su programa materialista desde sus textos tempranos y el *telos* de su propuesta filosófica: la liberación del sufrimiento.

El paradigma de la *Naturgeschichte*, a la luz del entrelazamiento dialéctico entre naturaleza/historia y del programa materialista de la filosofía como interpretación, se convierte en su obra en un «arma dialéctica». Este interés por una interpretación del presente histórico y social aparece como núcleo central en su filosofía materialista desde sus primeros escritos. Y eso, en mi opinión, cuestiona la posición adoptada por parte de la recepción crítica que considera en *Dialéctica de la Ilustración* como un cambio de paradigma en la concepción de la filosofía de la historia. Por el contrario, habría que subrayar que la obra de Adorno se muestra, desde el comienzo, como el intento de unir crítica al conocimiento y crítica social, crítica al sujeto como crítica al presente histórico. En este sentido, la idea de *historia natural* se convierte en el paradigma de interpretación de la historia occidental y en un elemento fundamental en la construcción de su materialismo.

CAPÍTULO TERCERO

LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE MARX: *NATURGESCHICHTE* Y EMANCIPACIÓN

En los capítulos anteriores, se ha querido presentar la obra de Adorno a la luz de su esfuerzo temprano por comprender el materialismo no como una tesis ontológica, sino como el lugar desde el que es posible abrir una posición distinta para la teoría y para la praxis, una vez que el ideal tradicional de fundamentación basado en los principios de totalidad y sentido han fracasado. Las obras de Kierkegaard, Husserl y Benjamin le habían suministrado los instrumentos con los que enfrentarse a un panorama intelectual marcado por la incapacidad de dar respuestas adecuadas (no dogmáticas) a esta nueva situación de crisis de la razón. Con ello, la crítica materialista comporta no sólo una crítica inmanente al idealismo, sino también el esfuerzo por recuperar los «impulsos originarios» de la tradición ilustrada para alcanzar, así, un cambio de posición para la filosofía. Ello exige una revisión crítica de sus categorías y materiales y, además, una comprensión distinta de la «interpretación» y del «materialismo» como espacios en los que cifrar el auténtico interés de la filosofía.

En la tarea interpretativa que asigna a la filosofía observa una afinidad teórica con el conocimiento materialista y su voluntad de desvelar la parálisis de lo real como el resultado de una imbricación entre naturaleza e historia. El programa de una *Naturgeschichte* exigía leer aquello que permanece oculto en los fragmentos de la

realidad social, con el fin de sacar a la luz el proceso que se encuentra acumulado en ellos. El «gesto transformador del juego del enigma» consiste, así, en el deseo materialista de ahondar en la figura de estos fragmentos y en mostrar la falsa apariencia de su carácter pseudonatural. La forma de llevarlo a cabo, siguiendo a Benjamin, será la construcción de ideas en constelaciones de conceptos. Pues la interpretación no consiste para Adorno en resolver lo particular en lo general, ni en descubrir un «mundo real» que subyace tras el de los fenómenos. Por el contrario, la filosofía ha de construir «llaves» con las que abrir la realidad. Esto significa agrupar los distintos elementos del análisis social para dar lugar a una forma concreta, en la que cada uno de sus momentos particulares queden al descubierto. Y verá en la categoría de «mercancía» una de estas llaves.

Ya en sus primeros ensayos musicales, considera la mercancía un «jeroglífico social» en el que se refleja la estructura universal e ideológica de la economía capitalista. Por eso, insiste en el esfuerzo filosófico por descifrar lo singular en la mercancía, para sacar a la luz el antagonismo que representa la totalidad de lo social. Esto significa, finalmente, ver una continuación con los análisis desarrollados por Marx. Con él, leerá la estructura económica de la sociedad burguesa como una estructura de dominio, e interpretará su deseo de liberar a los individuos de los mecanismos coercitivos que impiden su auténtica emancipación, como el verdadero interés de la tradición materialista. El objetivo del presente capítulo será, por tanto, insistir en los rasgos del pensamiento de Marx en los que Adorno se apoya para la construcción de su materialismo.

Aunque no le dedica ninguna de sus obras de forma específica, el diálogo con Marx ha de considerarse un momento esencial en la construcción de sus tesis materialistas. Su

filosofía no puede ser comprendida como una repetición, sin continuidades, del pensamiento marxiano, pero, sin embargo, sí conserva y amplía algunos de sus elementos. Como se verá, Adorno asume la problemática de la teoría marxiana de la mercancía y del dominio social, pues interpreta el principio de intercambio y la cosificación como factores determinantes de su teoría de lo social. Pero la idea más importante sobre la que se articulará en este capítulo es el impulso que determina su filosofía materialista por rehabilitar el componente crítico y liberador de Marx, un componente que no sólo verá en el diagnóstico que éste realizara del fracaso del sistema capitalista, sino sobre todo en su esfuerzo de hacer cumplir las exigencia de emancipación y de libertad que había prometido¹¹⁹.

En este campo de fuerzas en el que la relación con la filosofía marxiana se torna protagonista, será fundamental situar la figura de Adorno dentro de la tradición filosófica del *Instituto de Investigación Social* en Frankfurt. Comprender su obra siguiendo el desarrollo cronológico de los trabajos elaborados por el Instituto conduce a ciertos problemas interpretativos, pues supone no tener en cuenta el carácter ocasional de sus colaboraciones hasta que ingresa formalmente a finales de los años treinta cuando, en el exilio, acepta el puesto de director de la *Princeton Office of Radie Research*. Como ya se indicó, algunas de sus posiciones son con frecuencia revisadas o, incluso, rechazadas por los miembros más activos del grupo, como Pollock, Löwenthal, Marcuse o el propio Horkheimer. Estas diferencias se centraban, principalmente, en su forma de entender la

¹¹⁹ «Hoy no resulta evidente observar en Adorno a un teórico que haya hecho suya la problemática de la teoría marxiana, la haya continuado productivamente y ampliado de manera enriquecedora. Mientras que en los años cincuenta y sesenta su teoría fue entendida como un desarrollo originario de la teoría marxiana y como una importante contribución al marxismo occidental (...), actualmente se le desvincula de esta contextualización, algo que ha podido observarse en las celebraciones de su centenario» (A. Demirovic, «Libertad y Humanidad»: *Indaga. Revista internacional de Ciencias Sociales y Humanas*, 2, 2004, p. 6).

exposición de la filosofía tras el derrumbe de los sistemas idealistas y, sobre todo, en el papel atribuido a las ciencias sociales en esta reconstrucción. Esto quedará de manifiesto, por ejemplo, cuando, frente al programa interdisciplinar de Horkheimer, articulado sobre la idea de una mejor comprensión de la ciencia, insistirá en una interpretación filosófica y materialista de inspiración benjaminiana. Por todo ello, en este capítulo se atenderá a los rasgos de especificidad de su pensamiento con respecto al resto de autores de la Teoría Crítica.

Pero también se insistirá en su lectura de los intentos de rehegelianización de la tradición marxista que ve en la propuesta de *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Pues, si bien la entiende como uno de los principales esfuerzos por rescatar una lectura distinta de Marx que toma como punto de partida el análisis del concepto de «cosificación», también se tratará de poner de relieve los momentos de divergencia entre ambos planteamientos, sobre todo, a partir del análisis de la «totalidad» y de la salida hacia el sujeto revolucionario. Adorno ha de hacer frente a la agudización de las contradicciones en el seno del sistema capitalista que, no sólo no habían desembocado en su abolición, como pensaba Marx, sino que además habían afectado a las formas de resistencia, convirtiendo en imposible una conciencia de clase revolucionaria. Esto significa, como se verá, insistir en una complementación del conocimiento teórico de la totalidad del proceso histórico social, con la posibilidad real de su superación práctica. Pues en este interés emancipador que busca alcanzar un estado verdaderamente humano ve Adorno el momento de protesta del análisis económico marxiano. Y es que, como se tratará de mostrar, lo que le aporta la filosofía de Marx será el impulso fundamental que ha determinado su programa materialista desde el principio, y el *telos* de su propuesta filosófica: la comprensión del proceso civilizador como un proceso de dominio y de

sufrimiento que tendría que ser revocado.

1. Crítica a la economía política en el *Instituto de Investigación Social*.

En numerosas ocasiones Adorno señaló la dificultad inherente a la lectura de Marx, mostrando razones que bien podrían ser atribuidas a su propia forma de exponer la filosofía:

«cuando se cree que uno puede asimilar a Marx como a cualquier escritor popular, porque se ha dirigido al proletariado, resulta completamente imposible de antemano una comprensión correcta del autor. Un presupuesto para comprender una interpretación adecuada del materialismo marxiano sería analizar las cosas en la dificultad y diferenciación que en él tienen» (PhT, II, 272).

Su lectura de Marx se inicia en sus años de juventud, pero en este acercamiento será fundamental la relación que mantiene con el *Instituto de Investigación social* de Frankfurt y, sobre todo, con Horkheimer. Con sus propios matices diferenciadores, Adorno se inscribe a la orientación materialista que el Instituto había acuñado desde su formación. Pues, como se ha indicado, pese a las diferencias referidas a cuestiones como la manera de comprender la crítica inmanente, la interpretación de la fenomenología, o el papel de las ciencias particulares, la alternativa a la crisis burguesa - que piensan tanto él como Horkheimer - remite a una nueva lectura de la filosofía marxista y del materialismo. Algo que se concretará en el deseo de llevar a cabo una «lógica materialista», como una forma distinta de interpretar la realidad y la teoría a la luz de la

crisis de los proyectos idealistas de totalidad y sentido, pero también ante las lecturas dogmáticas del materialismo histórico.

Como es sabido, la llamada Escuela de Frankfurt ocupa un lugar fundamental dentro de los esfuerzos emprendidos en el periodo entreguerras por rehabilitar el marxismo. Ella se comprende a sí misma como heredera de la filosofía marxista, si bien sus principios teóricos y metodológicos se orientaron al desarrollo de una lectura distinta y no dogmática del pensamiento de Marx¹²⁰. Y aunque esta orientación se evidenciaba desde los orígenes del *Institut*, con Carl Grünberg al frente¹²¹, la incorporación de Horkheimer como director aportará un nuevo rumbo a la recuperación de la teoría marxista, como he tratado de mostrar en el primer capítulo. La crisis de la sociedad burguesa encontraba su expresión en la crisis del propio pensamiento marxista, convertido en una forma de doctrina oficial de partido y en un sistema dogmático de creencias. Abandonada su comprensión originaria como teoría práctica y revolucionaria orientada a la superación del estado de necesidad y de dominio que generaba la sociedad capitalista, el marxismo termina por adoptar la forma de una metafísica totalitaria,

¹²⁰ Según Honneth «la utilización sistemática de todas las disciplinas de investigación de la ciencia social en el desarrollo de una teoría materialista de la sociedad era la finalidad principal de la teoría crítica; así, esperaba superar el prologado purismo teórico del materialismo histórico y hacer posible una fusión fecunda entre la ciencia social académica y la teoría marxista» (A. Honneth, «Critical Theory», en: A. Giddens y J.H. Turner, *Social Theory Today*, California, Stanford University Press, 1987, p. 349). Otros estudios de la posición del Instituto ante la crisis del marxismo se encuentran en: M. Gangl, *Politische Ökonomie und Kritische Theorie. Ein Beitrag zur theoretischen Entwicklung der Frankfurter Schule*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1987; D. Böhler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritiker. Prolegomenon zu einer reflektierten Ideologiekritik und Theorie-Praxis Vermittlung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972.; y, más recientemente, E. Walter-Busch, *Geschichte der Frankfurter Schule: kritische Theorie und Politik*, München, Fink, 2010.

¹²¹ En su trabajo sobre la *Zeitschrift für Sozialforschung*, Schmidt aclara algunos de los aspectos de la propuesta de Grünberg en su discurso como primer director del Instituto como, por ejemplo, el rechazo de una concepción materialista de la historia como un sistema metafísico (Cfr. A. Schmid, *Die Zeitschrift für Sozialforschung. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung*, München, Kösel, 1970, p. 2). Sobre la historia del Instituto, véase: R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München, Hanser, 1986; U. Migdal, *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1981; M. Jay, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*, Frankfurt a.M., Fischer, 1985; y H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978.

incapaz de servir para su verdadero objetivo¹²². Pues estas doctrinas que lo reducen a un conjunto dogmático de respuestas en torno a la historia, la naturaleza o la sociedad y referidas casi con exclusividad al ámbito económico, representaban, en última instancia, el abandono de su perspectiva crítica y emancipadora. La necesidad de insistir en las raíces históricas y sociales de la crisis moderna, pero también de enfrentarse teóricamente a los problemas que se habían generado en el pensamiento marxista, llevarán a Horkheimer a mostrarse como defensor de la tradición filosófica ilustrada, que comienza con Kant y Hegel y que ve continuar hasta Marx¹²³. Como señala años después, su interés por la filosofía de Marx estuvo marcado desde el principio por su «exposición crítica de la historia y del presente»¹²⁴. Por eso, no sólo ve peligrar el objetivo teórico de la filosofía marxiana, sino, sobre todo, su alcance crítico en un mundo cuya administración, cada vez mayor y más profunda, impide encontrar resquicios para su superación. Frente a ello, por tanto, tratará de recuperar la pregunta por la posibilidad real de una teoría y una praxis orientada a su propia transformación y a la transformación de la realidad.

«[La Teoría Crítica] intenta vincularse a la gran tradición occidental, aquella que en Europa ha tenido su repercusión crítica o ha sido completamente aniquilada. Con eso se ha pensado, sobre todo, en la Ilustración francesa e inglesa y en el idealismo

¹²² Esta idea será constante en la obra de Horkheimer, tal como se muestra en una conversación con Hersche de los años sesenta, en la que revisa algunos aspectos de su inicial comprensión del marxismo: «en gran parte, estábamos de acuerdo teóricamente con el marxismo, pero nos horrorizaba que los comunistas prácticamente coincidieran con los nacionalsocialistas (...) El marxismo significaba para nosotros una teoría de la sociedad, pero la auténtica política sobre la realización de lo que Marx había denominado la sociedad correcta, no era lo que había decidido entonces el partido comunista» (M. Horkheimer, *Dokumente – Stationen. Gespräch mit Otmar Hersche*, en: HGS 7, 328).

¹²³ «La referencia abierta a Marx y a la *Crítica de la economía política* sucumbe en Horkheimer a distintas tomas de posiciones efectivas, históricas y científico-políticas» (cfr. H-J. Blank, «Zur Marx-Rezeption des frühen Horkheimer», en: I. Fetscher y A. Schmidt (eds.), *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der Waren-tausch-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt a.M., Verlag Neue Kritik, 2002, p. 53).

¹²⁴ *Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen*, en: HGS 7, 457.

clásico alemán hasta Marx. Para conservar vivos los elementos de esa tradición no basta su simple repetición y su mecánica aplicación en el presente, sino el perfeccionamiento positivo por medio de la utilización de los conocimientos más modernos de todos los ámbitos de saber. Los conceptos deben ser continuamente enriquecidos por nuevas experiencias y adaptados a la situación histórica transformada» (HGS 12, 143-144).

La filosofía de Marx se convierte en la fuente principal de reflexión pues, a diferencia de otras explicaciones encubridoras y legitimadoras de lo real, sus ideas permiten una comprensión adecuada de los mecanismos que subyacen a la crisis y, como consecuencia, también una transformación y superación real de la misma. Ya en una lección temprana sobre filosofía contemporánea, Horkheimer había insistido en comprender la determinación materialista de la historia utilizando para ello categorías extraídas de la *Ideología alemana* de Marx y Engels:

«en la medida que los hombres transforman las relaciones bajo las cuales viven, también transforman sus representaciones metafísicas y sus ideas religiosas y filosóficas. Debemos ver como la *historia auténtica*, como lo originario, el verdadero proceso vital de la humanidad, esto es, la manera en la que los hombres ganan y mantienen su vida (...), y de ninguna forma las ideas que los hombres se han representado de las mismas. También es falso pensar que estas ideas, separadas de la historia de la sociedad humana, han de tener un sentido interno, y que se es capaz de explicar este sentido *dentro de la filosofía*, es decir, sin el conocimiento de la historia real»¹²⁵

¹²⁵ *Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie*, en: HGS 9, 17.

De estas líneas se desprenden los rasgos de una concepción específica de la historia basada en el esfuerzo por desarrollar un análisis teórico de la estructura social y económica de la sociedad burguesa, esto es, una crítica a la economía política. Con Marx, se trataría de ver en la independencia de las relaciones económicas y sociales, en el «libre juego» de las fuerzas económicas, la causa del dominio y el control al que se ven sometidos los individuos, que, en última instancia, impiden el desarrollo pleno de sus potencialidades y también la posibilidad de alcanzar una organización de la sociedad auténticamente racional. Los trabajos del Instituto, con Horkheimer al frente, compartirán el intento de rehabilitación de la teoría marxiana. Una rehabilitación que entienden en términos de recuperación de su dimensión crítica y filosófica, en el marco de los nuevos cambios acontecidos en las estructuras históricas y sociales. Esto significa rechazar toda identificación con las formas ortodoxas y metafísicas del marxismo, que habían visto la sociedad burguesa como un sistema económico, cuya abolición «natural» se realizará sobre la base de una sociedad más justa. Tampoco es posible seguir aceptando la hipóstasis de identidades colectivas como «espíritu», «clase» o «pueblo» que no responden a la realidad. El pensamiento de Marx deja de tomarse como un *corpus* teórico definitivo, para hacerlo como una teoría cuyas limitaciones exigen ser revisadas, a fin de buscar el rearme de su potencialidad crítica. Por eso, frente a una perpetuación esclerotizada de su obra, Horkheimer trata de comprender ésta a la luz de las transformaciones culturales, científicas y sociales del siglo XX. Leer el materialismo marxiano, no como dogma, sino en medio del diagnóstico de una situación falsa que ha de ser revocada, implica reivindicar sus principios originales¹²⁶. Unos principios que

¹²⁶ Cfr. A. Schmidt, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München, Hanser, 1976, p. 104. Esta pretensión aparece también en *Kritische Theorie* de Horkheimer: «la teoría de la sociedad, por la que se rige la actividad racional, no es el resultado de la suma de elementos conceptuales abstractos (...), sino el intento de presentar un cuadro del proceso social con la ayuda de las distintas

consisten en la crítica concreta e inmanente a las relaciones sociales cosificadas y cosificadoras. Pues el mérito de la filosofía de Marx y Engels consiste en «haber descubierto la ley del orden inhumano dominante, y en mostrar la palanca de la que hay que servirse para crear uno más humano» (HGS 2, 342).

El interés por desarrollar una teoría crítica de lo social de inspiración marxista orientada a la denuncia y a la superación de las formas de control y autoridad que pesan sobre el individuo, constituye también el núcleo de la obra de Adorno y lo situará en la misma línea de pensamiento de Horkheimer, tal como lo expresa en su *Carta abierta*:

«el materialismo que desarrollaste en los ensayos de la *Revista de Investigación Social* no es positivo, ni tampoco un método científico, apenas es filosofía, pues de otro modo caería sobre él el veredicto del pensamiento totalitarista, que satisface consigo mismo, lo cual es lo que motiva principalmente al materialismo (...) Arrancaste al materialismo del ámbito de lo apócrifo e inferior, al que siempre va a parar, reflexionando filosóficamente sobre él en el contexto de una crítica de la filosofía»¹²⁷.

Esta coincidencia se puso de manifiesto en las discusiones que los miembros del Instituto habían llevado a cabo durante los años treinta acerca de la forma adecuada de comprender la dialéctica materialista y el método de análisis marxiano¹²⁸. Lo que se desprende de estas conversaciones es la idea, cada vez más consolidada, de que sólo una teoría materialista de la historia y de lo social sería capaz de explicar las causas históricas

ciencias, que conduzca a un conocimiento más profundo de la situación crítica del mundo y de los posibles puntos de partida para su ordenación más racional» (HGS 1, 168).

¹²⁷ *Offener Brief an Max Horkheimer*, en: GS 20.1, 161.

¹²⁸ *Cfr.*: «Die Marxsche Methode und ihre Anwendbarkeit auf die Analyse der gegenwärtigen Krise. Seminardiskussionen» en: HGS 12, 349 y pp. 398-416, respectivamente.

y sociales de la crisis y, lo que resulta aún más importante, de retomar los impulsos críticos y liberadores de la tradición ilustrada. Por eso, ambos coinciden en rechazar la dialéctica oficial marxista y su comprensión del materialismo como una concepción cerrada del mundo, o simplemente como una corriente de pensamiento esclerotizada contraria al idealismo. Ésta paraliza sus términos verdaderamente importantes y lo convierte en una «religión de Estado».

Frente a estas interpretaciones empobrecidas, Adorno insiste en comprender el materialismo como un «método crítico» o, como habría apuntado Benjamin, como «una infraestructura política y filosófica» de su propuesta filosófica¹²⁹. Así, pues, la filosofía marxiana «no aparece como una teoría metafísica, ni siquiera negativamente metafísica, sino que se mueve, dicho en términos kantianos, dentro de lo ya constituido» (PhT, II, 216). Por eso, tratará de ver la tesis materialistas de Marx como herederas de la tradición idealista, de «los impulsos de la dialéctica de 1800» y también de su esfuerzo por desarrollar la libertad y la emancipación humana. Lo que compartirán Horkheimer y Adorno es el deseo de restituir la fuerza crítica y revolucionaria que detectan en su análisis de los fundamentos de la sociedad burguesa. Algo que también significa reivindicar, además, su componente utópico. Un componente que Horkheimer, en una nota de 1935 titulada «Para una teoría materialista de la historia», había definido como «una parte de la lucha por la mejora de la situación humana»:

«puede parecer un objetivo soberano que los hombres vivan en la tierra un tiempo más felices y sabiamente que bajo el dominio sangriento y estúpido del capital y de los perfeccionadores fascistas de este orden. Pero, finalmente, también aquellas generaciones posteriores se extinguirán, y la tierra seguirá su camino como si nada

¹²⁹ Th. W. Adorno/ W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, op. cit., p. 164.

hubiera pasado. Hay una forma de hablar común que aquí designaría la palabra *nihilismo*. En realidad, la conciencia correcta y la acción humana comienza allí donde esa verdad simple toma sitio y es mantenida» (HGS 12, 246).

Ante el diagnóstico de las limitaciones de la teoría marxista, Adorno adopta como alternativa una reivindicación de su componente ilustrado, así como su posición como impulso para una transformación de lo real que atienda a las propias condiciones empíricas de lo existente. Se trata, en última instancia, de «mantener el impulso radical del marxismo y la ilustración entera» (HGS 12, 598). Por eso lo que trataré de subrayar en adelante será la necesidad de atender a la especificidad de su filosofía desde la pregunta abierta, no dogmática, sobre la historia y la actualidad del concepto de materialismo y, ante todo, sobre su alcance real y posibilidades. Pues será esto lo que le distancie no sólo de las versiones economicistas y vulgares del marxismo, sino, también, del llamado materialismo dialéctico ortodoxo que subraya la verdad de una epistemología materialista como la única forma de explicación «objetiva» de la realidad¹³⁰.

2. La actualidad de Marx en la crítica emancipadora de su materialismo

2.1. Hacia un concepto no dogmático de materialismo.

La recepción crítica de la filosofía de Marx por parte de Adorno vendrá condicionada por su específica interpretación de la tradición materialista. Y es que al igual que considera un error comprender el materialismo como una teoría del

¹³⁰ Cfr. D. Auer, Th. Bonacker y S. Müller Doohm (eds.), *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Darmstadt, Primus, 1998, p. 49.

conocimiento cerrada, también cree que los conceptos y principios del pensamiento marxiano han de ser revisados desde su referencialidad histórica. Hay que resaltar aquí el interés que pervive en su obra (desde sus textos más tempranos) por rescatar una comprensión de las tesis materialistas que queden liberadas de sus formulaciones dogmáticas, poniendo de relieve sus elementos prácticos y emancipadores. Por eso, insiste en la investigación acerca del «tema auténticamente materialista» de Marx que lo diferencia de las concepciones materialistas vulgares; una cuestión que cree ver oculta, hasta el momento, entre falsas alternativas.

Desde sus primeras obras, Adorno entiende el materialismo, también el de Marx, como una tradición filosófica denigrada y olvidada. Se queja de la escasa atención que ha tenido para el pensamiento contemporáneo que con frecuencia lo ha reducido a una cosmovisión o teoría del conocimiento¹³¹. Por eso, toda su filosofía puede ser entendida a partir del deseo de rescatar lo que considera un impulso materialista contrario al pensamiento de la totalidad, que le impide convertirse en una metafísica o posición ontológica. Una idea que, como he tratado de mostrar, se ha ido perfilando en sus trabajos académicos de los años veinte y que recibe una primera concreción en su discurso sobre «La actualidad de la filosofía». Sin embargo, en mi opinión, uno de los lugares en los que mejor se resume la lectura adorniana del materialismo marxiano y en el que, además, se apuntan la mayoría de los rasgos específicos de su forma de comprender la filosofía, son las lecciones que pronuncia en la Universidad de Frankfurt en los años sesenta y que han sido publicadas con el título *Terminología filosófica*. En ellas, recuperando algunas de las ideas de sus ensayos de juventud, insiste en romper con

¹³¹ «Cómo surgió la difamación contra el materialismo con todas sus vulgarizaciones actuales en cuanto transformaciones de la tradición antigua por los principios ascéticos del cristianismo, equivaldría en cierta medida a preguntarse por el origen de los ideales ascéticos que Nietzsche atribuyó unilateralmente al cristianismo. No se ha dado todavía cuenta de cuán profundamente influyeron estos motivos en la antigua filosofía» (PhT, II, 210).

la praxis clasificadora que tiende a reducir cualquier filosofía a un concepto o principio que la englobe y que, en el caso del materialismo, acentúa una comprensión esclerotizada del mismo como sistema filosófico contrario al idealismo y cerrado sobre la totalidad de lo real y de la historia. Pues la dificultad de señalar un *corpus* de temas y categorías exclusivo del materialismo se debe, en primer término, a la multiplicidad de versiones que lo integran.

«Pertenece al materialismo cosas tan divergentes como el atomismo fisicalista de Demócrito y su antecesor Leucipo», señala, «también en cierto modo el modelo del pensamiento teórico físico moderno y, por otra parte, el materialismo dialéctico de Marx» (PhT, II, 169). Adorno enumera, así, algunos modelos de las tesis materialistas, como el científico (que busca la explicación de la materia derivando de un único principio toda la multiplicidad de sus manifestaciones), el naturalista (que equipara los procesos espirituales con procesos cerebrales) y el antropológico (que reduce las manifestaciones sociales a la naturaleza humana). Esta pluralidad de versiones apunta a la necesidad de entender el materialismo en una diversidad de formas y contenidos que surgen como resultado de una toma de posición, también distinta, ante los problemas históricosociales concretos. Intentar reducirlas a una única teoría supondría, pues, olvidar los momentos de mediación que se dan entre ellas.

No obstante, partiendo de lo que entiende como «aroma materialista» (PhT, II, 170)¹³², trata de destacar algunos aspectos que se repiten en estas distintas versiones. Por un lado, se trata la adopción de un punto de vista que denomina «metafísico-social» y

¹³² Sobre esto, aclara: «he elegido (...) la expresión *aroma* no sólo por la necesidad de encontrar la palabra exacta. Recuerda cualidades fisiológicas sensitivas de las que no se puede prescindir cuando se quiere intentar captar lo específico que conviene a todos los conceptos del materialismo, incluso cuando se piensa en el complejo total de lo que es el materialismo en el sentido más amplio, con toda suerte de conexiones impetuosas y de polémicas despiadadas entre las diferentes y apasionadas posiciones materialistas» (PhT, II, 171).

que se enfrenta a los intentos de justificar el mundo a partir de la idea de eternidad y de racionalidad. Por otro, una actitud científico-positivista contraria a la concepción de las ideas como proyecciones subjetivas y también frente al concepto de espíritu como principio dominador. Pues, como señala, «el impulso polémico del materialismo se dirige tanto contra la representación de los dioses como contra la idea misma» (PhT, II, 172-3). Pretende recuperar estos momentos para explicar lo que considera dos tendencias comunes a las formas distintas en las que se ha presentado el materialismo a lo largo de la historia. De un lado, detecta una *tendencia crítica y desenmascaradora*, que entiende como límite ante el idealismo y ante su representación del espíritu absoluto. El pensamiento materialista «presenta la cuenta al espíritu convenciendo a éste de su momento natural y buscando su origen y sus sublimaciones máximas en las necesidades vitales» (PhT, II, 128). Pero, junto a este momento, encuentra, además, una *tendencia dogmática* inherente a cualquier planteamiento materialista y que lo liga a la «antigua tradición precrítica de la filosofía, la hilozoísta». Pues en su intento de desenmascarar el momento ilusorio que se esconde en las filosofías del espíritu, termina por comprender el acceso a la realidad como algo inmediato. Por eso,

«no recurre primero al sujeto por el que se constituye el conocimiento, sino que se refiere inmediatamente a la realidad misma como protesta contra el momento ilusorio del espíritu (...) El materialismo tiene siempre, y en todas sus versiones, un cierto momento de retraso, de rusticidad, frente a las filosofías elegantes y refinadas. No pretende la finura, sino que busca el verdadero material, como hicieron en algún lugar sus primeros padres. Lo cual puede conducir en determinadas ocasiones a la *decadencia* del materialismo, que degenera en ideología, en barbarie» (PhT, II, 130).

En la expresión «decadencia del materialismo» se encuentra contenido el constante deseo de Adorno de separarse de las llamadas concepciones vulgares de la filosofía materialista, afanadas en conseguir, frente al idealismo absoluto, una reducción a lo material como lo primero inmediato. «Este materialismo puro, monístico y metafísico equipara los fenómenos de conciencia a los procesos cerebrales, mientras que la experiencia, que tiene que ser necesariamente la fuente de tal pensamiento (porque éste excluye al espíritu, al pensamiento reflexivo, como fuente primaria), no nos ofrece tal identidad de procesos fisiológico y de pensamiento» (PhT, II, 86). Se refiere, en concreto, a la reducción del materialismo a una concepción del mundo dogmática basada en la «teoría del reflejo» en la que las sensaciones se entienden como copias idénticas a los datos de la realidad y, lo que es más importante, como fuente de su justificación.

2.2. Materialismo y metafísica

Adorno continúa aquí con algunas de las ideas que, unas décadas antes, había defendido Horkheimer en dos importantes artículos: «Materialismo y metafísica» y «Materialismo y moral»¹³³. En ellos, la tradición materialista, a la que consideraba la vía más fecunda de la Ilustración, no sólo se comprende como el ámbito histórico-filosófico en el que desarrolla su proyecto de investigación social. Se trata, además, del lugar específico desde el que cree posible enfrentarse al hundimiento del mundo moderno, conocer las causas de su crisis y la posibilidad de su revocación. Pero, al mismo tiempo, la comprensión del materialismo en Horkheimer obedece al interés de delimitarlo tanto frente a formulaciones toscas y vulgares (que olvidan su dimensión propiamente emancipadora y práctica), como también frente a las nuevas lecturas metafísicas que lo

¹³³ Ambos trabajos, de 1933, se encuentran publicados en HGS 3, 70 y 111, respectivamente.

reducen a una concepción del mundo (y olvidan su determinación histórica). La palabra «materialismo» designa, pues, «no sólo enunciados sospechosos sobre la totalidad de lo real, sino también una serie completa de pensamientos y de comportamientos prácticos» (HGS 3, 77). Y es que el materialismo no trata de convertirse en un sistema alternativo al del espíritu autónomo, sino que, por el contrario, se dirige precisamente contra la pretensión de sistema. Por eso, no es posible identificarlo con una forma de metafísica que ponga sobre la base la tesis de una prioridad ontológica de lo material:

«la tesis materialista descarta, según su naturaleza, estas consecuencias. El principio que designa como realidad, no sirve para dar una norma. La materia es en sí misma carente de sentido, y de sus cualidades no se sigue ninguna máxima para la formación de lo viviente (...) El conocimiento, que siempre es adquirido a partir de una praxis y unos objetivos determinados, permanece como algo recíproco en las acciones de los individuos y participa en la formación de la realidad interna y externa. Pero no proporciona ninguna máxima o indicación para la vida correcta, sino los medios para ello» (HGS 3, 78-79).

Unos años antes de la aparición de estos textos, Horkheimer había publicado una reseña sobre la obra de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*¹³⁴, a la que considera un ejemplo de interpretación ingenua del realismo que niega el papel activo del sujeto y reduce el materialismo a una teoría del conocimiento mecanicista. Ya aquí se evidencia, en mi opinión, el interés constante en su obra por alejarse de las fórmulas naturalistas y científicas aparentemente contrarias a la filosofía metafísica. En ellas ve la adopción de un materialismo vulgar que caracteriza el mundo físico como un mero contexto

¹³⁴ El texto de la reseña está publicado en: HGS 11, 175-188.

mecanicista de objetos. De lo que aquí se trata, como se ha insistido, es de mostrar la necesidad de elaborar una lectura dialéctica del marxismo que, si bien reconozca la imposibilidad de seguir manteniendo el principio idealista de la razón absoluta, tampoco ignore el papel activo del sujeto en la filosofía, a la luz del análisis del proceso de descomposición del mundo burgués. Por eso, no acepta definir como elemento de diferencia entre el materialismo y el idealismo la toma de posición sobre la relación entre el ser material y la conciencia individual, pues ya ésta misma la considera una consecuencia del pensamiento metafísico: «tan pronto como los materialistas formulen frases como la de que todo lo real es materia cumplen en sus doctrinas una función contraria a la que realmente querían desempeñar» (HGS 3, 79). Por el contrario, la diferencia entre ambas posiciones estriba en la forma de comprender y tratar el problema de la finitud, de la transitoriedad y, en última instancia, también del dolor. Pues, si bien el materialismo lo entiende como hecho aceptable en sí mismo, la metafísica trata de socavarlo y de esconderlo. Y es que, a diferencia de la positivista y la metafísica, considera la actitud materialista como la más adecuada para reflejar los verdaderos esfuerzos por revocar las condiciones de vida existentes y por proponer su transformación y mejora¹³⁵.

La filosofía materialista comprende el sufrimiento como el estado de la sociedad humana que ha de ser superado. De ahí que el interés que guíe el programa de la Teoría Crítica sea el de liberar a los individuos de ese estado, para así contribuir a su emancipación real. Una emancipación que, además, se torna imposible sin la de la sociedad, esto es, sin la atención a los procesos de transformación que tienen lugar en la

¹³⁵ Sobre esto, señala Aguilera: «ya se denomine filosofía social, materialismo interdisciplinario, teoría crítica, o incluso anhelo de lo otro (o teología materialista), se trata de una incursión en el pensamiento de lo somático, del estrato torturado en los seres humanos por el avance de una historia que no marcha por su mejor lado» (A. Aguilera, «Introducción», en: M. Horkheimer, *Autoridad y familia y otros escritos*, Madrid, Paidós, 2000, p. 19).

estructura económica y social. Por eso, señala Horkheimer, «el materialismo del presente no se caracteriza por unos rasgos formales que se tienen que destacar frente a la metafísica idealista, sino por su contenido: la teoría económica de la sociedad» (HGS 3, 104-105). De esta manera, cree necesario destacar la abolición de la injusticia social y el establecimiento de los medios que hagan posible el cumplimiento verdadero de los intereses humanos como los principales elementos que unen su filosofía materialista con la tradición burguesa ilustrada:

«el materialismo de la temprana burguesía se dirigía al rearme del conocimiento de lo natural y a la obtención de nuevas fuerzas para el dominio de la naturaleza y de los hombres. Pero la miseria del presente se encuentra conectada con la estructura social. Por el ello, la teoría de la sociedad representa el contenido del materialismo actual» (HGS 3, 84).

Estas ideas son compartidas, con modulaciones, por Adorno en *Terminología filosófica* cuando rechaza tomar parte del clásico debate abierto por los materialismos del siglo XIX en torno a la prioridad de la materia o del espíritu. Lo que encuentra en la oposición espíritu-materia es, en última instancia, el deseo de encontrar un elemento que actúe como fundamento a partir del cual poder referir y explicar la multiplicidad de los fenómenos en una teoría del conocimiento. Ya en su trabajo sobre Husserl había insistido en la definición de crítica materialista e inmanente al idealismo como rechazo de la *prima philosophia*. Con ello hacía alusión a la búsqueda constante en la historia del pensamiento de un principio originario desde el que se pretende derivar el resto de la comprensión de la realidad, ya sea a través de la apelación idealista a «lo alto» o al espíritu, como a «lo bajo», relacionado con lo material, lo natural múltiple e inarticulado.

«De modo muy simple y tosco llama la atención que la serie racionalismo, idealismo, etc., tienen en común su relación con algo superior y alto como su principio decisivo. Incluso Heidegger, cuando quiere justificar la primacía de lo ontológico sobre lo óntico, habla de algo más alto que subyace a tal cuestión. Por el lado del empirismo, materialismo y demás se encuentran representaciones que parecen inferiores» (PhT, II, 31)

Es importante subrayar el hecho de que, aunque su materialismo rechace la identificación con el espíritu absoluto como fundamento de la realidad, Adorno no adopta como alternativa en su confrontación con las corrientes idealistas y metafísicas una defensa del carácter inmediato de lo material. Pues, como se ha dicho, su filosofía representa el esfuerzo contrario a cualquier forma de *prima philosophia*, ya sea sobre la base de un sujeto absoluto concebido a la manera idealista, como sobre la idea de una ontología materialista del ser social. Por eso, frente a la oposición radical entre idealismo y materialismo, considerará a ambos en el desarrollo y desenvolvimiento inmanente de sus categorías, y los entenderá mediados entre sí y referidos desde su interior a momentos del otro: «no podemos comportarnos como si tuviéramos un proyecto de idealismo y materialismo, bajo el cual dividimos el mundo por completo, como si los conceptos de materialismo e idealismo no fueran en sí mismos históricamente producidos» (HGS 12, 381)¹³⁶. Reconoce la oposición materialista frente al idealismo en su toma de partido por la determinación material de la realidad y en el rechazo de entender ésta como el resultado o el producto de un espíritu absoluto. En esto consiste el componente

¹³⁶ En una carta a Adorno, escribe Horkheimer: «considero como algo de gran importancia explicar la diferencia entre idealismo y materialismo en atención a las distintas formas de planteamiento que existe en ambos casos» (Th. W. Adorno/ M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 11-12).

desenmascarador de todo materialismo al que se ha hecho alusión con anterioridad, pues muestra el engaño que supone el primado del espíritu y le opone su necesario arraigo material¹³⁷. Sin embargo, como había sido apuntado por Horkheimer, la absolutización del momento material y el olvido de la espontaneidad del sujeto, conduce a un engaño todavía más peligroso, que termina por hacer retroceder al materialismo a una situación de barbarie idéntica a la que precisamente quería superar¹³⁸. Al afirmar como única realidad la materia inmediata e indiferenciada se ve forzado a convertirse en un sistema de pensamiento, y la teoría, en una copia inmediata de la realidad; y es que «tan pronto como el materialismo se convierte en una tesis metafísica (...), es decir, en la afirmación según la cual todo ser es material, se hace también idéntico según la forma» (PhT, II, 64)¹³⁹. Por eso, frente a los intentos dogmáticos por afirmar el acceso a la materia como lo inmediato y que llevan aparejada una «teoría del reflejo» que comporta la creencia en un sujeto capaz de captar la realidad de forma completa, Adorno insiste en la necesidad de los *desiderata filósofos* para la teoría materialista.

«la teoría materialista no puede prescindir de los *desiderata* filosóficos si no quiere

¹³⁷ Schmidt concibe el materialismo adorniano como «una forma de pensamiento detectivesca, de crítica y diagnóstico» (A. Schmidt, «Begriff des Materialismus bei Adorno», en: L. Friederburg y J. Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999, p. 14). Una revisión ampliada de este artículo se encuentra en A. Schmidt, «Adornos Spätwerk: Übergang zum Materialismus als des Nichtidentischen», en: I. Fetscher y A. Schmidt (eds.), *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der Warentausch. Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt a.M., Neue Kritik, 2002, pp. 89-109.

¹³⁸ Sobre esto, apunta en *Dialéctica negativa*: «Lo inferior del materialismo es lo inferior irreflexivo de la situación dominante. Lo que fracasa por culpa de la espiritualización en cuanto principio del fracaso es, frente a lo superior desacreditado desde la perspectiva de un inferior perseverante, también lo peor (...) El objeto de la teoría no es algo inmediato, cuyo molde puede llevarse a casa. El conocimiento no posee, como la policía del Estado, un álbum de sus objetos. Más bien piensa éstos en su mediación, pues de lo contrario, se conformaría con la descripción de la fachada» (GS 6, 204-6).

¹³⁹ «La dialéctica negativa no es ni un método estricto ni tampoco un reflejo de la realidad. No es método porque la cosa irreconciliada, a la que le falta esa identidad que exige el pensamiento, es contradictoria (...) No es reflejo, porque el pensamiento no es una reproducción de la cosa, sino que se dirige a ella sin imágenes. La intención ilustrada del pensamiento, la desmitologización, elimina el carácter de copia de la conciencia» (NaS, 7, 333).

caer en el mismo provincianismo que desfigura el arte en los estados del Este. El objeto de la teoría no es algo inmediato, cuyo molde puede llevarse a casa. El conocimiento no posee, como la policía del Estado, un álbum de sus objetos. Más bien éstos los piensa en su mediación, pues de lo contrario, se conformaría con la descripción de la fachada» (GS 6, 206)¹⁴⁰.

Lo que le ayuda a alejarse de esta claudicación en la materia es la determinación dialéctica que imprime a sus tesis materialistas, pues, como asegura en *Dialéctica negativa*, «la dialéctica está en las cosas, pero no existiría sin la conciencia que la refleja y tampoco se deja disipar en ésta. En una materia sin más, totalmente indiferenciada, no habría ninguna dialéctica» (GS 6, 205). La concepción materialista y dialéctica de su filosofía no pasa por una absolutización del momento material sobre la conciencia, sino por entender la mediación que se encuentra en ambos extremos, entre materia y experiencia subjetiva. En este mismo sentido, su diálogo con la teoría materialista presente en la obra de Marx no sólo se realizará sobre la base de la comprensión que encuentra en ella de la estructura social objetiva, sino, lo que a mi juicio es más importante, a la luz del cambio práctico que incluye su propia superación. Verá el análisis marxiano de la mercancía y del principio del intercambio que se lleva a cabo en *El Capital* el lugar en el que anclar la comprensión de la designación materialista de su filosofía. Pues en este análisis no sólo ve la afirmación positiva y el reconocimiento de la materialidad frente al idealismo absoluto, el «recuerdo de la naturaleza en el sujeto», sino que además contiene el momento de crítica y de protesta ante la negatividad del

¹⁴⁰ También en la conferencia *Reacción y progreso*, apunta a que «una naturaleza que se endurece opresiva y tenebrosamente en sí misma y que huye de la luz de la conciencia iluminadora y calefactora, debe ser objeto de justa desconfianza (...) Lo que es inmutable en la naturaleza puede cuidarse solo. Nuestro objetivo es cambiarla» (*Reaktion und Fortschritt, Musikalische Schriften IV*, en: GS 17, 133).

mundo¹⁴¹. Y precisamente en esto consiste el «sentido enfático» del materialismo que Adorno trata de hacer suyo.

2.3. Mercancía y cosificación.

2.3.1. Notas sobre *Das Kapital*

Al comienzo de *El Capital*, Marx desarrolla su crítica a la economía política partiendo del análisis de la estructura de la mercancía y de su relación con el trabajo y el valor dentro de la forma de producción capitalista. En el apartado titulado «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto», el fenómeno de la mercancía es comprendido como célula económica de la sociedad burguesa y, por tanto, como instrumento para analizar el desarrollo de las relaciones sociales y económicas dentro de la forma de producción capitalista. «La riqueza de las sociedades en las que domina la forma de producción capitalista aparece como una enorme acumulación de mercancías y la mercancía individual como su forma más elemental, el punto de partida de nuestra investigación, por tanto, será el análisis de la mercancía en tanto forma elemental de dicha riqueza»¹⁴².

Para Marx, toda mercancía se presenta bajo el doble punto de vista de valor de uso y valor de cambio. Pues aparece como medio concreto de subsistencia caracterizado por una multiplicidad de propiedades que garantizan formas también distintas de uso; y,

¹⁴¹ En una carta a Pollock, Horkheimer entiende como «el descubrimiento más molesto al que conduce el materialismo el hecho de que la razón sólo existe en la medida que tras de sí tiene un sujeto natural. Ella está dada a este sujeto natural en tanto quiere hacer uso de ella» (M. Horkheimer, *Briefwechsel 1937-1940*, en: HGS, 16, 235).

¹⁴² MEW, 23, 49.

además, en en relación con otras mercancías, se encuentra preparada para ser intercambiada. En estos conceptos de «valor de uso» y «valor de cambio», Marx encuentra formas determinadas de relación social. Pues si el valor de uso se refiere a una relación de los hombres con los objetos basada en la materialidad de la mercancía, el de cambio esconde una relación cuantitativa entre mercancías que, pese a que han de presentarse como diferentes entre sí, también exige un momento de convergencia o equivalencia. Y éste se obtiene a través de la abstracción de las propiedades sensibles de los productos del trabajo concreto y de su conversión en cantidades cuantitativas que actúan como equivalentes de otros productos. Por eso, atribuye a la tendencia ahistórica de la economía burguesa un mecanismo de «inversión mística». Ésta extrae leyes de la objetividad constituida que terminan por independizarse de la realidad y por adoptar la forma de un «poder extraño» y pseudonatural bajo las relaciones dominantes de producción. El fetichismo de la mercancía consiste, pues, en concebir este valor de cambio como algo dado, como una propiedad natural, en lugar de socialmente originado como producto de su trabajo. Con ello, señala Marx, gana poder imponiéndose sobre los individuos y sobre sus relaciones:

«el carácter misterioso de la forma de mercancía consiste en que ésta proyecta ante los hombres el carácter social de su trabajo como si fuese un atributo natural y social de de sus propios productos y, por tanto, la relación social de los productores y el trabajo colectivo de la sociedad como si fuese una relación social establecida entre objetos existentes al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales»¹⁴³

¹⁴³ MEW, 23, 86.

Su empeño se centra en mostrar el valor, no como una propiedad ahistórica y natural, inherente a un producto del trabajo, sino como lugar en el que se expresa una relación social e histórica concreta. Por eso, entiende el momento de equivalencia en el intercambio como un elemento clave para el funcionamiento de las formas capitalistas de producción. En él aparece una forma histórica de organización social de la producción y del trabajo que, sin embargo, se pretende mantener oculta. En la medida que la economía se constituye como instancia que determina por completo la vida humana, encuentra en la apariencia fetichista de la mercancía el elemento desde el que explicar el desarrollo de la estructura de dominio que determinan, no sólo las relaciones económicas, sino también las formas mismas de conciencia. El sujeto deja de entenderse como individuo concreto, para hacerlo como parte integrante del todo social en el sistema de producción e intercambio. Y termina convertido en una mercancía más que ha de adaptarse a las exigencias del mercado.

2.3.2. Fetichismo de la mercancía y lógica del intercambio

Adorno asume la problemática de la teoría marxiana de la mercancía y el dominio social, pues comprende el principio de intercambio como elemento determinante de la sociedad burguesa. En *Dialéctica negativa* considera el capítulo de *El Capital* dedicado al fetiche de la mercancía como «un pedazo de la herencia de la filosofía clásica alemana» (GS 6, 190). Sin embargo, la importancia que atribuye al análisis de la mercancía como componente central de su teoría de lo social tiene sus antecedentes en sus primeros trabajos. Así, por ejemplo, ya en su habilitación sobre Kierkegaard había prestado atención a lo que llamaba la «memoria de la mercancía» y su representación en

Marx: «esta categoría guarda, como quintaesencia de la conexión entera de todos los fenómenos de la sociedad capitalista, la memoria de la totalidad» (GS 2, 151).

Durante los años treinta se ocupa de la relación entre el fetichismo de la mercancía, la universalización del principio de intercambio y la obra de arte a la luz del fenómeno benjaminiano de la «pérdida del aura». En 1935 Benjamin escribe el primer *Exposé* titulado «París, la ciudad capital del siglo XIX» como prelude a su obra de los pasajes parisinos¹⁴⁴. El *Passagen-Werk* pretendía realizar una protohistoria del siglo XIX que tuviera como punto de partida la categoría marxiana del carácter fetichista de la mercancía para explicar la influencia de la economía capitalista sobre la cultura tradicional. Pues consideraba los pasajes parisinos como lugares de exposición, no sólo de los productos que generaba el sistema de consumo capitalista, sino también de las ruinas que representaban estos productos que habían caído en desuso. En ellos, quedaba expresada la glorificación del valor de cambio de las mercancías como una «fantasmagoría, en la que intervienen los hombres para desvanecerse a sí mismos» (BGS, V.2, 50). Si bien Adorno parece alabar el diagnóstico del carácter fantasmagórico de la cultura capitalista moderna, también mostró desde el principio su desacuerdo con algunos de los planteamientos sostenidos por Benjamin. No obstante, más allá de la reconstrucción de estas objeciones¹⁴⁵, resulta interesante hacer hincapié en los momentos

¹⁴⁴ Estos fragmentos, de carácter inconcluso, ven la luz por vez primera en la obra completa de Benjamin, bajo el título *Das Passagen-Werk I-II* (BGS, 5.1 y 5.2). En cuanto a su artículo «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner Reproduzierbarkeit», fue publicado en 1936 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Sobre éste pueden consultarse, entre otros, los trabajos de B. Recki, *Aura und Autonomie. Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor Adorno*, Würzburg, 1988; S. Buck-Morss, *The dialectics of seeing. Walter Benjamin and the Arcades project*, Cambridge, MIT, 1989; y M. Cabot, «Sobre los medios técnicos y la renovación de tradiciones. Walter Benjamin y el concepto de experiencia pensado desde la Estética», en: G. Amengual, M. Cabot y J.L. Vermaal (eds.), *Ruptura de la tradición: estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008.

¹⁴⁵ Para un análisis de estas objeciones, véase, entre otro, los trabajos de H.H. Holz, *Von Kunstwerk zur Ware. Studien zur Funktion des ästhetischen Gegenstands im Spätkapitalismus*, Neuwied/Berlin, Luchterhand 1972; J. Fredel, «Kunst als Produktivkraft. Kritik eines Fetischs am Beispiel der Ästhetische Theorie Theodor W. Adornos», en: M. Müller, *Autonomie der Kunst*, Frankfurt a.M.,

relacionados con las lecturas diferentes que ambos articulan tanto sobre las categorías de fetiche y de mercancía. Pues, en el caso de Adorno, no aceptaría la idea de que el montaje de materiales textuales del pasado pudiese por sí sólo, y sin elaboración teórica, provocar un desciframiento de los objetos del pasado. En una conocida carta, acusa a Benjamin de sostener una concepción no dialéctica del carácter fetichista de la mercancía. No acepta, por tanto, comprender las imágenes dialécticas como formas en las que es posible captar el carácter fetichista en la conciencia colectiva¹⁴⁶. Y la razón es que no considera el fetichismo de la mercancía como un «hecho de la conciencia» sino, en tanto que dialéctico, como productor mismo de conciencia:

«con su concepto de imagen dialéctica no sólo se ve amenazada la fuerza original del concepto, que era de carácter teológico (...), sino que además de esta forma también se pierde en contradicciones ese movimiento social en cuyo nombre usted sacrifica la teología. Al trasladar a la dialéctica la imagen dialéctica bajo la forma de *sueño*, no sólo se produce el desencantamiento y la trivialización del concepto, sino que pierde así también la fuerza objetiva clave que podría obtener desde un punto de vista materialista»¹⁴⁷.

Y esto conecta con su idea materialista de interpretación de lo concreto en la que los fenómenos sociales se consideran elementos donde descifrar las tendencias dominantes de lo social. Una idea que se repite en el que fuera su primer artículo en la

Suhrkamp, 1972; y J. A. Zamora, «El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamin y Th. W. Adorno», *Taula*, 31-32, (1999), pp. 129-151.

¹⁴⁶ En la misma carta especifica lo que, a su juicio, hay de problemático en la obra de Benjamin: «concebir la imagen dialéctica como un contenido de conciencia, aunque sea colectivo; referirla linealmente – incluso diría que histórico-evolutivamente - a un futuro comprendido como utopía; y entender la época precisamente como el sujeto unificado en sí mismo y conforme a este contenido de conciencia» (Th. W. Adorno/ W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, *op. cit.*, p. 140).

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 139 y ss.

Zeitschrift für Sozialforschung, publicado con el título «Sobre la situación social de la música»¹⁴⁸. El texto parte de la transformación de la música en mercancía como consecuencia de la abstracción de su valor de uso que tiene lugar dentro del sistema capitalista. La música que no se somete a las condiciones que exige el mercado paga como contrapartida su aislamiento. Sin embargo, lejos de ver en esta situación una excusa para exigir su abolición, encuentra en ella su momento de resistencia y de crítica. Pues la «pérdida del aura» no exige su restauración, como creía Benjamin, sino precisamente su asimilación a la mercancía. En su estructura, la música presenta las antinomias de la totalidad social. Por eso, su alienación con respecto al público burgués constituye un reflejo de su autonomía y de la necesidad de reivindicar para ella un contenido cognoscitivo propio:

«la música que pretenda justificar su derecho a existir debe poseer hoy el carácter de conocimiento. Debe articular dentro de su material los problemas que el material mismo le presenta. Pero nunca como puramente natural en sí sino producido sociohistóricamente. La solución que encuentra allí la música es igual a la de la teoría: en ambas hay contenidos sociales cuya relación con la praxis debe ser mediatizada (...) y que de ningún modo puede ser fácilmente descubierta» (GS 18, 732).

Aunque años después Adorno reconoce el error que presenta el artículo al equiparar «sin mediación» el concepto de producción musical con la prioridad de la esfera económica de producción, en él se recogen algunos de los temas fundamentales que

¹⁴⁸ *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik, Musikalische Schriften V*, en: GS 18, 729-754. Habermas ve en este artículo una respecta crítica a la obra de Benjamin y la influencia de Brecht sobre éste (cfr: J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, p. 354).

determinarán tempranamente su relación con el materialismo dialéctico y con el análisis de la mercancía. Ya en *La actualidad de la filosofía* había prestado atención al concepto marxiano de mercancía vinculándolo a su definición de una interpretación materialista de la realidad. La tarea de la filosofía materialista consiste en prestar atención a las figuras de la realidad carentes de intención, o con Freud, a la «escoria del mundo de los fenómenos». Trata, pues, de comprender las cifras enigmáticas de lo existente agrupando los distintos elementos del análisis social para dar lugar a una forma concreta («composición de lo pequeño»), en la que quede al descubierto cada uno de sus momentos particulares. La filosofía construye, así, «llaves» con las que abrir la realidad. Y una de ellas será la mercancía, comprendida como un «jeroglífico social» cuyo desciframiento permite explicar lo universal de la economía capitalista – la ley del valor – y con ello la raíz ideológica de la sociedad, esto es, su carácter fetichista.

Encuentra en la figura histórica de la mercancía «la estructura de una realidad en cuyo sentido oculto indagó en vano la investigación del problema de la cosa en sí» (GS 1, 337). Si bien en este texto se había limitado a considerar el análisis de la mercancía como un ejemplo de la dirección en la que ve las tareas de la interpretación filosófica, da cuenta del lugar central que ocupará en su concepción materialista de la dialéctica. Pues de él se desprende la interpretación del intercambio y de la cosificación como factores determinantes en la articulación de su teoría de lo social. Y, para ello, verá de nuevo en Lukács un importante precedente, esta vez, en su obra *Historia y conciencia de clase*. Ella va a suponer no sólo un correctivo importante a las interpretaciones más ortodoxas y dogmáticas del marxismo. Además, Adorno le reconocerá ser el primero en haber prestado atención a la importancia del concepto de cosificación y de abstracción en la filosofía marxiana. Por eso, a continuación, se tratará de prestar atención a los momentos

de contonuidad y de diferencia que se desprenden en ambas lecturas del materialismo de Marx. Pues ello no sólo permitirá indicar los lugares comunes con la tradición dialéctica del materialismo, sino también insistir en los aspectos específicos de su teoría materialista.

3. Las interpretaciones metafísicas del materialismo marxiano.

3.1. Lukács y la discusión con la ortodoxia marxista de la Segunda Internacional.

Para comprender la vinculación del Instituto de Investigación Social con la tradición marxista debe ser subrayada la importancia que tuvo en el panorama intelectual de finales de los años veinte, la aparición de las obras de Korsch *Marxismo y filosofía e Historia y conciencia de clase* de Lukács. Con ellas se abría la posibilidad de una interpretación filosófica y no economicista del marxismo y del materialismo histórico que destacaba su potencial emancipador y crítico. En 1923, justo el año en el que se ponen en marcha los procesos que conducirían a la formación del Instituto, tiene lugar la *Erste Marxistische Arbeitswoche*, en la que participan algunos de los futuros miembros del Instituto como Felix Weil o Friedrich Pollock¹⁴⁹. Estas jornadas, que se organizan en torno al tema de la socialización y la conciencia de clase, se plantean como un encuentro entre las distintas corrientes marxistas de la época, y constituyen un esfuerzo común por

¹⁴⁹ M. Buckmiller, «Die Marxistische Arbeitswoche 1923 und die Gründung des Institut für Sozialforschung», en: W. Reijen y G. Schmid Noerr (eds.), *Grand Hotel Abgrund. Ein Photobiographie der Frankfurter Schule*, Hamburg, Junius Verlag, 1988. Para un análisis de la influencia de las obras de Lukács y Korsch sobre la rehabilitación de la dimensión filosófica del marxismo, *cfr.*: F. Cerutti, «Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis der kritischen Marxismus», en: O. Negt, *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970; A. Arato y P. Breines, *The yung Lukács und the origens of Western Marxism*, New York/London, 1979; L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung-Entwicklung-Zerfall*, München, Piper, 1979.

enfrentarse a los problemas generados por la crisis del marxismo. En estas reuniones, la discusión en torno a las recientes publicaciones de las obras de Korsch y Lukács ocuparon un momento fundamental. Esas obras representaban, como se ha señalado, una ruptura con la interpretación del marxismo llevada a cabo por la II Internacional y ponían de relieve la necesidad de recuperar su nervio filosófico, que encontraban en la dialéctica entre el ser social y el pensamiento. No obstante, aunque el impulso que representaban, (sobre todo la obra de Lukács) por elaborar el potencial no dogmático del materialismo se acercaba a las premisas iniciales del Instituto, su aceptación estuvo marcada desde el comienzo por importantes diferencias que, a continuación, serán puestas de relieve.

Publicada en 1923, *Historia y consciencia de clase* reúne diversos ensayos políticos escritos por Lukács en los primeros años veinte. Su obra se define como el intento de continuar con el «problema fundamental de la filosofía clásica», que consiste en el rearme intelectual del hombre en medio de la fragmentación y de las contradicciones del mundo burgués. Algo que sólo ve posible a partir de lo que llama una «ortodoxia marxista», esto es, una radicalización de la dialéctica revolucionaria como método marxista por excelencia¹⁵⁰. Defender la ortodoxia como método significa para Lukács recuperar los fundamentos teóricos del marxismo, para enfrentarlos no sólo a las formas modernas de la filosofía burguesa, sino sobre todo al positivismo de la II Internacional. Considera que en ellos se produce un deterioro de los presupuestos de la teoría marxista y de su impulso revolucionario, y ésta queda convertida en un sistema rígido y mecanicista. Frente a estas posiciones, su obra pretende ser «una interpretación de la teoría de Marx

¹⁵⁰ En una carta al filósofo polaco A. Schaff, escribe: «si queremos convertir el marxismo de nuevo en una fuerza viviente entonces debemos ser necesariamente impopulares y representar una tercera opción entre las tradiciones stalinistas y los prejuicios de la filosofía del oeste» (P. Breines, «Praxis and its theorists: the impact of Lukács and Korsch in the 1920s»: *Telos*, 11, (1972), pp. 67-103). No obstante, como ocurriera con el *Marxismo y filosofía* de Korsch, también la obra de Lukács será condenada por la Internacional Comunista en 1924.

en el sentido de Marx»¹⁵¹.

A pesar de que en el prólogo autocrítico que Lukács escribe años después para la reedición de la obra reconoce como error el idealismo ingenuo que impregnaba su trabajo, también valora su temprana comprensión del marxismo como «el intento más radical de actualizar el momento revolucionario de Marx a través de la activación y la ampliación de la dialéctica hegeliana y de su método»¹⁵². Cifrará en la recuperación de la tradición hegeliana del marxismo la posibilidad de comprender la dialéctica materialista como una dialéctica revolucionaria. Se propone, pues, retomar el componente histórico-social de la obra de Marx, sus raíces filosóficas, para proponer una lectura distinta a la economicista, que hiciera hincapié en la unión de sus momentos teóricos y prácticos. Frente a los teóricos de la II Internacional, el marxismo es para él un *método* de conocimiento y de transformación. Y es que a la descripción que realiza del proceso de racionalización del mundo moderno se une un momento de praxis orientado a la recuperación de la conciencia de clase proletaria. En esta vinculación de conocimiento y de praxis, entiende el análisis marxiano de la estructura de la mercancía y el concepto de «cosificación» como momentos fundamentales. Pues cree que suministran las claves para comprender el modelo de todas las formas de «objetualidad y de sus correspondientes formas de subjetividad» de la sociedad burguesa.

Historia y conciencia de clase continúa con el tema central de *Teoría de la novela*: el diagnóstico de la alienación total que determina el mundo histórico y la idea de la

¹⁵¹ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, en: *Werke*, vol. 2, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1968, p. 23. En su escrito autobiográfico de 1933 titulado *Mi camino hacia Marx*, distingue tres principales fases en su acercamiento al pensamiento marxista. Así, junto a las primeras lecturas de juventud en la que se acerca a Marx como «mero sociólogo o economista», pone especial énfasis en señalar una segunda fase que coincide con su integración en el movimiento revolucionario y que se caracteriza por su lectura hegeliana, en la que comprende a Marx como un «gran pensador omnicomprendivo, el gran dialéctico». La última etapa pertenece a una lectura leninista (cfr. G. Lukács, «Mein Weg zu Marx», en: F. Benseler (ed.), *Revolutionäres Denken. G. Lukács. Eine Einführung in Leben und Werk*, Darmstadt, Luchterhand, 1984, pp. 80-90).

¹⁵² *Geschichte und Klassenbewusstsein*, op. cit., p. 23.

cosificación como categoría universal en su teoría de lo social¹⁵³. Lukács analiza la cuestión del fetichismo de la mercancía como un problema específico del capitalismo moderno, puesto que en él, por primera vez, la estructura de la mercancía se convierte en la forma auténtica que domina en los procesos de racionalización. Unos procesos que se caracterizan por la separación, ya apuntada por Marx, entre productores y medios de producción, y que conducen a la descualificación y la despersonalización, cuando el proceso de trabajo queda reducido a mera funcionalidad. La cosificación aparece entonces como proceso en el que tiene lugar un doble fenómeno. Por un lado, se genera una forma determinada de objetividad, esto es, un mundo de cosas y de relaciones entre ellas determinado por las leyes económicas. Pero, por otro, también a ella le corresponde una forma concreta de subjetividad: la conciencia cosificada, entendida como momento constitutivo del proceso de producción capitalista. De ahí que a la descomposición del objeto de la producción le siga el desgarramiento mismo del sujeto:

«el carácter mercantil de la mercancía, la forma abstracta y cuantitativa de la calculabilidad, aparece aquí en su forma más pura. Para la conciencia cosificada se convierte necesariamente en la forma de manifestación de su inmediatez propia. Y, precisamente, porque es una conciencia cosificada, no intenta siquiera superarse sino que tiende a eternizarla»¹⁵⁴.

Las relaciones entre los individuos se vuelven abstractas y mecanizadas. Acaban reducidos a miembros atomizados dentro un sistema que se les presenta como extraño.

¹⁵³ En este concepto, apunta Asbach, «Lukács relaciona la crítica marxiana del fetichismo de la mercancía y de la naturalización de la ley social de la forma de producción capitalista, con la teoría de Max Weber sobre la racionalización progresiva como característica de las sociedades modernas occidentales» (O. Asbach, *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis: Entwicklungen der Kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1943*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1997, p. 57).

¹⁵⁴ *Geschichte und Klassenbewusstsein*, op. cit., p. 105.

Lukács entiende esta atomización como el reflejo del sometimiento de todas las manifestaciones vitales de la sociedad a las *leyes naturales* de la producción capitalista. En esta identidad, que se establece entre las formas de socialización y las de pensamiento, la cosificación se muestra como «fenómeno ideológico»¹⁵⁵ y, también, como sinónimo de la fragmentación que refleja una totalidad perdida. Por eso, escribe, «lo que diferencia al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis del predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad»¹⁵⁶. Finalmente, si en *Teoría de la novela*, texto que se sitúa en una fase pre-marxista de su pensamiento, la apelación a la totalidad perdida se realizaba desde el deseo de superar la dualidad sujeto-objeto, en *Historia y consciencia de clase* adoptará la misma exigencia de totalidad adaptándola a la terminología hegeliana y a la dialéctica marxista. Y es que ve en el concepto de «totalidad», es decir, en el dominio universal del todo sobre las partes, el elemento de continuidad entre Hegel y Marx, y precisamente también por esta razón, el lugar desde el que considera posible recuperar el nervio revolucionario de la teoría marxiana.

«El problema de la enajenación en Hegel aparece por primera vez como problema fundamental de la situación del hombre en el mundo y respecto al mundo. Pero la enajenación, bajo el término alienación, es al mismo tiempo en el texto de Hegel la posición de toda objetividad. Por ello, la enajenación se identifica, si se la concibe de manera coherente, con la cuestión de la objetividad. El sujeto-objeto idéntico, en la medida que supera la enajenación, debe superar también la objetividad. Aunque el objeto en Hegel sólo existe como alienación de la autoconciencia, su readmisión en

¹⁵⁵ Cfr. P. C. Ludz, *Der Ideologiebegriff des jungen Marx und seine Fortentwicklung im Denken von G. Lukács und K. Mannheim*, Berlin, Tesis inédita, 1955.

¹⁵⁶ *Geschichte und Klassenbewusstsein*, op. cit., p. 24.

el sujeto representaría el fin de la realidad objetiva y, por tanto, también de la realidad general».

Su proyecto de superación del fenómeno de la cosificación es planteado en términos hegelianos. Ve en la exigencia de un desarrollo histórico, entendido como despliegue dialéctico del espíritu desde la inconsciencia hasta la plena conciencia de sí mismo, el espacio en el que es posible superar la cosificación burguesa. Por eso, la reconciliación entre teoría y praxis sólo puede ser entendida a partir de la identidad del sujeto consigo mismo. Sin embargo, no será Hegel, sino Marx, el que a su juicio logre acentuar en mayor medida el método dialéctico hasta conducirlo a una revisión distinta de la dualidad entre sujeto y objeto. Pues considera que si, para Hegel, la totalidad del espíritu domina la descripción de la historia, en el caso de Marx el acento recae sobre la totalidad de lo social, de manera que «transforma radicalmente todos los fenómenos de la sociedad y del hombre en los problemas históricos, y al mismo tiempo indica concretamente el sustrato real del desarrollo histórico haciéndolo fecundo metodológicamente».

Por eso, para Lukács, la identidad entre sujeto y objeto ya no permanece abstracta, sino que se concreta en la figura del proletariado¹⁵⁷. En ella cifra la posibilidad real de una superación de la cosificación, puesto que la ve como el desarrollo de una forma de conciencia distinta (la conciencia de clase), basada de una nueva relación entre teoría y praxis. Y es que considera culpable a los teóricos de la II Internacional de haber sacrificado el principio de la praxis por inscribirla en una teoría del reflejo. Frente a ellos,

¹⁵⁷ «En el siglo XX, el mayor enemigo burgués de cualquier clase de psicologismo era Husserl, que rechazaba la génesis del sujeto lógico y absoluto en los sujetos humanos contingentes. El equivalente marxista de Husserl, por lo menos en este tema, era Lukács. Ambos querían defender una versión del sujeto trascendental, que en el caso del último se hallaba encarnado en un metasujeto históricamente concreto, el proletariado» (M. Jay, *Adorno*, Cambridge, Harvard Univ. Pr., 1984, p. 15).

recuerda el sentido dialéctico y filosóficos de la praxis, pues supone la capacidad del sujeto de tomar conciencia de la situación histórica que le rodea con el fin de transformarla¹⁵⁸. Se trata de un sujeto que, al tomar conciencia de sí mismo, lo hace al mismo tiempo como sujeto y objeto. Por eso, «sólo con la aparición del proletariado se hace efectivo el conocimiento de la realidad social. Y este conocimiento se consume al descubrir el punto de vista de la clase proletaria, a partir del cual se hace visible el todo de la sociedad»¹⁵⁹. Definir el proletariado como sujeto de la revolución significa poner de manifiesto la figura de una dialéctica de la praxis individual y de la totalidad social como momentos claves en su proyecto de recuperación de la dialéctica materialista, basada en la reactivación de sus componentes subjetivos, frente al reduccionismo científicista.

«la esencia metódica del materialismo histórico no puede separarse de la actividad práctica y crítica del proletariado. Son momentos del mismo proceso de desarrollo de la sociedad. Tampoco el conocimiento de la realidad facilitado por el método dialéctico puede separarse del punto de vista de la clase proletaria»¹⁶⁰.

Para Lukács, sólo las «clases» pueden llegar a representar en la sociedad moderna el punto de vista de la totalidad como sujeto y, por eso, es posible hablar de un conocimiento completo de la realidad social con la aparición de la conciencia del proletariado. En ella coinciden, finalmente, el conocimiento de sí mismo como sujeto y el

¹⁵⁸ En un ensayo titulado *El bolchevismo como problema moral* (1918), había criticado el marxismo de la Segunda internacional por «no comprender la interpretación hegeliana de la historia y hacer de su desarrollo un proceso automático independiente de la conciencia. A partir de ahí, intentar vincular de forma coherente el desarrollo histórico con la acción consciente se tornó prácticamente imposible» (G. Lukács, *Der Bolschewismus als moralische Problem*, en: *Politische Aufsätze 1, 1918-1929*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1975, p. 59). Como afirma Sacristán, «Lukács trataba de buscar, con Hegel, el Marx *gran dialéctico* de la revolución frente al Marx *científico puro* de la socialdemocracia» (M. Sacristán, «Sobre el marxismo ortodoxo de Gyorgy Lukács», en: *Sobre Marx y el marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983).

¹⁵⁹ *Geschichte und Klassenbewusstsein*, op. cit., p. 23.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 24.

de la totalidad social, como objeto. Sólo asumiendo esta coincidencia, concluye, será posible activar el núcleo del materialismo marxiano.

3.2. Los motivos de la crítica a la interpretación lukácsiana de la teoría social

Ni Adorno ni Horkheimer van a compartir la interpretación metafísico-hegeliana del materialismo de Lukács, en la que encuentran un esfuerzo frustrado por superar la parálisis de la filosofía marxista. A pesar de eso Adorno reconoce la influencia que ejerció en su aproximación temprana al pensamiento de Marx, la obra del filósofo húngaro. Pues había considerado *Historia y conciencia de clase* como uno de los intentos más importantes de rehabilitar el momento crítico del materialismo dialéctico a través del análisis del fenómeno de la cosificación. Como se ha mostrado en el capítulo anterior, ya en su análisis de los años veinte sobre la *Teoría de la novela* le había atribuido el mérito de elaborar una filosofía de la historia objetiva (basada en el concepto de «segunda naturaleza») con la que denuncia la apariencia mítica y pseudonatural en la que deviene la realidad cuando se presenta como ahistórica. Con ella logra descifrar el fenómeno de la abstracción en su forma concreta de conciencia, alejado de implicaciones ideológicas, al comprenderlo como «cosificación». Cabe destacar, además, que el mérito de Lukács es aún mayor si se tiene en cuenta que en el momento en el que escribe su obra aún no habían sido publicados los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844, en los que Marx atendía a la distinción entre objetivación, como forma natural y eterna del proceso de trabajo, y cosificación, modo de ser propio del trabajo en la sociedad capitalista.

Adorno reconoce aspectos positivos en la obra de Lukács y en su alejamiento de una «ontología materialista». En primer lugar, en su rehabilitación del momento crítico

presente en la filosofía marxiana a través de una recuperación de Hegel. Por otro lado, como ya ha sido indicado, en hacer valer el fenómeno de la cosificación olvidado por la crítica marxista como espacio para la elaboración de una filosofía de la historia concreta y, por tanto, como aportación al materialismo dialéctico. Ve en él un intento de hacer frente a la pregunta acerca de la posibilidad de comprender el mundo cosificado y la falsa apariencia de lo siempre igual en lo históricamente devenido. Y esta pregunta por el alcance de una interpretación de lo histórico cosificado se convierte, a mi juicio, en una premisa fundamental para el materialismo adorniano. Pues constituye, como se ha puesto de relieve desde el comienzo, el problema fundamental al que pretende dar respuesta su filosofía:

«Marx determina el carácter fetichista de la mercancía como la veneración del *hecho a sí mismo* que, como valor de cambio, se distancia de los productores y consumidores, es decir, de los hombres. El secreto de la forma de mercancía consiste en aquello que a los hombres le refleja el carácter objetivo de los productos de su trabajo como propiedades naturales de las cosas, y también la relación social de los productores con el trabajo total como una relación de objetos que existe con independencia a ellos mismos» (GS 14, 24).

Pese a estos momentos de continuidad, en Adorno se encuentra desde el principio una resistencia a aceptar sin más las interpretaciones lukácsianas sobre el pensamiento de Marx. Como pretendo mostrar a continuación, si bien no realiza una exposición sistematizada de sus objeciones, su crítica apunta a tres aspectos fundamentales del marxismo hegelianizado de Lukács: el reclamo idealista de la totalidad que se trasluce en su filosofía, la limitación de la cosificación a un fenómeno de la conciencia y, como

consecuencia de ésta, la excesiva confianza en la conciencia revolucionaria del proletariado. En los protocolos de la llamada «Discusión sobre dialéctica» de 1939, Adorno se queja del sentido idealista que impregnaba la utilización de un concepto específico de dialéctica por parte de una *facción* marxista, en el que «las relaciones de producción dentro del ámbito de la sociedad de clase burguesa son concebidas como un concepto general el que se derivan los movimientos particulares de la ideología. Reconozco que esta concepción idealista de la dialéctica es insuficiente» (HGS 12, 527). El momento idealista que detecta en la propuesta de Lukács es la solución totalizadora que se deduce de su filosofía de la historia, cuando conecta la falta de sentido que da lugar a la desintegración social con la pérdida del referente de la totalidad. En esta pretensión totalizadora y legitimadora de lo real, la dialéctica histórica aparece cercenada y paralizada en la identidad entre sujeto y objeto. Ya en su lectura de *Teoría de la novela* Adorno había tratado de «corregir» el excesivo idealismo que se desprendía de la apelación a la totalidad, con la mirada alegórica y micrológica que había asumido de los planteamientos de Benjamin y de Kracauer¹⁶¹. Con ella, trataba de rehabilitar el sentido dialéctico del materialismo marxiano, para que, en lugar de ser reducido a interpretaciones monistas, pusiera el acento en la existencia de un proceso de mediación real entre sujeto y objeto:

«cuando se expone una dialéctica materialista como una especie de principio absoluto y metafísico surge una gran dificultad, pues la dialéctica es moverse entre opuestos. Sin el momento de la reflexión, es decir, sin el momento de que una cosa se haga su otredad gracias a la conciencia, no es pensable todo esto. Pero como

¹⁶¹ En una carta a Bloch de 1927, Kracauer designa a Lukács como un «reaccionario filosófico» y, al igual que Adorno, centra sus objeciones a *Historia y conciencia de clase* apuntado a su recurso idealista a la totalidad (Cfr. K. Bloch, (ed.), *Ernst Bloch. Briefe 1903-1975*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, p. 286).

solamente en una conciencia puede darse el reflejo en su otredad, no se puede separar de la dialéctica el momento de la subjetividad o de la reflexión. Pero, tan pronto como esto sucede, se da ya, filosóficamente, en ese momento el fundamento para el paso a una religión de Estado que hemos podido observar con terror en la decadencia de la teoría dialéctica» (PhT, II, 159-160)

Apelar a la totalidad sin tener en cuenta el momento de mediación, significa olvidar las dimensiones reales de la cosificación. Pues «únicamente una conciencia cosificada se figura o hace creer a los otros que posee fotografías de la objetividad; su ilusión se transforma en inmediatez dogmática» (GS 6, 205). Y es que si en *Historia y conciencia de clase*, la mercancía representa el germen de la sociedad capitalista, a partir del análisis de la estructura económica pueden derivarse otros elementos acerca de las formas de vida en la sociedad completa. En el caso de la Teoría Crítica, el objeto de análisis será más amplio, en la medida que es el proceso completo de la producción capitalista, en su conexión con los fenómenos culturales, lo que se ha de tener en cuenta. Por eso, como se verá a continuación, Adorno rechazará comprender el fenómeno de la cosificación como una categoría referida con exclusividad a la conciencia, así como la idea de una identificación entre la mercancía y su carácter fetichista, como cree que ha hecho Lukács.

3.3. Dialéctica de la cosificación.

Como se ha señalado, Lukács no conocía los *Manuscritos* de 1844, hecho que influye decisivamente en su comprensión del concepto de cosificación, como él mismo lamentaría años después¹⁶². En ellos, el capitalismo se presenta no sólo desde una

¹⁶² En 1930, ya como colaborador del Instituto Marx y Engels de Moscú, Lukács tiene la oportunidad

perspectiva económica o política, sino en relación a una «catástrofe de la propia esencia humana»¹⁶³. Para Marx, la superación del momento de cosificación depende del establecimiento de un orden distinto de producción, algo que sólo ve posible en la propia acción del individuo, es decir, en la superación del trabajo en sí mismo. Adorno, que sí había tenido ocasión de leer los *Manuscritos* de Marx¹⁶⁴, acusa a Lukács de no haber tenido en cuenta que la apariencia de «objetividad fantasmal» que atribuye a las leyes del sistema capitalista no debe olvidar la tarea de sacar a la luz las leyes objetivas que se ocultan en las relaciones de producción. Lo que trato de subrayar es que si para el filósofo húngaro la identificación entre la forma de la mercancía y su carácter fetichista conducía a remitir el fenómeno de la cosificación únicamente al problema de la conciencia, para Adorno el objeto de análisis será el proceso completo de la producción capitalista¹⁶⁵. Pues la cosificación no sólo expresa el estado de parálisis de las instituciones o de los procesos de pensamiento, sino que la racionalidad del intercambio en la sociedad capitalista se convierte en el modelo social del principio de identidad. Pues, como le había objetado a Benjamin, el carácter fetichista de la mercancía no es un hecho de conciencia, sino un hecho dialéctico, en tanto que produce conciencia. Por eso,

de leer el texto: «recuerdo todavía hoy la impresión profunda que me produjeron las palabras de Marx sobre la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y de todas las relaciones. A ella se unía (...) la comprensión del hecho de que la objetividad es un modo natural de dominio humano del mundo, mientras que la enajenación es un tipo particular de objetivación que se realiza en determinadas circunstancias sociales. Con esto se derrumban definitivamente los fundamentos teóricos de lo que representaba el carácter particular de *Historia y conciencia de clase*. Este libro me llegó a ser completamente extraño» (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, op.cit., 43).

¹⁶³ Cfr. R. Wiggerhaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München, Hanser, 1986, p. 14.

¹⁶⁴ Jay aclara cómo, finales de los años veinte, el Instituto recibe copias de los primeros manuscritos de Marx a manos de D. Ryazanov, entonces director del Instituto Marx-Engels y editor de de la *Marx-Engels historisch-kritische Gesamtausgabe* (cfr. M. Jay, *Dialektische Phantasie*, op. cit., 1985, p. 129). Sobre esto, véase además, el trabajo de W. Euchner y A. Schmidt, (eds.), *Kritik der Politischen Ökonomie heute. 100 Jahre Kapital. Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium*, Frankfurt a.M., Europa Verlag, 1967.

¹⁶⁵ Grenz afirma: «el concepto crítico de cosificación es desarrollado por Marx, reconocido por Lukács y examinado en un sentido más avanzado por Adorno, convertido en un *factum social*» (F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einer Deutungsprobleme*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, p. 252).

sus consideraciones en torno al principio de intercambio y al carácter fetichista de la mercancía no se realizan con exclusividad sobre la base de una crítica a la economía política, sino que se interpretan, alegóricamente, como causa y fundamento del «mal social»¹⁶⁶. Y ésta es, a mi juicio, una idea clave para interpretar su lectura del materialismo de Marx y también para comprender la forma en la que asume y reelabora los principios y conceptos fundamentales de la crítica a la economía política. Se trata de la definición de la ley de intercambio como índice de una «mediación universal radical» o «generalidad abstracta» que surge como consecuencia de la subsunción de lo particular en lo general a través de las leyes sociales. Por eso, a diferencia del carácter restrictivo de la lectura lukácsiana que limita la aplicación de la categoría de cosificación a las antinomias del pensamiento burgués, el intercambio se convierte para Adorno en una categoría histórica-universal que encuentra su origen en la «protohistoria» de la humanidad, esto es, en el movimiento ilustrado del sujeto frente a la naturaleza:

«el principio de intercambio, la reducción del trabajo humano al concepto general y abstracto de tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identidad. Tiene su modelo social en el intercambio, y no existiría sin éste. A través de él, seres y acciones no idénticos se tornan conmensurables e idénticos. La ampliación del principio reduce el mundo entero a lo idéntico, a la totalidad» (GS 6, 149).

¹⁶⁶ Link señala de qué manera «el principio de intercambio proporciona a Adorno contenidos teóricos-cognoscitivos, psicológicos y económicos, al sobrepasar el principio de explicación marxista limitado a la etimología economicista» (T. Link, *Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Köln/Wien, Böhlau, 1986, p. 26). Una tesis similar se encuentra en el trabajo de Ch. Görg, «Zwischen Tauschgesellschaft und Wertgesetz Adornos Gesellschaftskritik und die heutige Globalisierungsdiskussion», en: J. Becker y H. Brakemaier (eds.), *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*, Hamburg, VSA, 2004.

Si Marx había atendido a los antagonismos y las contradicciones de la sociedad capitalista a partir del análisis de la racionalidad del intercambio, la teoría materialista de Adorno situará sus análisis en una dialéctica más general que incluya los momentos no económicos del dominio¹⁶⁷. Esto significa prestar atención tanto a las antinomias de la racionalidad económica como, sobre todo, a aquellas que se generan en la propia racionalidad dominadora de la naturaleza¹⁶⁸. Con ello pone de relieve la tendencia de la sociedad moderna hacia formas totalitarias en las que los individuos acaban por perder su individualidad al ser sometidos a la totalidad y la objetividad social. Esto permite a Adorno, a diferencia de Lukács, ver en el intercambio no sólo la causa de la cosificación, sino, lo que es más importante, la protesta contra la transformación de lo histórico en lo «mítico paralizado»¹⁶⁹. Lo que significa, en última instancia, atender a un impulso de superación inmanente a la propia teoría de la mercancía y del intercambio. Por eso, es necesario destacar que su crítica no se dirige al principio de intercambio como tal, pretendiendo su abolición definitiva, sino a la abstracción que tiene lugar en él y que desarrolla una forma específica de subjetividad que acaba por sustraer al individuo la autonomía que éste creía defender. Es decir, su crítica apunta al principio de equivalencia e identidad. Así, el análisis del intercambio será utilizado en *Dialéctica negativa* como

¹⁶⁷ Para Zamora, por ejemplo, la cuestión consiste en «desentrañar la relación que existe entre este tipo de intercambio, la dominación social y la presión a la expansión imparable que acompaña la reproducción ampliada del capital» (J.A. Zamora, «Enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno», en: M. Cabot (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma, UIB, 2007, p. 33).

¹⁶⁸ «El principio de intercambio se convierte en el fundamento para el análisis del mundo de vida burgués. La identificabilidad del trabajo humano y de sus productos en medidas de valor cuantitativas se encuentran en relación con la descualificación de los sujetos (...) La relación entre intercambio y dominio se extiende en la conciencia como dominio de las ideologías» (T. Link, *Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Köln/Wien, Böhlau, 1986). Esta misma idea la comparte Ritscher, pues ve en este concepto una «referencia central» para la teoría crítica adorniana (cfr. J. Ritscher, «Ein zu recht abgewertetes Thema der Kritischen Theorie?», en: C. Görg /R. Roth (eds.), *Kein Staat zu machen. Zur Kritik der Sozialwissenschaften*, Münster, 1998, p. 324).

¹⁶⁹ Köhler ve en el concepto de segunda naturaleza «la dimensión de protesta contra la relación de la razón en sí misma» (H.G. Köhler, *Th. W. Adornos Konstruktion einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Berlin, Tesis inédita, 1974).

modelo para explicar de qué manera la oposición del pensamiento a lo distinto a sí mismo acaba por reproducirse en el propio pensamiento como su contradicción inmanente¹⁷⁰, una idea que desarrollaré en el siguiente capítulo. En otras palabras, se trata de la interpretación de categorías económicas tales como «la ley del intercambio», «el valor» o «la mercancía», como espacios en los que cifrar tanto su dimensión de dominio, como también su potencial de resistencia y de superación.

Para Adorno, lo importante en el análisis del carácter fetichista de la mercancía es que su posibilidad de transformación pertenece a la esencia misma de la mercancía, es decir, al *a priori* social. Pues el intercambio representa la unión entre realidad y posibilidad que ve contenida en el progreso social. En la reducción del mundo a una totalidad idéntica a sí misma persiste un momento utópico que interpreta como la voluntad de convertir lo distinto en igual. Por eso, no entiende la abolición definitiva del intercambio como una restitución inmediata de la libertad sino, por el contrario, como la recaída en la antigua injusticia. Su eliminación también significaría la abolición de la mediación y, por consiguiente, la reproducción de una apropiación inmediata¹⁷¹. De esta manera, «la crítica al intercambio como el principio identificador del pensamiento quiere la realización del ideal de cambio libre y justo, que no se ha cumplido. Sólo eso trascendería el canje» (6, 150). Pues únicamente en la sociedad del intercambio es posible para Adorno encontrar el potencial emancipador y socializador del concepto de

¹⁷⁰ En la discusión con Horkheimer de 1939, asegura: «se podría probar que todo concepto de conocimiento derivado del sujeto es siempre un intercambio de equivalentes. Para una misma cantidad de pensamientos se recibe una idéntica cantidad de objetos. Ya en esta adecuación se esconde ya el pensamiento sobre el intercambio» (HGS 12, 470).

¹⁷¹ «La idea de generosidad está profundamente arraigada en el materialismo. También en el pensamiento marxista se habla de la abundancia ilimitada de bienes, con los que por el desencadenamiento de las fuerzas de producción se puede lograr que los hombres vivan según sus necesidades y no según lo que le permita escasamente la maquinaria el fin de mantener su subsistencia (...) Incluso en virtudes tales como la compasión o la gratitud, que propiamente no son racionales, y en las que no se procede por intercambio, sino que se da más de lo que se recibe, se va contra el rigorismo idealista en el que, en nombre de la razón pura y desinteresada, se ensalza por las nubes el principio de intercambio de lo igual por lo igual» (PhT, II, 229).

«trabajo»: «el cumplimiento del contrato de cambio, constantemente quebrantado, convergería con la abolición del contrato. Si de verdad se intercambiasen equivalentes, el cambio desaparecería. El verdadero progreso con relación al intercambio no establece meramente un otro, sino también a éste, reconciliado consigo mismo» (GS 10.2, 637). Lo que se desprende de estas líneas es la defensa de una nueva concepción de las relaciones sociales en la que desaparecería el carácter fetichista de la mercancía puesto que el valor de cambio dejaría de aparecer bajo una forma cosificada y objetualizada, como un en-sí.

3.4. Ocaso del sujeto y emancipación dañada.

El tratamiento dialéctico de los conceptos de «cosificación» y de «intercambio» que tiene lugar en la obra de Adorno va a influir, además, en la forma de entender el problema de la emancipación. Esto, como se verá a continuación, supone uno de los momentos de divergencia más importantes con respecto a Lukács y, también, el lugar en el que se apunta otro de los elementos claves de la revisión adorniana del marxismo: la figura del sujeto revolucionario de la historia. Y es que si Lukács cree posible alcanzar un camino directo hacia la formación de la conciencia de la clase trabajadora, para la Teoría Crítica, y sobre todo para el joven Adorno, esta posibilidad permanece cerrada. Su materialismo rechaza la confianza «excesivamente idealista» ante una identificación final del sujeto consigo mismo como sujeto-objeto, que conduzca a la revolución y, como consecuencia, a la abolición de la alienación. Pues, como afirma años después, en esta tesis lukácsiana se encuentra una «reconciliación falsa y extorsionada»¹⁷².

¹⁷² Th. W. Adorno, *Erpresste Versöhnung, Noten zur Literatur*, en: GS 11, 278 y ss. En una lección de los años cincuenta, apunta: «*Teoría de la novela* da un ejemplo central de concreción (...) Después de su dedicación al partido comunista se produjo un desmoronamiento de su lenguaje, por ejemplo en *Historia y conciencia de clase*, obra que ya estaba inscrita en la jerga erudita de Rickert. En sus

Estas objeciones frente a la idea de una clase obrera como motor de la transformación social aparecen ya en la obra temprana de Adorno¹⁷³. En ella considera la «dictadura del proletariado» como reproducción del motivo burgués de la dominación del espíritu. El sujeto de la experiencia histórica y filosófica es el ser humano empíricamente. Por eso, su esperanza de resistir dentro de la sociedad administrada se encuentra en la individuación del conocimiento, en la capacidad del sujeto para experimentar lo particular y para rechazar cualquier tipo de identidad o de reconciliación con las contradicciones, y, finalmente, para reconocer su dependencia respecto a las condiciones sociales determinantes. Por eso, si para Lukács el concepto contrario al de «cosificación» es el de «conciencia de clase», para Adorno será el de «experiencia»¹⁷⁴. Esto no se puede interpretar, desde mi punto de vista, como la defensa de una suerte de individualismo, ni tampoco de una idea de sociedad como la suma de átomos individuales, o en palabras de Horkheimer, como un «alma de las masas»¹⁷⁵. Ya desde su escrito sobre Kierkegaard había insistido en el peligro que encuentra en toda apelación a la interioridad subjetiva como recurso para acceder a la libertad. Y es que al igual que rechaza la ontología idealista que ve presente en la relación hegeliana entre sujeto-objeto, tampoco acepta como su alternativa lo que a su juicio supone una absolutización peligrosa de la

trabajos posteriores ni siquiera defendió las reglas de la gramática, como por ejemplo en *Heidegger redivivus*. Lukács no continuó con la terminología hegeliana, sino que hablaba como si fuera exactamente lo contrario de la dialéctica (...) El filósofo que ha alzado el concepto de cosificación en la conciencia filosófica, termina por servirse de un lenguaje cosificado. Su propia forma de proceder se sustrae de aquello que precisamente su discurso reclamaba» (Th. W. Adorno, *Der Begriff der Philosophie. Vorlesung Wintersemester 1951/52, op. cit.*, p. 30).

¹⁷³ En la reedición de la obra en 1963, Lukács dirige a Adorno su conocida crítica: «una parte considerable de la inteligencia alemana dirigente, en la que se incluye Adorno, se ha instalado en el *Gran Hotel Abismo* que como ya tuve la oportunidad de señalar en mi crítica a Benjamin, consiste en un bonito hotel equipado con todas las comodidades en la frontera del abismo, de la nada, de la falta de sentido. Y la mirada cotidiana del abismo, entre agradables comidas y producciones artísticas, sólo puede aumentar la paz en ese confort refinado» (G. Lukács, *Die Theorie des Romans, op. cit.*, p. 17).

¹⁷⁴ Cfr. F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einer Deutungsprobleme, op. cit.*, p. 44.

¹⁷⁵ *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*, en: HGS 3, 40 y ss.

existencia subjetiva. Si la hegemonía de lo colectivo social impide la individualización de la voluntad de decisión respecto al grupo, también la hegemonización de lo individual cae en el error de no tener en cuenta el carácter histórico de las formas de pensamiento. Por eso, la praxis revolucionaria que había defendido el materialismo vulgar cuando confiaba en una clase obrera que se liberaría del dominio por medio de su representación como autoconciencia, constituye para Adorno una praxis fracasada.

Ya desde los años veinte se evidencia en el círculo frankfurtiano la desconfianza ante el movimiento obrero como clase en la que poner las esperanzas de una revolución. En el caso de Horkheimer, el proletariado no representaba garantía alguna de un verdadero conocimiento. Pues la situación de parálisis progresiva que diagnosticaba en la clase trabajadora convertían «la fundamentación y la justificación metafísica de la revolución en superficial (...) La defensa de la revolución a partir de motivos filosóficos recuerda a la vieja doctrina de la necesidad del sufrimiento y del sacrificio en virtud del espíritu» (HGS 11, 264). Aunque en estos años aún tuviesen algunas esperanzas en el desarrollo de un «socialismo humanista», éstas se van desvaneciendo a raíz de los acontecimientos sociales y políticos que se habían generado en Europa y el desarrollo de las nuevas formas de dominio. En una carta a Horkheimer, Adorno expresa su desasosiego ante la imposibilidad de encontrar una salida frente al «contexto global de ofuscamiento» (*Verblendungszusammenhang*), pues «cada vez se va imponiendo con más fuerza la convicción de que las formas del horror político, desde el punto de vista social, no son sino una formalidad que confirma lo que ya ha sucedido»¹⁷⁶. La integración del proletariado y el debilitamiento progresivo del individuo como contrapoderes se muestran como fenómenos cada vez más evidentes. Pues no sólo se atisba un mayor desarrollo de los aparatos de control y de opresión sino, sobre todo, una transformación

¹⁷⁶ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, vol. 2, *op. cit.*.

radical de los propios individuos en objetos de la administración: «los hombres pierden todas las propiedades que habrían conseguido por el camino y que hasta hoy nosotros habríamos concebido como auténticamente humanas. Es decir, pierden sus impulsos y pasiones: la representación de un hombre apasionado es hoy en día casi anacrónica»¹⁷⁷.

En una conferencia radiofónica de los años cincuenta, Adorno y Horkheimer acuñarán la expresión de «mundo administrado» para referirse al predominio de la lógica del capitalismo avanzado y a su tendencia opresiva y desintegradora sobre todos los aspectos de la realidad bajo los criterios mercantilistas y administrativos. Se trata, pues, de un fenómeno de «racionalización social» comprendido como la extensión de la influencia del aparato de dominio político y económico sobre todos los aspectos de la vida, gracias al desarrollo de las nuevas técnicas de organización. La progresiva racionalización de las instituciones y, como consecuencia, la de las conciencias se convierten en fenómenos que confirman, de nuevo, la necesidad de una revisión de la filosofía marxiana, tanto de sus categorías sobre la economía política, como de su perspectiva excesivamente optimista. Pues los nuevos acontecimientos no sólo desmienten la esperanza lukácsiana en el proletariado como sujeto-objeto de la historia, sino también las exigencias prácticas de la teoría, que se encuentran en el materialismo emancipador de Marx. Esto significa, finalmente, no sólo exigir un análisis de la sociedad antagónica como resultado del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino también comprender el proceso completo de civilización como espacio en el que emerge la lógica dominante que denuncia que la Teoría Crítica denuncia. De esta forma, el mundo totalmente administrado y la comprensión de una lógica dialéctica de la cultura y la barbarie como camino para su disolución, se convierte en los años cuarenta en la tesis central de la *Dialéctica de la Ilustración*.

¹⁷⁷ M. Horkheimer, *Die verwaltete Welt oder: Die Krisis des Individuums*, en: HGS 13, 121.

4. Las consecuencias del diagnóstico dialéctico de la modernidad: mundo administrado y posibilidades de emancipación.

4.1. Mito e Historia.

La insistencia en la referencialidad histórica del marxismo, que impida entenderlo como un sistema cerrado o como una simple concepción del mundo, conlleva el interés por desarrollar una dialéctica de inspiración materialista que no sólo atienda a las carencias implícitas en las teorías revisionistas del marxismo, sino que permita, en última instancia, rehabilitar el contenido crítico y utópico del materialismo dialéctico. Un contenido que Adorno ve en la

«comprensión de la unidad sistemática de la sociedad burguesa y en el planteamiento, por así decirlo, de la cuestión de si de hecho constituye una unidad sin rupturas, tal y como se da y se exhibe la sociedad de mercado gracias a la forma interna del contrato de intercambio. Este planteamiento de reclamar credibilidad a algo que aspira a la armonía y, por otra parte, la pretensión de dar con algo así como un sistema del ser (tal y como se hace hoy en día en el Este) son dos cosas tan diferentes como lo blanco y lo negro» (PhT, II, 215-6).

Esto supone rechazar las derivaciones metafísicas que encuentra en ciertas lecturas del pensamiento marxiano y que conducen a una comprensión teleológica y justificadora de la historia. Y constituye, como se ha visto, uno de los motivos centrales de su discusión con la rehegelianización del materialismo. La dialéctica negativa de Adorno

critica la idea de una filosofía de la historia en el sentido de una historia universal. Esto implica una crítica a cualquier identificación positiva de lo real con lo racional, idea a la que ya habían apuntado sus primeros textos. Con el concepto de *Naturgeschichte*, había insistido en una descripción de lo histórico a partir de su entrelazamiento dialéctico con lo natural. Pero, desde una perspectiva crítica, también le servía para explicar la forma cosificada que adopta la realidad bajo el sometimiento natural de la historia. Esto le había alejado definitivamente de Lukács, al ver en él una sustitución del mito de la «segunda naturaleza» por el de progreso histórico. Para Adorno, la historia es discontinua, y sólo en sus discontinuidades es posible pensar sobre ella. Por eso, frente a la convicción de Lukács en el progreso, no acepta una forma ontológica de verdad situada por encima de la historia¹⁷⁸, pues en ella reside una función encubridora y justificadora de lo existente. El pensamiento históriconatural se entiende como «desencantamiento» de los fenómenos del presente, con el que trata de sacar a la luz la historia que se oculta en el mismo proceso civilizador. Y aquí, de nuevo, la filosofía de Benjamin es adoptada como contrapunto al pensamiento totalizador lukácsiano. Su insistencia en el concepto de «transitoriedad» como momento en el que convergen el ser histórico y el natural, no sólo representa el esfuerzo por dinamizar la historia que se oculta en el concepto de naturaleza, sino que supone, sobre todo, revelar el carácter falso de la historia cuando se comprende como avance positivo.

Adorno publica en 1941 el manuscrito benjaminiano con las tesis «Sobre el concepto de historia»¹⁷⁹. Este texto que influiría de forma decisiva en su trabajo sobre la crítica social como una «lógica dialéctica», tal como se lo hace saber a Horkheimer en

¹⁷⁸ Cfr. M. Heider, *Geschichte und Erfahrung. Zum Geschichtsbegriff Theodor W. Adornos*, Freiburg i.B., Tesis inédita, 1979.

¹⁷⁹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, en: BGS, I-2, 693. Véase, además: B. Lindner, «Herrschaft als Trauma. Adornos Gesellschaftstheorie zwischen Marx und Benjamin», en: H.L. Arnold, (ed.), *Theodor W. Adorno*, München, text+kritik, 1977.

una carta: «ninguno de los trabajos de Benjamin se encuentra más cerca de nuestras intenciones. Pues sobre todo se refiere a la representación de la historia como catástrofe permanente, a la crítica al progreso y al dominio de la naturaleza, y a la posición de la cultura»¹⁸⁰. Benjamin no sólo se oponía a las filosofías positivistas e idealistas de la historia, sino también a las interpretaciones doctrinarias del marxismo de la Segunda Internacional, basadas en una visión de la historia como progreso irrefrenable hacia el triunfo de un estado socialista. El análisis del pasado que emprende el materialista histórico benjaminiano difiere totalmente del que realiza el historicismo. Pues, si éste se caracteriza por su carácter contemplativo y por interpretar el material de la historia como algo acabado y construido, el materialista se enfrenta al transcurrir histórico sin estetizarlo, esto es, sin esconder sus grietas y discontinuidades. Y es que sólo en ellas puede recuperarse lo que permanece oculto: el texto de los vencidos. Benjamin muestra, así, el reverso dialéctico del progreso - la barbarie - lo que en última instancia implica rechazar un concepto positivo de la historia basado en la identificación final con la verdad¹⁸¹.

Su objetivo, sin embargo, no es redimir la memoria de los violentados y oprimidos, sino extraer la fuerza mesiánica que se encuentra anquilosada en el pasado. Desde esta perspectiva, la tarea que asigna al historiador materialista es la de abrir una constelación en la que las mónadas del pasado hagan «saltar por los aires» el transcurso continuo de la

¹⁸⁰ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, vol. 2, *op. cit.* Horkheimer comparte el entusiasmo ante el trabajo de Benjamin y su «representación de la lucha de clases como la del sometimiento universal y el desenmascaramiento de la historia como identificación en los dominantes».

¹⁸¹ En este sentido, el mesianismo de Benjamin poder ser interpretado como el esfuerzo por acabar, precisamente, con toda huella de mesianismo que permanece en el pensamiento moderno. Sobre la crítica de Benjamin a la idea de progreso, que Adorno asumirá como propia, resulta interesante la siguiente anotación que el primero habría apuntado en un borrador de las *Tesis sobre filosofía de la historia*: «Para Marx las revoluciones son las locomotoras de la historia mundial. Pero quizás eso sea totalmente diferente. Quizás las revoluciones son la forma de empuñar el freno de emergencia por parte de la raza humana que viaja en ese tren» (BGS, 12).

historia en clave de un futuro liberador. Pues si el marxismo ortodoxo depositaba su confianza en un futuro redentor para alcanzar la reconciliación y liberación de las clases, Benjamin reclama su cumplimiento en el presente, es decir, en la liberación del sufrimiento acumulado en la historia:

«el pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que nos preceden y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido concedida una fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos» (BGS, I-2, 693)¹⁸².

El valor que concede Adorno al contenido de estas *Tesis* para su propia comprensión materialista de la historia no está, sin embargo, exento de fisuras. De un lado, comparte con Benjamin el deseo de dinamitar el continuo de la historia que persiste en la idea de progreso lineal. En el fragmento titulado «Legado» que se encuentra al final de la segunda parte de *Minima Moralia*, de 1945, reconocerá la herencia benjaminiana para la génesis de la Teoría Crítica y escribe:

«cuando él hablaba de que hasta ahora la historia ha sido escrita desde el punto de vista del vencedor y que era necesario hacerlo desde el de los vencidos, debió añadir que, sin duda, el conocimiento tiene que reproducir la desdichada linealidad de la sucesión de victoria y derrota, pero al mismo tiempo, debe volverse hacia lo que no ha participado en esta dinámica, quedando al borde del camino; es decir, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica» (GS 4, 172).

¹⁸² En referencia a la Tesis XVII, Habermas señala que en Benjamin «la esperanza de lo nuevo futuro sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido» (J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, pp. 21-22).

Sin embargo, no acepta comprender el concepto de *prehistoria* como una alternativa a la «segunda naturaleza» cosificada. Por eso le reprocha haber elaborado un uso «poco dialéctico» del mismo cuando simplemente le opone la modernidad¹⁸³. Frente a ello, la *prehistoria* ha de ser pensada de tal manera que se logre una articulación dialéctica entre «segunda naturaleza» y dinámica histórica, es decir, entre mito y modernidad. Esta idea, como veremos en adelante, va a articular los *Philosophische Fragmenten* sobre los que, junto a Horkheimer, trabaja desde los años treinta. En ellos, la idea de una «historia natural» se concretará en la pregunta acerca de los motivos que subyacen a la transformación de la razón en dominio, y de la salida ilustrada del ciego contexto natural en sometimiento de la naturaleza y control social¹⁸⁴.

4.2. Dialéctica de la Ilustración (*eine unvermeidliche Lektüre*)

Dialéctica de la Ilustración proporciona un horizonte histórico y filosófico distinto al que se había marcado el primer programa del Instituto¹⁸⁵. Su punto de partida será el análisis de las causas que han motivado la «aporía ilustrada», según la cual el proyecto moderno de emancipación y de libertad ha acabado convertido en su contrario. El auge del fascismo en Europa (que había obligado a la mayoría de los miembros del Instituto a trasladarse a Inglaterra y a Estados Unidos) y el fracaso del socialismo en la Unión

¹⁸³ Th. W. Adorno/ W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, *op. cit.*, p. 90 y ss.

¹⁸⁴ La coincidencia entre ambos autores se revela con anterioridad en el proyecto común de «El fin de la razón», texto que puede considerarse un anticipo de *Dialéctica de la Ilustración* y cuyo tema es la idea de una razón emancipadora que acaba convertida en un medio de dominio. El manuscrito mecanografiado que se encuentra en el Adorno- Archiv (Ts 52107) menciona a ambos como autores del texto. Su versión alemana, titulada *Vernunft und Selbsterhaltung*, aparece en: HGS 5, 320-351.

¹⁸⁵ Importante para comprender lo que muchos consideran un viraje en los presupuestos de la teoría crítica a partir de los años cuarenta será el texto de Friedrich Pollock «State Capitalism: Ist Possibilities and Limitations», *Studies in Philosophy and Social Sciences*, 9, (1941), pp. 200-225.

Soviética serán considerados como ejemplos en los que parecía constatarse el fracaso de los ideales modernos e ilustrados, entre los que se contaban también los pronunciados por Marx y la filosofía marxista¹⁸⁶.

Lo que resulta importante subrayar es la manera en la que la idea de *Naturgeschichte*, sobre la que Adorno había trabajado en los años veinte, se convierte ahora en el paradigma de interpretación de la historia de la civilización europea. Pues ella muestra el ascenso de una subjetividad que, orientada hacia la autoconservación, convierte la naturaleza interna y externa en objeto de dominio, pero que, al mismo tiempo y a causa de la falta de reflexión sobre sus condiciones históricas y materiales, termina por convertirse en instancia mítica pseudo-natural. Con ayuda del concepto de «historia natural», Adorno y Horkheimer tratarán de describir una Ilustración que no entienden como formación histórica, sino como «expresión del movimiento real de la sociedad burguesa en su totalidad». La idea fundamental es la interpretación de la sociedad moderna a partir del desarrollo pseudonatural de la razón en la historia que, lejos de alcanzar un estado de emancipación, termina abocada a la integración total. *Dialéctica de la Ilustración*, por tanto, muestra una liberación fracasada del orden natural, así como el desarrollo del pensamiento como órgano e instrumento de dominio. Tan pronto como los individuos pretenden liberarse del orden natural terminan por reproducir en sí mismos el dominio que ejercen: «cualquier intento de destruir la coacción de la naturaleza en el que ésta es destruida se hunde tanto más profundamente en dicha coacción». Éste es el significado de la autodestrucción de la Ilustración. La civilización representa el triunfo de la sociedad sobre la naturaleza, de la razón sobre el dominio natural, pero al mismo tiempo se trata de un triunfo que convierte todo en mera

¹⁸⁶ Mörchen señala cómo «Auschwitz» ocupa el lugar en la obra de Adorno que en la dialéctica marxiana habría ocupado el proletariado (cfr. H. Mörchen, *Adorno und Heidegger—Untersuchungen einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, 1981, p. 273).

naturaleza, en generalidad dominante.

Comprender «por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano termina por hundirse en una nueva forma de barbarie» (GS 3, 11) implica, en definitiva, abordar la cuestión de la autodestrucción de la Ilustración y de su regresión a mitología. Algo que ha dado lugar a que una parte importante de la recepción bibliográfica, con Habermas como representante, vea en los trabajos de Adorno y Horkheimer un cambio de orientación basado en el abandono de los presupuestos emancipadores iniciales y en la disolución de su potencial crítico a favor de una filosofía de la historia de corte pesimista¹⁸⁷. La Teoría Crítica, según esta lectura, termina por caer en aporías indisolubles que socavan cualquier posibilidad de transformación de las relaciones de dominio. La interpretación habermasiana y la influencia que ha ejercido sobre un conjunto bastante amplio de la literatura secundaria parece olvidar, en mi opinión, el contenido verdaderamente crítico y utópico que se encuentra en la obra conjunta de Adorno y Horkheimer. Pues, como apunta Wiggershaus, el objetivo de su investigación parecía repetir la tesis benjaminiana de que «el asombro de que las cosas que estamos experimentando ocurran aún en pleno siglo XX no es filosófico, ni tampoco principio de conocimiento, a menos que sea el conocimiento de que la visión de la historia que lo hace posible es ya insostenible»¹⁸⁸.

Adorno y Horkheimer encuentran en la razón el lugar de la protesta frente al contexto de ofuscación que se ha diagnosticado: «a través del recuerdo de la naturaleza

¹⁸⁷ Cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit. El diagnóstico de la situación aporética de la Teoría Crítica es defendido por una parte de la recepción bibliográfica, como por ejemplo, W.F. Schöller (ed.), *Die neue Linke nach Adorno*, München, Kindler Verlag, 1969; Heiseler, J.H. (ed.), *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Frankfurt a.M., Verlag Marxistische Blätter, 1974; C. Grossner, «Anfang und Ende der Frankfurter Schule», en: C. Grossner, *Verfall der Philosophie*, Hamburg, 1971; y W. Reijen, *Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie*, Königstein, Athenäum, 1984.

¹⁸⁸ Cfr. R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, op. cit., p. 365.

en el sujeto, en cuya realización se haya encerrada la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal» (GS 3, 58). Por eso, en contra de las lecturas que tienden a interpretar un abandono de las premisas iniciales de la Teoría Crítica a favor de una claudicación del pensamiento ante la conversión de la razón en *ratio* instrumental, la obra se abre a la intención crítica de «ilustrar la Ilustración» y de hacer cumplir sus promesas. Pues su objetivo, como había visto Horkheimer, no consiste en acelerar el progreso, sino en hacerlo surgir verdaderamente¹⁸⁹. Un objetivo que se encuentra ya inicialmente en sus programas filosóficos materialistas. La filosofía que desarrollan a partir de los años treinta, y que culmina con la redacción de la obra conjunta, ha de interpretarse como una continuación de las ideas que despliegan desde sus inicios.

En el caso concreto de Adorno, habría que destacar el hecho de que no parece existir un cambio radical de orientación sino, más bien, una evolución en sus temas¹⁹⁰. Ya sus primeros trabajos dibujaban una dialéctica materialista entendida como desciframiento de la realidad social. La defensa de una comprensión materialista de la filosofía como interpretación revelaba en la idea del fenómeno su contenido histórico y social determinado con el fin de que la totalidad perdiera su falso carácter de necesidad y se desvelara como una primera naturaleza cosificada. La insistencia en la naturaleza cosificada de la realidad histórica y el deseo de poner al descubierto su correcta interpretación, fue el propósito central que Adorno trazara en su comprensión del materialismo, y de la que nunca llegaría a apartarse por completo. En este sentido,

¹⁸⁹ M. Horkheimer, «Autoritärer Staat», en: HGS 5, 293-319.

¹⁹⁰ Sobre esto, Marcuse apuntaba: «si existe una separación entre teoría y praxis, esto no es ciertamente obra de Adorno, sino obra, o mejor, culpa, de la realidad, ante la que Adorno sólo ha reaccionado, sobre la que él ha reflexionado» (H. Marcuse, «Reflexion zu Th. W. Adorno – Aus einem Gespräch mit Michaela Seiffe», en: H. Schweppenhäuser (ed.), *Th. W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971). Véase, además: C. Rademacher, *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermaschen Adorno-Revision*, Lüneburg, zu Klampen, 1993.

Dialéctica de la Ilustración articula alguna de sus ideas de juventud y prepara el camino para sus posteriores esfuerzos filosóficos¹⁹¹. Su dialéctica materialista no trata de retornar a posiciones anteriores a la Ilustración, sino que insiste en las mismas contradicciones y aporías de lo histórico para leer en ellas, a contrapelo, las figuras enigmáticas por desplegar. No indaga un sentido oculto tras la misma, sino que busca hacer visible el sinsentido en el que ha degenerado, para sacar a la luz lo que quedó pendiente u olvidado. Como escribe junto a Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*:

«la aporía con la que nos encontramos en nuestro trabajo se mostró así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la razón. No tenemos la menor duda – y ésta es nuestra *petitio principii* – de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero con igual claridad creemos haber descubierto que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en la que se encuentran, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por todos lados. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena» (GS 3, 13).

En «La idea de historia natural» Adorno pretendía superar un concepto de naturaleza que, identificada con el mito, se encontraba tradicionalmente referida a aquello «que está ahí desde siempre y que sustenta a la historia humana». Frente a esta

¹⁹¹ Wilke destaca la presencia de un doble motivo en la crítica a la Ilustración que permanecen en directa conexión con la forma de exposición de la filosofía adorniana: la tesis del «contexto universal de ofuscación» y el convencimiento de que sólo a través de la Ilustración es posible superar la forma de razón instrumental (S. Wilke, *Zur Dialektik von Exposition und Darstellung. Ansätze zu einer Kritik der Arbeiten Martin Heideggers, Theodor W. Adornos und Jacques Derridas*, New York/Berne/Frankfurt a.M., Lang, 1988, p. 129). Por su parte, Vicente Gómez ve en estos primeros escritos «una reorientación de la idea y tareas de la filosofía de la historia, convirtiéndola en fisiognómica social o interpretación crítica (...) del presente histórico» (V. Gómez, *El pensamiento estético de Th. W. Adorno*, op. cit., p. 27).

representación de lo mítico, Adorno había tomado de Benjamin el concepto de «transitoriedad» como espacio en el que se mostraba el carácter natural de la historia y la historicidad de la naturaleza, que impedía leerlas como algo último para remitirlas la una a la otra. De ahí que la propuesta final del ensayo, como se ha señalado, era la interpretación dialéctica de la relación entre lo viejo-arcaico y lo nuevo-histórico, basada en la idea de una rehistorización del «mito». Esta idea se concreta en *Dialéctica de la Ilustración*, pues lo que se encuentra en la base del texto es el planteamiento de una lectura alegórica de la historia que la presente como *Naturgeschichte*. Esto, que significa considerar la civilización moderna como «la victoria de la sociedad sobre la naturaleza que transforma todo en mera naturaleza», supone dar cuenta de la autodestrucción de los ideales ilustrados. Algo que les impulsa a esclarecer el vínculo inseparable que ven entre racionalidad moderna y realidad social y, también, entre naturaleza y dominio. El programa de *Dialéctica de la Ilustración* supone, por tanto, el esfuerzo por «traer al recuerdo» la dialéctica acontecida entre sujeto y objeto, entre historia y naturaleza, entre modernidad y mito, con el fin de romper con la imagen engañosa de un proceso civilizador basado en la emancipación individual y social frente a lo otro objetivo. Esto supone desarrollar una protohistoria de la razón como proceso de formación de la subjetividad moderna caracterizado por la relación antagónica entre sujeto y naturaleza, al servicio de una autoconservación individual dominadora¹⁹².

¹⁹² Schweppenhäuser ha puesto de manifiesto la presencia de Kracauer como fuente de inspiración para la tesis de la imbricación entre mito e ilustración (Cfr. G. Schweppenhäuser, *Theodor W. Adorno. Zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1996). Véase, también, el artículo de M. Hansen, «Massenkultur als Hieroglyphenschrift: Adorno, Derrida, Kracauer», en: C. Menke y M. Seel (eds.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993. Kracauer expone las bases de una filosofía de la historia en relación al concepto de *Entmythologisierung*. En una carta a Bloch, la define como una filosofía de la historia material «que adopta como punto de partida una desmitologización progresiva de las categorías de la verdad y una transformación real en el proceso histórico» (K. Bloch (ed.), *Ernst Bloch. Briefe 1903-1975, op. cit.*, p. 274). Trata de mostrar la idea de que el desarrollo del pensamiento racional se basa en un intento de

4.3. Protohistoria de la razón como naturaleza y dominio

Interpretando los conceptos de «mito» e «Ilustración» como categorías históricofilosóficas, la tesis que recorre *Dialéctica de la Ilustración* trata de mostrar de qué manera la razón ha adoptado, desde la prehistoria de la Ilustración, la forma de razón instrumental¹⁹³ que busca la conservación de lo idéntico frente a lo desconocido y la defensa de una subjetividad constitutiva y constituyente del objeto. En esta «protohistoria de la razón» es posible articular *tres niveles de dominio* que, además, van a complementar algunos de los problemas no resueltos en los primeros escritos de Adorno.

En primer lugar, aparece la expresión «dominio en la naturaleza» (*Zwang der Naturordnung*), referida a la inmanencia mítica u orden natural que «pesa» sobre el sujeto. Es importante subrayar aquí el hecho de que la naturaleza no se comprende como ámbito libre de un dominio que se origina en el momento de relación con el hombre, sino como esencial misma del dominio, tanto en su origen como en su desarrollo¹⁹⁴ Un dominio que se expresa como ley que organiza sistemáticamente lo existente. Con

sometimiento de la naturaleza, la sociedad y la subjetividad. Esto, que lo separa de las formas más conservadoras de la crítica cultural, lo aproxima al proyecto de *Dialéctica de la Ilustración* y a la consideración dialéctica de la forma del capitalismo, por un lado, etapa hacia el camino del desencantamiento y por otra representante de la razón dominante. (Cfr. S. Kracauer, *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, p. 61). Un interesante análisis de la relación entre Lukács, Kracauer y Adorno se encuentra en el trabajo de R.M. Bäumer, *Rationalitätskritik als Kulturkritik. Zum Voraussetzungssystem in Siegfried Kracausers Schriften bis 1933*, Siegen, Tesis inédita, 1992.

¹⁹³ El concepto de «razón instrumental» será acuñado por Horkheimer en una obra posterior titulada *Crítica de la razón instrumental*, si bien reconoce la influencia decisiva de Adorno: «el objetivo es esbozar algunos aspectos de la amplia teoría filosófica que el autor desarrolló durante los últimos años de la guerra junto con Theodor W. Adorno. Sería difícil determinar cuales de los pensamientos se debieron a él y cuáles a mí. Nuestra filosofía es una sola» (M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, en: HGS 6, 22).

¹⁹⁴ Para un análisis del significado de «naturaleza» en *Dialéctica de la Ilustración* en relación a los conceptos de pensamiento y utopía, véase los trabajos de M. Weigelt: *Adorno. Denken zwischen Natur und Utopie*, Aachen, Shaker, 1999; y T. Link, *Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Köln/Wien, Böhlau, 1986.

expresiones como la de «círculo coactivo del orden natural», los autores ponen de manifiesto la presencia de procesos naturales que retornan y que se presentan al sujeto como objetivos e inevitables como ámbito de legalidad, obligación y de orden externo, esto es, como *horror*¹⁹⁵.

El segundo nivel es el «dominio social de la naturaleza» (*Herrschaft der Natur*), entendido como núcleo de la racionalidad civilizada en su intento de escapar del orden natural. En esto consiste para Adorno y Horkheimer el momento positivo de la Ilustración: en el desvelamiento de la ideología que se encuentra presente en la inmediatez mítica. Se trata del impulso de liberación y de autoconservación del sujeto con respecto a la naturaleza. Sin embargo, la inmanencia objetiva del orden natural acaba sustituida por la del sujeto como Sí-mismo¹⁹⁶. La interpretación de la autoconservación como presupuesto central en la reconstrucción de la protohistoria de la subjetividad supone comprender la defensa del sí-mismo como la conciencia de una identidad contraria al cambio y *englobadora* de lo otro distinto¹⁹⁷. De esta manera, el distanciamiento respecto a lo natural, necesario para su control, acaba por reproducirse en el interior del sujeto, cuando éste repite la pretensión de orden y de identidad de la naturaleza dominada. La racionalidad moderna aparece, pues, como «naturaleza no reconciliada», como reflejo y perpetuación de aquello que pretendía disolver: «el terror

¹⁹⁵ Cfr. U. Guzzoni, «Grauen und Verlockung. Zur Natur im Odysseus-Excurs der Dialektik der Aufklärung», en: W. Ette, G. Figal, R. Klein y G. Peters (eds.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, München/Freiburg i.B., Karl Alber, 2004.

¹⁹⁶ Para Honneth, la tesis principal de *Dialéctica de la Ilustración* consiste en «afirmar que todo el proceso de civilización de la humanidad está determinado por una lógica de reificación gradual y desencadenada por el primer acto de dominio sobre la naturaleza y que se lleva hasta sus últimas consecuencias en el fascismo» (A. Honneth, «Critical Theory», en: A. Giddens y J.H. Turner, *Social Theory Today*, California, Stanford University Press, 1987, pp. 356). Sobre esto, además: V. Rittner, «Horkheimer/Adorno: Die Dialektik der Aufklärung. Die unterirdische Geschichte des Abendlandes und das Verhältnis von Körper, Herrschaft und Zivilisation» en: D. Kamper (ed.), *Abstraktion und Geschichte. Rekonstruktionen des Zivilisationsprozesses*, München/Wien, Hanser, 1975.

¹⁹⁷ El tema que se desarrolla como base en *Dialéctica de la Ilustración* y que con posterioridad aparece en *Dialéctica negativa* será el de la relación sujeto-objeto en la filosofía moderna, base del proyecto filosófico de Adorno, y objeto del próximo capítulo de la presente investigación.

que proviene del pasado preanimista, pasa de la naturaleza al concepto de sujeto absoluto, que, como su creador y señor, mantiene sometida a la naturaleza por completo» (GS 3, 201).

La Ilustración deviene mito, y el sujeto aparece como «la forma más nueva pero también más arcaica de mitología». Pues si la repetición cíclica aparecía como ley a la que se creían sujetas todas las manifestaciones de lo viviente, ésta se repite bajo el supuesto de la autoconservación como la remisión de todo lo distinto a la inmanencia subjetiva. Por eso, Adorno y Horkheimer comprenden la negación de la naturaleza en el hombre, «la amputación de la conciencia de sí mismo como naturaleza», como el armazón de la racionalidad civilizadora, pero, también, como el núcleo de irracionalidad que pervive en ella. Ulises, protagonista de *La Odisea*, se interpreta como paradigma del Sí-mismo, y su viaje a Ítaca, como la forja de la subjetividad moderna. De un lado, el protagonista adopta como arma de combate, frente a lo objetivo mítico, la exigencia de una contención extrema ante la llamada de lo extraño y la defensa del mantenimiento de su integridad. Pero, de otro lado, la victoria se realiza con los medios de una razón calculadora que exige la renuncia y el sacrificio de sus propias cualidades¹⁹⁸. Y es que el sujeto que huye de lo mítico-objetivo, acaba por refundarlo en su modo de constituirse como sujeto, y vence a la violencia mítica ejerciendo violencia sobre lo que es él mismo. En esto consiste el tercer nivel del dominio al que apunta *Dialéctica de la Ilustración*: la

¹⁹⁸ Thyen desarrolla una posición contraria respecto a la dialéctica sacrificio-astucia que tiene lugar en *Dialéctica de la Ilustración*. Según el autor, Adorno y Horkheimer no tienen en cuenta la dimensión intersubjetiva y práctica del sacrificio al poner en primer plano la dimensión cognitiva de la racionalidad del sacrificio. Interpretar el intercambio como sacrificio secularizado implica dotar a éste último de la misma generalidad abstracta que caracterizaba a la categoría de intercambio bajo las condiciones de la racionalidad instrumental. Con ello, «pasan por alto que esta proyección de la consciencia ilustrada sobre el sacrificio ritual desfigura sus significados posibles y acaba por reducirlo» (A. Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adornos*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, p. 108). Véase una tesis similar en: K. Baum, *Die Transzendierung des Mythos. Zur Philosophie und Ästhetik Schellings und Adornos*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988.

dominación del exterior que termina reproducida en el sujeto. Por eso, *Dialéctica de la Ilustración* pone de manifiesto aquello que Marx había detectado en la abstracción de la forma de producción capitalista:

«si el animismo habría avivado las almas, el industrialismo las objetiva. El aparato económico dota automáticamente de valores a las mercancías que deciden sobre el comportamiento de los hombres. Desde que, con el fin del libre intercambio, la mercancía perdiera sus cualidades económicas, se amplía su carácter fetichista como entumecimiento sobre la vida de la sociedad en todos sus aspectos. A través de los agentes de producción de masas y de su cultura, las formas normalizadas de comportamiento de lo individual son acuñadas como relaciones naturales, aceptables y racionales» (GS 3, 45).

En la comprensión del intercambio como modelo social de la identidad queda expresada la vinculación que ven Adorno y Horkheimer entre el dominio y el principio universal de identidad como momentos de un mismo proceso. A las relaciones sociales de intercambio le corresponden procesos de pensamiento que contabilizan, reducen y abstraen seres individuales y acciones distintas. Esta pretensión de conmensurabilidad se definida como una «mala praxis identificadora» o como «mediación universal radical». Todos los intentos de oponerse al ser-objetivo ejerciendo la máxima individualización y procurando la separación de la esfera social, terminan por generar una violencia aún mayor. La interpretación alegórica de *La Odisea* mostraba un sujeto que, al oponer conciencia a naturaleza, revelaba su debilidad, pues arrastraba consigo esas mutilaciones que habría infringido sobre la realidad. En el esfuerzo por dominar y por articular la naturaleza, él mismo termina dominado y reducido a algo universal. Por eso, *la historia*

de la humanidad es la historia de la renuncia y el sacrificio; y cualquier intento de alcanzar la afirmación del sí mismo como unidad sobre la base del distanciamiento y la opresión de la naturaleza externa, acaba por mostrarse como empresa frustrada, pues comparte idéntico mecanismo de violencia orientado al dominio: «el paso del caos a la civilización, en el que las relaciones naturales no ejercen ya su poder inmediatamente sino a través de la conciencia de los hombres, no ha cambiado nada del principio de igualdad» (GS 3, 33)¹⁹⁹. Tan pronto como el sujeto pretende liberarse del dominio natural, acaba convertido en naturaleza ciega, incapaz de reconocerse a sí misma. Una ceguera que tiene lugar no sólo frente a la realidad, que se le manifiesta como extraña y ajena, sino también frente a su propia función dominante. Finalmente, la «segunda naturaleza» se revela como una primera torturada en su interior. Por eso, la Ilustración permanece en la prehistoria, pues supone una reproducción paralizada de lo existente y su fijación en la racionalidad social a través de las relaciones de dominio.

5. La utopía marxiana: *historia natural* e intercambio.

5.1. Una lectura crítica de Marx

El marxismo se presenta para la Teoría Crítica como un lugar privilegiado desde el que abrir una perspectiva distinta de la emancipación y de la praxis. Continúa con la

¹⁹⁹ El excuso titulado «Juliette, o Ilustración y moral», la obra de Sade se considera la interpretación más demoledora de la moral ilustrada. Aunque no porque rechace los principios morales tradicionales, sino porque conduce el pensamiento ilustrado hasta sus posiciones más extremas, radicalizándolo y exagerándolo, mostrando que detrás de él se encuentra en realidad una voluntad de dominio. Pone de manifiesto las tensiones ocultas en los principios ilustrados, la vinculación entre razón y dominio, frente a otras doctrinas armonizantes. «La *Crónica escandalosa* de Justine y Juliette (...) es el poema épico de Homero, la vez que éste se ha despojado del último ropaje mitológico: la historia del pensamiento en cuanto órgano de dominio» (GS 3, 34).

crítica marxiana a la sociedad del intercambio (atendiendo a los cambios históricos que habrían acontecido en la segunda mitad del siglo XX), así como con el deseo de alcanzar un estado de reconciliación de los individuos y de sus relaciones en una «vida correcta». Por eso, tanto Adorno como Horkheimer van a entender como objetivo de la teoría materialista su propia disolución, es decir, la negación de su necesidad de existir: «se trataría de alcanzar un estado en el que se eliminara el dominio ciego que ejercen las condiciones materiales sobre los hombres y en el que la pregunta por la libertad fuera un sinsentido» (PhT, II, 198)²⁰⁰. Sin embargo, Adorno le expresa en una carta a Horkheimer las diferencias fundamentales que se establecen en sus respectivas lecturas de Marx: «nuestra mayor diferencia consiste en que, pese a todo, yo continúo viendo algo verdadero y también, en cierto sentido, algo marxista en la concepción de que las categorías de la lógica derivan de la explotación»²⁰¹. En esta cita se muestra las diferentes perspectivas que, en mi opinión, se establecen en la recepción de Marx por parte de ambos autores.

Uno de los principales desafíos a los que hace frente la filosofía de Adorno es el de mantener el modelo de libertad de Marx en un momento histórico en el que parece haber entrado en crisis. La necesidad de una revisión de los presupuestos marxistas orientada a la pregunta por las causas que han provocado el no cumplimiento de sus pronósticos será una constante la construcción de su dialéctica materialista. Y si bien desde el comienzo sus trabajos atendían a las causas que habían incumplido las promesas liberadoras de la filosofía marxiana, el proyecto de una lógica materialista se encontrará ahora atravesado

²⁰⁰ Schmid Noerr ve en la filosofía de Adorno un intento de concreción de «el fin del materialismo conectado con la liberación filosófica y escatológica del dominio material sobre los hombres» (G. Schmid Noerr, «Für einen kritischen Materialismus der Praxis», en: M. Lutz Bachmann y G. Schmid Noerr (eds.), *Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis*, München, Hanser, 1991, p. 37).

²⁰¹ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 276-281.

por las consecuencias que le habría impuesto los resultados de la dialéctica de la modernidad y de la Ilustración. Es decir, por la conciencia de la imbricación entre razón y dominio²⁰². Analizar las «patologías de la razón»²⁰³ supone, pues, comprender la teoría crítica de la sociedad como una reflexión sobre la irracionalidad a la que se ve abocado el curso de la historia y que obstruye el proyecto de una emancipación real del individuo. Recuperar el nervio crítico de la filosofía marxiana como método de conocimiento, e insistir en su orientación transformadora y utópica exige, por tanto, una revisión de ciertos aspectos del materialismo dialéctico, como los referidos a la desconexión entre teoría y praxis o al papel del sujeto revolucionario de la historia.

El objetivo de la teoría materialista de Marx era alcanzar la «realización plena de la filosofía», entendida como la abolición de la injusticia y el dominio existentes. Pretende, pues, una superación de las relaciones burguesas de producción que impiden la transformación práctica de las estructuras sociales y, con ello, también la emancipación del individuo. Algo que sólo ve posible en una articulación correcta de la teoría y la praxis. El objetivo del análisis que lleva a cabo en los *Manuscritos* es precisamente el de establecer un orden de producción en el que se supere la cosificación a través de la acción del individuo. En ellos reivindica, pues, una transformación de la conciencia de las masas que, lejos de interpretarse como una forma de elitismo intelectual, se desarrolle a partir de una acción práctica orientada a la conversión de la clase trabajadora en el verdadero sujeto del proceso social: «la emancipación de los alemanes es la

²⁰² A este respecto, Schmidt pone el acento sobre la especificidad de la recepción del materialismo marxiano en los trabajos de la Teoría crítica de Horkheimer y Adorno, pues «comprendiendo el presente como una historia por configurar y protestando contra la injusticia, su comprensión de Marx resultó siempre selectiva. Es decir, no podrían estar presentes en ella, siempre y en la misma medida, todos los componentes de la doctrina heredada» (A. Schmidt, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München, Hanser, 1976, p. 15).

²⁰³ Cfr. A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007.

emancipación de los hombres y la cabeza de esta emancipación es la filosofía y su corazón, el proletariado. La filosofía no puede desarrollarse sin el levantamiento del proletariado, mientras que el proletariado sólo puede levantarse con el desarrollo de la filosofía»²⁰⁴.

Adorno cuestiona las consecuencias «optimistas» que detecta en el análisis marxiano de las formas de producción capitalista; en concreto, su confianza en que la liberación de la humanidad se encuentra ya inscrita en las propias fuerzas de producción. Es importante subrayar, a mi juicio, en qué medida se muestra aquí un elemento fundamental que marcará la distancia de su materialismo crítico con respecto al de Marx, y que considera como la pervivencia de motivos idealistas de una filosofía de la historia positiva:

«resulta demasiado optimista la expectativa de Marx según la cual estaría asegurado históricamente el primado de las fuerzas productivas que haría saltar necesariamente por los aires las relaciones de producción. En esa medida, Marx siguió siendo, a pesar de su hostilidad radical al idealismo alemán, fiel a la construcción histórica afirmativa de éste. La confianza en el espíritu del mundo benefició a la justificación de versiones posteriores del orden mundial, que según la tesis undécima de Feuerbach debía ser transformado» (GS 8, 338)²⁰⁵

Esto supone enfrentarse a la tesis que ve en el trabajo humano el lugar en el que se ha de producir la superación de los antagonismos entre naturaleza y sociedad. Una

²⁰⁴ MEW, 1, 391.

²⁰⁵ Para un análisis de este texto, véase los trabajos de R. Kager, *Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*, Frankfurt a.M., Campus Verlag, 1976, p. 92 y ss; y de K. Hafner, «Dass der Bahn sich löse. Annäherungen an Adornos Marx-Rezeption», en: D. Behrens (ed.), *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischen Ökonomie. Schriften der Marx-Gesellschaft*, Freiburg i.B., Ca-Ira, 2005, pp. 129-155.

superación en la que, además, sale a la luz la auténtica «esencia humana» de los individuos y se consigue alcanzar el final de la prehistoria. Sin embargo, para Adorno esta esperanza en una revolución final y en una teoría de la clase obrera como base para establecer una organización social justa se atisba, desde el nuevo orden histórico, como ilusoria. Pues, esta teoría «no sólo era el medio de agitación más efectivo, sino que llegó hasta el conflicto en la era de la democracia burguesa, del partido de las masas proletarias y de las huelgas, ante la victoria del monopolio y ante el despliegue del paro, hasta convertirse en segunda naturaleza» (GS 8, 381). Esta tesis la seguirá defendiendo en la *Vorlesung über Negative Dialektik* de los años sesenta, cuando reconoce la imposibilidad de seguir pensando en una revolución inminente, pues «ni el proletariado de entonces estaba integrado en la sociedad burguesa, ni tampoco la sociedad burguesa representaba las medidas monstruosas de represión, tanto reales y físicas como psicológicas en un sentido más amplio. Eso convierte hoy el concepto de revolución en algo extraordinariamente problemático»²⁰⁶. Una de las objeciones constantes en su filosofía es la referida al modelo de orientación hegeliana de una construcción positiva de la historia (Lukács) que desatiende esos momentos de dominio que no se agotan en la racionalidad económica, como había mostrado *Dialéctica de la Ilustración*. «Las leyes del intercambio no han conducido al dominio más reciente en tanto que forma históricamente adecuada de la reproducción del conjunto de la sociedad, sino que el viejo dominio se ha introducido de vez en cuando en el aparato económico para descuartizarlo, una vez que se encontraba en total disposición de él» (8, 381). El desarrollo de las fuerzas productivas y de dominio técnico de la naturaleza se ha traducido en lo contrario de una sociedad

²⁰⁶ Th. W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*. 1965-66, en: NaS, 16, 71. Sobre esto apunta Honneth: «como las potencialidades racionales acumuladas en las fuerzas productivas capitalistas no quedan ya reflejadas en la acción del proletariado en tanto que clase, tal como postulaba la teoría de la revolución marxiana, es necesario investigar adicionalmente las fuerzas integradoras irracionales que evita que esa clase perciba sus verdaderos intereses» (A. Honneth, «Critical Theory», *op. cit.*, p. 457).

organizada racionalmente. Por eso, se trata de esclarecer de qué manera las transformaciones acontecidas en la estructura de la economía política, lejos de desembocar en un proceso de autodisolución, como confiaba Marx, habían conducido a un desarrollo mayor del aparato político y administrativo sobre todos los aspectos públicos y privados de la vida.

Aunque la crítica a la economía había ocupado un lugar central en las tareas del Instituto, el acento se situará progresivamente en la crítica a la civilización y a la racionalidad sobre la que se asienta. Seguirán viendo en la base económica un componente esencial del funcionamiento de la sociedad capitalista, pues están convencidos de que el dominio sobre los seres humanos se ejerce a través del proceso económico. Sin embargo, con Horkheimer, Adorno no puede olvidar los procesos de independización y de autonomía que habían alcanzado los fenómenos culturales y políticos en la modernidad.

«Marx lo tuvo más fácil en la medida en que dispuso del sistema maduro del liberalismo en ciencia. Sólo necesitaba preguntar si el capitalismo, en sus propias categorías dinámicas, se correspondía con este modelo, para producir, con una negación determinada del sistema teórico que le venía previamente dado, una teoría con apariencia de sistema. Sin embargo, la economía de mercado está tan agujereada que se burla de cualquier confrontación con esta especie. La irracionalidad de la estructura social actual impide su despliegue racional en la teoría» (GS 8, 359).

Esto supone ir más allá de la confianza marxiana en un desarrollo positivo de las fuerzas productoras hacia un estado de reconciliación. Pues, como Adorno sostiene en *Dialéctica negativa*, Marx y Engels fueron incapaces de ver «lo que ocurrió cuando la

revolución fracasó justo ahí donde había triunfado: que el dominio es capaz de sobrevivir bajo la economía planificada» (GS 6, 316). La manera en la que la sociedad se organiza reproduce las relaciones de dominio sobre los individuos que no pueden ser atribuidas por completo a la división del trabajo en su forma capitalista. Por eso, si bien la crítica a la economía política se asume como un importante núcleo en la teoría de lo social – también en la de Adorno – ésta será ejercida desde la propia determinación histórica de sus temas y categorías, y su adaptación a las condiciones materiales del presente²⁰⁷, lo que, además, le impide repetir el lastre metafísico y dogmático de las anteriores representaciones del marxismo. Pues no sólo implica comprender su insuficiencia, sino también rechazar cualquier asunción dogmática de sus presupuestos, incluida la del dominio económico y la propuesta de la conciencia de clase como sujeto revolucionario²⁰⁸. La nueva situación exige, pues, atender a una comprensión distinta de la teoría y la praxis, ya no referida con exclusividad a la crítica a la economía política²⁰⁹.

Adorno hace suyo el ideal de humanidad marxiano de un estado de reconciliación entre los individuos y sus relaciones, para que «las fuerzas materiales se doten de vida espiritual y la vida humana se embrutezca convirtiéndose en una fuerza material» (MEW,

²⁰⁷ H-G. Backhaus, «Theodor W. Adorno über Marx. Was bedeutet Kritik der politischen Ökonomie? Aus einer Seminarmitrchrift im Sommersemester 1962», en: *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik*, Freiburg i.B., Caira Verlag, 1997. Véase, además, G. Marramao, «Zum Verhältnis von Politischer Ökonomie und Kritischer Theorie», *Ästhetik und Kommunikation*, 11, (1973), pp. 79-93. Para un análisis del significado en Marx de la historia como la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, véase: H. Fleischer, *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969, pp. 45 y ss.

²⁰⁸ «La crítica a la economía política era indispensable, pero en último sentido, también insuficiente», apunta Türcke, de ahí la necesidad de que fuera completada con «el análisis de la cultura de masas moderna, sus desarrollos psicológicos y estéticos y sus fundamentos filosóficos. Resumiendo, (...) en el campo de fuerzas de la crítica a la economía política habría de hacer sitio para el pensamiento de autores como Freud, Nietzsche, Schopenhauer y Kant. Pues éstos profundizan en ella, y la ayudan a dinamitar su fuerza explosiva» (C. Türcke, «Horkheimer, Adorno und die Destruktivität des 20. Jahrhunderts»: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 1, 1995, p. 45).

²⁰⁹ En su conocido trabajo sobre la relación entre Marx y Adorno, Böckelmann se centra en la «pregunta acerca de la posibilidad de un análisis crítico de la praxis como praxis y para la praxis» (F. Böckelmann, *Über Marx und Adorno. Schwierigkeiten der spätmarxistischen Theorie*, Frankfurt a.M., Makol, 1972, p. 10).

12, 3). Pues pretende hacer frente al dilema que supone ver en el dominio una constante negativa de la historia y, al mismo tiempo, tratar de rechazarlo desde la perspectiva de su superación²¹⁰. Por eso el impulso materialista de su filosofía apunta al diagnóstico y a la abolición de los mecanismos que se ocultan en la sociedad capitalista y que, en última instancia, suponen el germen del dominio y del dolor. Para la Teoría Crítica éstos no son fenómenos accidentales que acompañan al desarrollo de la sociedad burguesa, sino consecuencias derivadas de la estructura deformada del sistema capitalista²¹¹. Éste continúa siendo el componente utópico fundamental de su filosofía: alcanzar una «explosión de la cosificación»²¹², en la que el dolor, comprendido como objetividad social que pesa sobre los hombres, sea paliado: «la teoría no conoce otra *fuera constructiva* que la de iluminar con la desgracia más reciente los perfiles de la prehistoria agotada, para percibir dentro de ella su correspondencia» (GS 8, 375). Pero no sólo esto. Además, pondrá el acento en recuperar el verdadero motor del materialismo marxiano, su ideal utópico, que encuentra en el principio de intercambio y en el carácter fetichista de la mercancía. Por eso, es necesario comprender la lectura dialéctica que hace del principio de intercambio. Pues, como trataré de mostrar más adelante, en ella se encuentra uno de los aspectos más importantes de su concepción del materialismo, y de su oposición a las filosofías pesimistas de la historia²¹³. Esto constituye una característica fundamental de su concepción materialista que le lleva a ver en la fórmula del

²¹⁰ Cfr. B. Lindner, «Herrschaft als Trauma. Adornos Gesellschaftstheorie zwischen Marx und Benjamin», *op. cit.*, p. 88.

²¹¹ Cfr. A. Schmidt, *Materialismus. Zwischen Metaphysik und Positivismus. Max Horkheimers Frühwerk, Darstellung und Kritik*, Opladen, Weststadt. Verlag, 1993, p. 74.

²¹² Th. W. Adorno, *Musikpädagogische Musik. Brief an Ernst Krenek*, en: *Musikalische Schriften V*, en: GS 18, 810.

²¹³ Demirovic señala al respecto que «considerar a Adorno como un resignado teórico de la subsunción implica, precisamente, pasar por alto su defensa del intercambio y la identidad, ya que en éstos ve los fundamentos de la dinámica social hacia la igualdad, de la superación de las relaciones capitalistas de la producción y del principio del intercambio como tal» (A. Demirovic, «Libertad y Humanidad», *op. cit.*, p. 13).

intercambio un componente utópico que no puede ser eliminado. Algo que cree olvidado en el análisis de Lukács y que, como se verá más adelante, lo encuentra en la obra de Alfred Sohn-Rethel a quien considera el primero en haber comprendido, a partir de la filosofía marxiana, el entrelazamiento entre razón y realidad social que tiene lugar en los presupuestos fundamentales de la teoría idealista. Lejos de pretender su total abolición, la realización de la lógica equivalente del intercambio supone para Adorno el progreso fundamental de la historia de la humanidad.

5.2. Historia natural y *Weltgeist*.

Como se ha indicado, el materialismo de Adorno se erige frente a las posiciones ortodoxas del marxismo. Su objetivo es rehabilitar el contenido crítico de las tesis materialistas de Marx, con el fin de acentuar en ellas un componente objetivo que las distinga de otras versiones que considera funestas. Coincide con Marx en su crítica a la abstracción del intercambio y adopta sus consideraciones como fundamento para su teoría social. Su interés, sin embargo, no se dirige al análisis teórico del principio de intercambio, ni a las formas que éste ha adoptado históricamente, sino a las consecuencias que imprimen la abstracción y la equivalencia sobre las relaciones sociales, cuando las convierte en entidades de apariencia inevitable.

La equivalencia entre las mercancías se basa en un proceso de abstracción que reduce los valores intercambiados y elimina sus componentes cualitativos. Tanto el trabajo individual como sus objetos son convertidos en magnitudes homogéneas gracias al carácter abstracto de la ley del intercambio. De ahí que puedan ser subsumidos bajo la categoría de igualdad y, por tanto, convertidos en aptos para su manipulación. La

totalidad del principio de intercambio produce una segunda inmediatez engañosa, una apariencia de totalidad social que, según Adorno, habría que definir con la fórmula «de que todo lo socialmente existente se encuentra hoy tan mediado en sí, que justo el momento de mediación se encuentra reajustado por su totalidad» (GS 8, 344). Con la eliminación de los componentes cualitativos y la reducción de todos los valores de uso a valores de cambio idénticos entre sí, el principio de intercambio adquiere validez universal, y será este mecanismo de abstracción el elemento que, precisamente, utilice para conectar el principio de intercambio con el dominio real que tiene lugar en la sociedad moderna. Pues pretende mostrar en él no sólo una opresión de índole económico, sino una forma general de dominio de lo particular en lo universal. Pues comprende el intercambio como categoría histórico-social que está a la base la cosificación que tiene lugar en la sociedad moderna y del dominio al que se encuentran sometidos los individuos.

«La abstracción del principio de intercambio se relaciona con el dominio de lo general sobre lo particular, de la sociedad con sus miembros. Por tanto, no es neutral. En la reducción de los individuos a agentes y portadores del intercambio de mercancías se esconde el dominio del hombre sobre el hombre. Eso permanece como algo cierto, pese a todas las dificultades a las que se enfrentan algunas de las categorías de la *Crítica a la economía política*» (GS 8, 13).

La «totalidad», comprendida desde una perspectiva crítica, apunta a la sociedad como cosa en sí. Esto es, como una forma de nivelación a través de la cual el sistema social termina por presentarse ante los individuos como una inevitable «segunda naturaleza», convirtiendo cualquier alternativa a lo existente en imposible. De esta

manera, el análisis del fenómeno de la abstracción del intercambio le sirve para profundizar nuevamente en los conceptos de segunda naturaleza e historia natural. Si en los años treinta el concepto de *Naturgeschichte* se inspiraba en los textos de Lukács y Benjamin, ahora se relaciona con una manera de comprender la formación socioeconómica capitalista como un proceso histórico-natural según Marx y Hegel²¹⁴.

En el excursus de *Dialéctica negativa* titulado «Espíritu universal e historia natural», Adorno retoma la problemática de los años veinte e intenta plantear una mediación entre la idea hegeliana de la historia como proceso objetivo y la teoría marxiana del valor y el intercambio. En ella aparece la consideración de la realidad de la naturaleza y de la sociedad como productos de un principio espiritual común a ambos. Es decir, como un desarrollo idéntico del espíritu absoluto. En tanto que sus exteriorizaciones, contienen en sí su principio estructural, de manera que se constituyen como idénticas. Y atribuye a Hegel el mérito de haber puesto al descubierto el carácter sistemático de la sociedad, es decir, la determinación de lo social como una totalidad sistemática dominadora y aplanadora de lo individual:

«el olvido de sí misma de la producción, el insaciable y destructivo principio de expansión de la sociedad del intercambio, se encuentra reflejado en la metafísica hegeliana. Ésta describe – no desde una perspectiva histórica, sino esencialista – lo que es el mundo auténticamente, sin que por ello se ponga ante sus ojos una niebla

²¹⁴ En una carta a Lange, Engels explicaba el significado de la noción de historia natural de Marx: «es la vergüenza suprema para el desarrollo burgués moderno que no haya ido más allá de las formas económicas del reino animal. Para nosotros las llamadas *leyes económicas* no son leyes naturales eternas sino leyes históricas que aparecen y desaparecen, y el código de la economía política moderna, puesto que la economía conforme a ese código es para nosotros sólo la compilación de estas leyes y condiciones bajo las que la sociedad burguesa moderna puede existir, en una palabra: sus condiciones de producción y de tráfico abstractamente expresadas y resumidas» (MEW, 31, 466).

oscura con la pregunta por la autenticidad» (GS 5, 274)²¹⁵.

Esta idea también parece compartirla con Marx. En el concepto marxiano de *Naturgeschichte*, Adorno reconoce un momento descriptivo que lo sitúa cercano a Hegel. Se trata de la relación en la que entiende naturaleza e historia, frente al materialismo abstracto científico-natural que excluye el proceso histórico²¹⁶. Insiste en comprender una mediación entre naturaleza e historia a través del concepto de *Stoffwechsel* o «relación metabólica». Frente a la concepción de la naturaleza como algo inmediatamente dado, apunta, el objeto se convierte en materia prima sólo después de experimentar su transformación a través del trabajo. Al dar forma a las sustancias naturales, los individuos obedecen a la propia legalidad de la materia, a sus «potencias adormecidas». Sin embargo, esto no significa ver en la naturaleza un «sujeto natural casi-mítico»²¹⁷, pues supondría recaer en la identidad de sujeto-objeto. Cuando se da forma a la sustancia natural y se despiertan en el material natural esas potencias adormecidas, se hace obedeciendo a su propia legalidad. El metabolismo, o intercambio de sustancias con la

²¹⁵ Además, continúa, esta idea lo conduce a estar más cerca del materialismo social cuanto más pretende insistir en el idealismo, «cuanto más se empeña frente a Kant en comprender los objetos a partir de su interioridad. La confianza en el espíritu de que él mismo sería el mundo en-sí no sólo es una ilusión pueblerina de omnipotencia, sino que se alimenta de la experiencia de que no existe nada fuera de lo producido por los hombres, nada independiente del trabajo social» (GS 5, 308). También Horkheimer había escrito: «pertenece a la grandeza de la filosofía hegeliana el haber incluido también las capas sometidas de la vida social, la economía y el intercambio como significativos para la idea en su despliegue histórico, por cierto en el sentido de simples medios, de los que se sirve la razón absoluta para alcanzar sus fines» (M. Horkheimer, «Rudolf Eucken. Ein Epigone des Idealismus», en HGS 2, 154-155).

²¹⁶ «Conocemos una sola ciencia, la ciencia de la historia. La historia considerada desde dos aspectos puede dividirse en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Sin embargo, estos dos aspectos no deben ser separados. Desde que los hombres existen, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente» (MEW, 1, 576). Schmidt relaciona este primer sentido de historia natural con la teoría evolucionista decimonónica, al encontrar en la propuesta de Darwin un momento crítico frente al materialismo científico. La diferencia entre historia/naturaleza es interpretada por Marx como momento que encierra un contenido ideológico, al propiciar la interpretación de los contingente hechos históricos o sociales como naturales e inevitables (Cfr. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*, Frankfurt a.M., Europ. Verlag, 1962).

²¹⁷ *Ibid.*, p. 82.

naturaleza es, en realidad, un intercambio de la naturaleza consigo misma. Pero la producción humana está incluida en el contexto de la naturaleza, pues al transformar la naturaleza exterior a ella transformará también su propia naturaleza: «la naturaleza se humaniza y el hombre se naturaliza». El olvido de esta dialéctica contendrá para Marx, como para Adorno, el momento ideológico de ocultación.

Sin embargo, Adorno quiere prestar atención a un segundo momento que reside en el concepto marxiano de *Naturgeschichte*, y que supone, en última instancia, no sólo un correctivo crítico del sentido hegeliano, sino también el lugar en el que sitúa la perspectiva de su lectura utópica. Destaca en Marx la existencia de un uso *crítico* de la idea de *Naturgeschichte*, relacionada con la «naturalización de lo histórico», esto es, con el dominio de las leyes económicas sobre los hombres bajo la apariencia de leyes naturales. Marx atribuye a la tendencia ahistórica de la economía burguesa un «mecanismo de inversión mítica», según la cual la teoría extrae leyes de la realidad social, que se independizan y pierden su referencia objetiva. Y la fuerza productiva social, pese a ser resultado de la actividad de los trabajadores, acaba por individualizarse y por convertirse en el sujeto último de la actividad. Este ser social enajenado, o «poder extraño» desintegrador, que transforma la sociedad en un organismo cuasi-natural no supone un simple contenido mental, sino algo real. Por eso, la *Naturgeschichte* pone de manifiesto la descripción de la segunda naturaleza como una primera artificial y deshumanizada. Su resultado conlleva la justificación de lo existente y la abolición de las posibilidades de su transformación. Sólo el desarrollo de un nuevo sistema de relaciones sociales que tenga en cuenta el verdadero carácter natural-social del individuo podrá eliminar el poder alienador y liberar así el potencial crítico de la razón.

5.3. La «ontología de la falsa situación» como totalidad negativa.

Como se ha señalado, la tarea central que se marca la filosofía materialista de Adorno es la del reconocimiento crítico de la sociedad como totalidad. Muestra el principio del intercambio como mecanismo de dominio social, un dominio que ve en un desarrollo de lo social que tiende a la integración o subsunción de cada uno de sus miembros particulares en la totalidad²¹⁸. Sin embargo, desde su lección inaugural, sostiene la imposibilidad de hablar de una filosofía que opere bajo la pretensión de un conocimiento totalitario o integrador. Esto supone, además, alejarse de planteamientos como el lukácsiano, que presentan la idea de totalidad como instancia de resolución de carácter teórico y práctico en la filosofía. Con Marx, Adorno comprende el ser-natural de la sociedad capitalista como aparente y como real²¹⁹. Pues la legalidad natural de la sociedad es ideológica en la medida que se hipostasía y se considera una invariable, pero se torna real en cuanto ley que caracteriza el movimiento de una sociedad pseudonatural en la que se da una integración cada vez mayor de sus miembros individuales: «cuanto más implacablemente se apodera la socialización de todos los momentos de la inmediatez humana e interhumana, tanto más imposible se hace recordar el ser-devenido de la trama, tanto más irresistible es la apariencia de naturaleza» (GS 6, 351). La crítica marxiana al carácter natural del desarrollo histórico y social permite a Adorno - frente a Hegel - poner

²¹⁸ Para un análisis de la relación entre generalidad y particularidad en la obra de Adorno, véase el interesante trabajo doctoral de M. Tichy, *Theodor W. Adorno. Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie*, Bonn, Bouvier, 1977.

²¹⁹ «La idea de historia natural» analiza el fenómeno de la apariencia, y destaca algunos momentos míticos presentes en ella, como el reconocimiento o *déjà-vu*, la angustia arcaica, lo *amenazante* y, finalmente, el momento de reconciliación. Éstos expresan el momento mítico necesario de la apariencia histórica. Esta «necesidad de la apariencia» se encontrará vinculada por un lado, con la interpretación marxiana de la necesidad e inevitabilidad de la apariencia bajo las relaciones de producción capitalistas y, por otro, con la concepción kantiana de la irresistibilidad de la apariencia de las ideas trascendentales (Cfr N. Rath, *Adornos kritische Theorie. Vermittlungen und Vermittlungsschwierigkeiten*, Paderborn/München/Wien/Zürich, Schöningh, 1982, p. 56).

el acento en la historia desde una perspectiva materialista y dialéctica. Pues, opone a la historia universal el concepto de «totalidad negativa» comprendida como categoría crítica con la que, asegura, poder transformar la lógica positiva hegeliana en una «lógica del desmoronamiento». O, dicho de otro modo, en una dialéctica negativa. Esto significa interpretar el dominio sobre los hombres como una «falsa unidad» y, además, ver en el concepto hegeliano de *Weltgeist* una hipóstasis ideológica del dominio. Desde esta perspectiva, diagnosticar la superioridad de la totalidad social sobre los individuos significa algo distinto a aceptarla como algo definitivo, pues, como señala en *Dialéctica negativa*,

«se ha de captar en el fenómeno mismo, sobre el cual domina lo que para la tradición pasa por espíritu del mundo, y no asumirlo de esta tradición, la platónica, en el sentido más amplio, como divino. El espíritu del mundo existe, pero no es espíritu, sino precisamente lo negativo que Hegel se quitó de encima cargándoselo a aquellos que deben obedecerlo y cuya derrota duplica el veredicto de que su diferencia con respecto a la objetividad es lo no-verdadero y lo malo» (GS 6, 298).

La doble comprensión descriptiva y crítica, real y aparente, de la idea de historia natural y de *prehistoria* en Marx determina, en gran medida, el objetivo materialista de la filosofía social de Adorno. Un objetivo que se interesa por concebir, al mismo tiempo, la persistencia real del dominio y su posible superación. Es decir, por disolver la apariencia pseudonatural del dominio social. El impulso marxiano contra la totalidad, esto es, contra el intento de explicar lo real a partir del espíritu, lo entiende como sistemático²²⁰. Sin

²²⁰ En *Terminología filosófica* señala: «en él hay una tensión entre un teórico sistemático de la economía política, que quiere mejorar según su opinión en algunos puntos necesitados de corrección la economía clásica de Smith y de Ricardo, y por otra parte un pensador para el que el sistema tiene

embargo, lo que lo distingue del idealismo no es tanto la sustitución de una «prioridad del espíritu» por una «prioridad de lo material», sino su estricto carácter negativo y dialéctico. Pues la ley del desarrollo social se determina como natural a causa de su aparente carácter de inevitabilidad bajo las relaciones dominantes de producción; pero, a la vez, contiene en sí misma el momento de su liberación, al dar cuenta de un estado que debe ser superado²²¹.

«También aquí Marx permanece fiel al principio de la dialéctica en cuanto que dice que es eso y que no es eso mismo. Muestra que en esta sociedad todo acontece como es debido, que realmente se intercambian los equivalentes, pero que en un punto decisivo (a saber, cuando se trata de la mercancía fuerza de trabajo), mientras acontecen las cosas como es debido, acontecen al mismo tiempo cosas que no deben acontecer» (PhT, II, 261).

De forma irónica, Adorno ve en las tesis marxianas las de un darwinista social, pues lo que los darwinistas sociales alababan y codiciaban como modelo de acción es, para Marx, «la negatividad en que se observa la posibilidad de su superación» (GS 6, 349)²²². Cuando describe la historia como historia natural y señala el desarrollo de la sociedad capitalista como naturaleza, se pone en juego la correspondencia con la idea *prehistoria* (*Vorgeschichte*) del sujeto, en el sentido marxiano, como historia del dominio y la

una significación totalmente nueva. Esta significación me parece que es lo más productivo para la filosofía en el planteamiento materialista» (PhT, II, 260).

²²¹ «La idea de *Naturgeschichte*», escribe Mirbach, «es pensada como una interpretación de la diferencia marxiana entre historia y prehistoria» (T. Mirbach, *Kritik der Herrschaft. Zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflektion in der gesellschaftstheorie Adornos*, Frankfurt a.M., Campus, 1979, p. 47).

²²² «El materialismo, tanto en su forma monista como en la dialéctico-marxista, sitúa en el centro el concepto de desarrollo, y por razones evidentemente antiteológicas. Si no se acepta ni una *creatio ex nihilo* ni un ser enteramente igual a sí mismo e inmutable, tiene que ponerse un fuerte acento en el concepto de evolución» (PhT, II, 163).

opresión. Y en este concepto de prehistoria se esconde también una utopía abstracta (HGS 19, 63). Observa la tendencia del todo social a autonomizarse frente a los sujetos y a convertirse, gracias esta misma separación, en una entidad que adquiere su identidad a través de la negación de las individuales en las que se realiza. En ella domina una lógica que reduce lo distinto a lo idéntico, y que convierte todo en homogéneo e intercambiable. Pero, al mismo tiempo, se trata de una estructura antagónica, pues se aleja de lo distinto e individual y se eleva por encima de ellos para mantener su identidad. La objetividad de la historia natural supone en realidad un reflejo de la objetividad de la totalidad social. En otras palabras, de lo universal que se realiza «por encima de las cabezas» de los individuos. Algo que, según Adorno, Marx logra destacar por encima de Hegel, al denunciar la transfiguración hegeliana en la teoría del conocimiento y, además, el estado de cosas al que se sucede:

«el sistema de la historia, la elevación de lo temporal a la totalidad de sentido, sintetiza el tiempo superándolo como sistema y se reduce a lo abstracto negativo. A eso ha permanecido fiel el marxismo como filosofía. El marxismo confirma el idealismo hegeliano como el saber de la prehistoria de la propia identidad. Pero lo pone en pie en la medida en que desenmascara la identidad como algo prehistórico. Para él lo idéntico se convierte verdaderamente en indigencia, en la indigencia de los hombres que el concepto se limita a expresar» (GS 8, 349).

El momento crítico que observa en el pensamiento de Marx y en su descripción de la historia como *Naturgeschichte* no es sólo la búsqueda de una utopía de lo social entendida como libertad frente al dominio de la praxis. Además constituye su intento de penetrar más allá de la apariencia de los fenómenos con el fin de mostrar su unidad como

encubrimiento de una contradicción real. Por ello, en Marx se encuentra la idea de una transformación que tiene lugar en el propio dominio de la naturaleza, que surge bajo la forma de fuerzas productivas y que conduce, finalmente, a la liberación de su propio dominio. Pues, como sostiene Adorno años después, «su interés es superar la forma de la historia como historia natural a favor del reino de la libertad y de una sociedad auténtica» (NaS, 13, 170). Ésta constituye el momento utópico que ve en la filosofía marxiana y que, como se verá en el próximo capítulo, trata de hacer suyo. Y apunta a la realización de una auténtica sociedad racional e idéntica, esto es, de un intercambio justo:

«éste es el giro decisivo de Marx. Que no dice simplemente, como cualquier socialista o anarquista primitivo, que se oponen a la sociedad burguesa: todo esto no es verdad. Sino que además dice: queremos, para cambiar este imponente aparato, ponerlo en movimiento por sus propias fuerzas (...) En lugar de reprochar simplemente a la sociedad burguesa su pretensión de realizar la armonía, la toma muy en serio y se pregunta: ¿es la sociedad que enseñáis verdaderamente idéntica a su concepto? ¿Corresponde a vuestro mundo de intercambio libre y justo, como vosotros afirmáis, una sociedad libre y justa?» (PhT, II, 261)

* * *

El objetivo de este capítulo ha sido mostrar la recepción en Adorno de la filosofía de Marx. Su dialéctica materialista no puede comprenderse como una simple repetición de la marxiana. De ahí que haya sido necesario insistir en sus momentos de continuidad y

de diferencia. Se apoya en la filosofía de Marx como fuente principal de reflexión frente a otros pensamientos que considera legitimadores de lo real, pues cree que sus categorías hacen posible una comprensión adecuada de los mecanismos que subyacen a la crisis moderna y, como consecuencia, también una superación real de la misma. Desde sus primeros textos, su teoría materialista asume el motivo marxiano de superar los elementos de determinación ciega al que se encuentran sometidos los sujetos. Esto marca su distanciamiento con la filosofía idealista y con el olvido del carácter transitorio e histórico de lo existente que veía en ella. En este sentido, comprende el pensamiento de Marx como una teoría de las formas modernas de sociedad y de las condiciones objetivas que genera y que entrañan tanto el dominio como la posibilidad de una auténtica emancipación. He tratado de subrayar que este impulso emancipatorio es el que reformula y hace propio.

En el acercamiento al pensamiento materialista de Marx es fundamental atender a la relación que mantiene con la obra de Horkheimer y, en general, con la orientación marxista que había acuñado el *Institut* desde su formación. Esto no significa, como se ha indicado, que la obra de Adorno deba interpretarse a partir del desarrollo cronológico de estos trabajos que se elaboran en el Instituto sino, más bien, que habría que tener en cuenta los momentos específicos en los que su pensamiento materialista se va construyendo antes de su plena colaboración en el seno del mismo. La Teoría Crítica se comprende a sí misma como heredera de la filosofía marxista. Para Adorno, como para Horkheimer, la alternativa a la crisis burguesa es la elaboración de una lectura distinta y no dogmática del pensamiento marxista. Pues sólo una teoría materialista de la historia y de lo social es capaz de explicar las causas históricas y sociales de esta crisis y, finalmente, de retomar los impulsos críticos y liberadores de la tradición ilustrada. Una

idea que se concreta, como se ha visto, en el deseo común de llevar a cabo una «lógica materialista», con la que pretenden rehabilitar la dimensión crítica y filosófica de la teoría de Marx. Esto significa, además, rechazar toda identificación con las formas ortodoxas y metafísicas del marxismo, que lo comprenden como una teoría del conocimiento o como simple concepción del mundo. Frente a ellas, tratan de mostrar la filosofía marxiana como una teoría crítica de lo social y del conocimiento cuyas limitaciones y deficiencias exigen ser revisadas a la luz de las transformaciones sociohistóricas del siglo XX, para buscar el rearme de su potencialidad crítica como camino hacia la emancipación del individuo.

La imposibilidad de hablar de una filosofía común dentro de la «Teoría Crítica» afecta también a la forma de entender la relación entre Adorno y Horkheimer. Pues, si el tránsito hacia una filosofía de corte marxista puede considerarse como un momento común, la lectura del materialismo dialéctico en Adorno estuvo referida, desde el principio, a fuentes distintas a las de Horkheimer. No es de extrañar, por tanto, que existan ciertas diferencias en sus propuestas filosóficas, ya que si bien en Horkheimer prevalecía un interés orientado hacia la investigación social, en el caso de Adorno la influencia del «materialismo mesiánico» de Benjamin y de su lectura micrológica representó un papel fundamental en su desarrollo intelectual, como se ha visto en el capítulo anterior.

La filosofía materialista de Adorno centrará sus esfuerzos en alcanzar una reflexión crítica sobre la realidad y sobre el concepto de racionalidad en el que aquella se asienta, que ponga al descubierto sus carencias y contradicciones. Pues sólo a partir de esta crítica inmanente a sus presupuestos cree posible salvar su componente crítico. Por eso, no se trata únicamente de insistir en las raíces históricosociales de la crisis moderna, sino

también de enfrentarse teóricamente a los problemas planteados en el propio pensamiento marxista. Y estos problemas consisten, como se ha visto, en la errónea comprensión del materialismo marxiano como una teoría del conocimiento cerrada a la que el componente dialéctico de la filosofía materialista de Adorno pretende hacer frente. Concuerta, pues, con Marx en su rechazo a comprender el materialismo como un sistema filosófico cerrado acerca de la realidad, para insistir en una revisión de sus conceptos a la luz de la su referencialidad histórica que lo libere de toda formulación dogmática y que ponga el acento en sus elementos prácticos y emancipadores.

La atención que se ha prestado en este capítulo a la lectura que hace Adorno de la teoría de Marx ha sido importante no sólo para reconstruir los momentos de continuidad y de diferencia que existen entre ambos; sino, además, porque en su recepción crítica de esta filosofía y en el diálogo con las distintas versiones del marxismo del siglo XX se pueden detectar algunos aspectos específicos en su propia construcción del materialismo, tal como apuntan sus lecciones de los años sesenta tituladas *Terminología filosófica*. En primer lugar, su rechazo a una definición unitaria del mismo y su toma de partido por lo que entiende como «aroma materialista», para señalar, en segundo lugar, dos momentos comunes a todo planteamiento materialista. De un lado, un *momento crítico* que pretende desenmascarar lo ilusorio que se esconde en las llamadas filosofías del espíritu y, de otro lado, *momento dogmático* cuando, para ello, comprende el acceso a lo material como inmediato. A lo largo de este capítulo se ha querido diferenciar el materialismo de Adorno de aquellas posiciones dogmáticas – «metafísicas», en términos de Horkheimer – que sustituyen el primado del espíritu por una reducción ontológica a lo material. No se puede albergar duda alguna al respecto, pues a lo largo de toda su obra muestra con insistencia su deseo de separarse de estas posiciones que considera «decadentes» y

continuadoras de la *prima philosophia*. Si bien rechaza la identificación con el espíritu como fundamento de la realidad, tampoco adopta como alternativa a su confrontación con las corrientes idealistas la inmediatez de lo material. Pues, como había querido mostrar en su diálogo con la filosofía husserliana, su teoría representa el esfuerzo contrario a cualquier *prima philosophia*, ya sea sobre la base de un sujeto absoluto o sobre la idea de una ontología materialista del ser social. Por eso, frente a la oposición radical entre idealismo y materialismo, se ha considerado a ambos en su obra a partir del desenvolvimiento inmanente de sus categorías, como mediados entre sí.

Como se ha apuntado, esta comprensión dialéctica del concepto de «materia» también tiene implicaciones en la forma de interpretar la filosofía marxiana. Pues allí donde Marx señala la prioridad de las condiciones materiales y de las fuerzas productivas sobre la vida de los individuos, Adorno no ve una expresión de determinismo histórico. Por el contrario, lo interpreta como índice de una actitud de crítica y de protesta ante la negatividad y totalidad del mundo; y, también, como el deseo de alcanzar un estado distinto de las cosas, basado en la disolución de las condiciones dominantes que pesan sobre el individuo. Este doble carácter descriptivo y crítico de los conceptos de «negatividad» y «totalidad» será, además, una constante en su filosofía social. En la lectura dialéctica de este doble carácter cifra el «sentido enfático» del materialismo histórico, su auténtico carácter utópico y liberador del que pretende apropiarse y que encuentra, sobre todo, en el análisis marxiano de la mercancía y del principio del intercambio.

En este capítulo se han tenido en cuenta textos como «Sobre la situación social de la música», en los que Adorno comienza a asumir la teoría marxiana de la mercancía, para comprender el principio de intercambio como elemento determinante de la sociedad

burguesa. Entiende la mercancía como «jeroglífico social», cuyo desciframiento permite explicar la ley del valor como un universal de la economía capitalista y con ello, además, la raíz ideológica de la sociedad, esto es, su carácter fetichista. Pues, como se ha mostrado aquí, su filosofía materialista expresa un momento de afinidad con la tarea interpretativa de una totalidad que, si bien se presenta ante el individuo como «segunda naturaleza», supone en realidad una primera paralizada y oprimida. De esta manera, la categoría de «cosificación» se convierte en un elemento central su lectura de la filosofía marxiana. Y aquí, de nuevo, verá en Lukács un importante precedente. Pues, su *Historia y conciencia de clase* no sólo representa un correctivo a las interpretaciones ortodoxas del marxismo, sino un intento por rehabilitar su momento crítico. Además, Adorno le reconoce el mérito de haber prestado atención al fenómeno de la cosificación en la filosofía marxiana, incluso antes de la publicación de los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844, en los que Marx atendía a la distinción entre objetivación y cosificación. Sin embargo, pese a estos momentos de continuidad, no comparte la lectura metafísico-hegeliana del materialismo lukácsiano y, desde el comienzo, trata de mostrar su recepción crítica del mismo.

Esta recepción, analizada aquí, atiende a tres cuestiones fundamentales. En primer lugar, la filosofía negativa de Adorno rechaza la perspectiva totalitaria en la que Lukács cifra la salida a la cosificación. En segundo lugar, la limitada (y no dialéctica) comprensión del fenómeno de la cosificación como un hecho de conciencia, sin tener en cuenta que también es productor de conciencia. Y es que si Lukács se limita a aplicar la categoría de cosificación a las antinomias del pensamiento burgués, el materialismo adorniano situará sus análisis en una dialéctica más general que incluye los momentos no económicos del dominio. Y esto significa que presta atención tanto a las antinomias que

se desprenden de la racionalidad económica como, sobre todo, a las que se generan en la misma racionalidad dominadora de la naturaleza. Esto permite, como se ha resaltado, que Adorno vea en el intercambio no sólo la causa de la cosificación sino, lo que a nuestro juicio es más importante: también la protesta contra la transformación de lo histórico en lo «mítico-paralizado». Pues, categorías económicas como «la ley del intercambio» o «la mercancía» serán entendidas en su crítica inmanente no sólo como conceptos dominadores, sino también como el espacio en el que cree posible encontrar el potencial de su superación. Por eso, su crítica no se dirige a la abolición definitiva del intercambio, sino a la abstracción que tiene lugar en él y que conlleva una forma específica de subjetividad. Es decir, su crítica apunta al principio de equivalencia e identidad.

Y esta lectura dialéctica de los conceptos de «cosificación» y de «intercambio» tendrá consecuencias en la forma de entender el problema de la emancipación, y constituirá el tercer foco de divergencia con respecto a Lukács: el problema del sujeto revolucionario de la historia. Adorno rechaza la confianza lukácsiana en una identificación del sujeto consigo mismo como sujeto-objeto que conduzca a la revolución y, como consecuencia, a la abolición de la alienación. Estas objeciones a la idea de una clase obrera como sujeto de la historia serán compartidas con Horkheimer desde sus primeros textos de los años treinta y, como se ha señalado, se incrementarán ante las consecuencias del fenómeno de «racionalización total» propio del mundo administrado y del diagnóstico del carácter dialéctico de la Ilustración. Entre estas consecuencias se encuentra no sólo el desmentido de la esperanza en el proletariado como sujeto-objeto de la historia, sino también de las exigencias prácticas de la teoría que se encuentran en el proyecto materialista de Marx. Pues, frente a la convicción lukácsiana en el progreso, Adorno se resiste a aceptar una forma de verdad situada por encima de la historia.

Siguiendo las *Tesis sobre filosofía de la historia* de Benjamin, su dialéctica negativa insistirá en una idea de *Naturgeschichte* como desencantamiento de los fenómenos del presente, para tratar de sacar a la luz lo que se oculta en el mismo proceso civilizador. No obstante, como se ha indicado, si bien comparte con Benjamin su deseo de dinamitar la idea de progreso lineal en la historia, rechaza comprender el concepto de *prehistoria* como una alternativa a la «segunda naturaleza» cosificada. Frente a ello, trata de ver el entrelazamiento entre segunda naturaleza y dinámica histórica, entre mito y modernidad. Esto no sólo significa tratar de analizar la sociedad totalitaria como resultado del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino también comprender el proceso completo de civilización como lugar en el que emerge la lógica dominadora que denuncian, tal como Adorno y Horkheimer pretenden desarrollar en su *Dialéctica de la Ilustración*.

CAPÍTULO CUARTO

LA UTOPIA MATERIALISTA

En el capítulo anterior se trató de comprender de qué manera Adorno se niega a entender la teoría de Marx como un materialismo de la naturaleza o como una metafísica materialista. Lo que separa sus tesis de las del materialismo vulgar es su comprensión dialéctica de la relación entre historia y naturaleza como *Naturgeschichte*. Cuando señala la prioridad de las condiciones materiales y de las fuerzas productivas sobre la vida del individuo, no sólo no lo hace desde una posición determinista donde lo material se describe como lo «auténticamente positivo». Lo que muestra, además, es una actitud de crítica y de denuncia ante este determinismo, y el deseo de alcanzar una autonomía del sujeto basada en la liberación de las condiciones objetivas que pesan sobre él. Y es en este momento de «libertad para el sujeto» donde señala la confluencia entre los momentos materialistas y antimaterialistas:

«la materia significa en primer término *material* (...) pero también puede representar la objetividad de las cosas que enseña el idealismo frente a la contingencia del sujeto. En este punto hay seguramente una estrecha conexión entre el idealismo y el materialismo marxista. Precisamente Hegel ha destacado esta objetividad. Frente a la causalidad del simple sujeto, la objetividad social y este momento de la objetividad está plenamente en el centro del pensamiento de Marx. Pero también está

simultáneamente ligado a una crítica al concepto hegeliano o idealista del espíritu, y la objetividad que estaba constituida subjetivamente se transforma en material» (PhT, II, 169).

Aquí se explica el elemento principal de recuperación del materialismo dialéctico como teoría social del conocimiento y no como una cosmovisión ni como una filosofía pesimista de la historia. De acuerdo con Marx, la teoría de Adorno se presenta como un diagnóstico crítico de los rastros de una sociedad endurecida que, a la vez, endurece las consciencias. Interpreta el «espíritu del mundo» como la totalidad social a la que se enfrenta el sujeto y que la experimenta como una «segunda naturaleza» inevitable²²³. Por eso, invierte de forma inmanente la dialéctica hegeliana y articula sus consideraciones sobre lo absoluto, sobre el *Weltgeist*, a través del análisis de la realidad social del capitalismo moderno con el fin de disolver la identificación entre razón e historia y comprender, así, el antagonismo que tiene lugar entre lo particular y lo universal como una forma de «mistificación». Como se ha señalado, reconoce en Lukács el haber sabido rescatar del análisis marxiano de la mercancía un concepto de «cosificación» comprendido como parálisis de lo histórico. Con él daba cuenta de un doble fenómeno en el sometimiento de las manifestaciones vitales de la sociedad a las *leyes naturales* de la producción capitalista. Por un lado, la génesis de una forma de objetividad determinada por las leyes económicas y, por otro, su correspondiente forma de subjetividad como conciencia cosificada. A partir de la identidad que ve entre las formas de pensamiento y las formas de socialización, la «cosificación» se entiende, pues, como un fenómeno ideológico.

²²³ Para un estudio sobre el concepto de «historia natural» en Hegel, véase: G. Bolte, *Staatsidee und Naturgeschichte. Zur Dialektik der Aufklärung im Hegelschen Staatsbegriff*, Lüneburg, zu Klampen, 1991.

Adorno rechaza lo que a su juicio es una interpretación demasiado estrecha de este concepto cuando aparece limitado a la conciencia burguesa. En su lugar, propone una interpretación del fenómeno de la cosificación atendiendo a una perspectiva social y epistemológica, que no sólo lo entienda como un hecho de conciencia, sino como productor mismo de conciencia. Con ello, alude a una forma concreta de relación entre sujeto y objeto desde la identidad propia de la filosofía idealista, caracterizada por la inmediatez y la parálisis. Por eso, en su análisis del concepto de «cosificación» se expresa también un ejercicio de reflexión sobre el papel del pensamiento respecto a la objetividad o, en otras palabras, sobre la comprensión dialéctica de la relación entre sujeto y objeto del conocimiento. Pues, como indica en *Dialéctica negativa*, la cosificación es la forma de reflexión que tiene ante sí la falsa conciencia.

Tanto el sujeto como el objeto del conocimiento se encuentran sometidos a la categoría de «cosificación» cuando se *olvida* su carácter mediado y se hipostatizan. En el «olvido» de la mediación, de las causas que han motivado la formación de algo para, en su lugar, mostrarlo como primero o inmediato, verá Adorno una forma de cosificación²²⁴: «el hecho de que un concepto que es, al mismo tiempo, devenido y originado o, como se hubiera dicho en la época del idealismo alemán, algo «puesto», es considerado como si fuera algo existente en sí. Si no evocase con resonancia excesiva recuerdos sobre el mundo exterior, objetivo, podía decirse que la hipóstasis es una especie de cosificación» (PhT II, 210). La cosificación es el olvido de la génesis como resultado de la hipóstasis idealista del sujeto. Y la tarea del materialismo será desvelar este olvido. Ésta será la pauta interpretativa que se seguirá en el presente capítulo: atender al desarrollo de la crítica materialista en Adorno a partir de su comprensión ampliada del fenómeno de la

²²⁴ Esta definición de la cosificación como olvido aparece ya en el manuscrito de *Metacrítica de la teoría del conocimiento* de 1937, lo que contradice la tesis de Jay, que la remite a una carta dirigida a Benjamin a finales de los años cuarenta (Cfr. M. Jay, *Dialektische Phantasie. op. cit.*, p. 431).

cosificación como resultado de una hipóstasis idealista que se origina cuando se *olvida* la determinación material del sujeto.

La radicalización del concepto de «cosificación» que se extiende no sólo al modo de producción capitalista – como creía Lukács - sino también al propio sentido de «razón», exige una revisión de las premisas ilustradas sobre la base de una teoría de la negatividad que vaya más allá de la dialéctica marxista. Su objetivo es sacar a la luz la racionalidad oculta en los procesos sociales, a fin de lograr su revocación²²⁵. No tener en cuenta el carácter social de las relaciones de reproducción, como se ha visto en el anterior capítulo, tenía como consecuencia la parálisis de lo social, su conversión en pseudonaturaleza y, lo que es más importante, la abolición de cualquier posibilidad de su transformación. Por eso, el tema del «olvido» puede ser considerado como un aspecto central en la construcción adorniana del materialismo. La lectura de los textos de los años treinta revelaba unas tesis materialistas orientadas al desciframiento de lo oculto y lo olvidado. El descubrimiento de las causas que han conducido a la cosificación en la sociedad moderna, el deseo de mostrar las huellas del dominio que persisten allí donde no se tiene en cuenta la imbricación entre historia y naturaleza y, sobre todo, el interés de alcanzar su revocación constituyen, desde entonces, la problemática sobre la que se orienta su dialéctica negativa y materialista. Por eso, crítica a la cosificación significa también crítica a la hipóstasis de la inmediatez y a la reducción de la objetividad a la inmanencia subjetiva. Por eso, sus tesis materialistas se entienden como crítica al pensamiento identificador y a la sociedad totalizadora que éste fundamenta. Y es en esta

²²⁵ En este punto, Horkheimer se muestra reticente a aceptar la vinculación de la crítica inmanente de las categorías filosóficas con la crítica social, pues expresa su temor a una posible pérdida de su fuerza emancipadora: «tenemos demasiado que decir como para trasladarnos a ámbitos donde no sólo vamos a competir con los productos más abstractos del siglo XX, sino donde ni tan siquiera podríamos decir lo que es nuestra obligación. Me refiero a nuestra oposición al mundo tal y como es ahora» (HGS 12, 604).

concepción dialéctica de la mediación entre conocimiento y sociedad donde se introduce el momento utópico de su materialismo.

Trata de ampliar la comprensión del concepto de «cosificación» para mostrar la unión que tiene lugar entre intercambio, racionalidad e identidad. Éste será un momento central en el desarrollo de sus tesis materialistas, pues pone de manifiesto su comprensión de la crítica al conocimiento como crítica social. La dialéctica negativa relaciona su crítica a la ideología del sujeto con la realidad social, en la medida que por ideología no sólo entiende una forma de «falsa conciencia», sino también una parte constitutiva de la realidad social. Por ello, crítica a lo social significa, también, crítica al sujeto y viceversa. Como se verá, Adorno insiste en señalar el momento dúplice o dialéctico que se esconde en la teoría de la cosificación. Si, de un lado, toda forma de cosificación es también una forma de olvido, también revela en sí misma la presencia de lo objetivo irreductible, y por tanto el lugar de su revocación o (como también lo llamará) la «figura deformada de lo no-idéntico»: «en lo cosificado se encuentran compenetradas ambas cosas, lo diferente en el objeto y la sumisión del hombre bajo las condiciones dominantes de producción, que constituyen su propio contexto funcional, si bien desconocido» (GS 6, 192). Una parte de la bibliografía crítica, con Habermas como autor más destacado, parece olvidar la distinción de este carácter dialéctico en la categoría de cosificación. En su lugar, se limita a concebirla sólo desde su aspecto negativo, lo que conduce, en última instancia, a la eliminación del potencial crítico presente desde sus primeros trabajos académicos. No tener en cuenta esto implica, además, olvidar el momento crítico que reside en la figura de lo no idéntico y, lo que a mi juicio supone algo aún más importante, también el significado de la utopía materialista de Adorno. Es el momento crítico de la prioridad del objeto, que no sólo expresa el momento de

superioridad de lo social sobre el sujeto, sino también el lugar de su revocación. O en otras palabras: la figura de lo no-idéntico como utopía del materialismo.

I Prioridad materialista del objeto

1. La relación dialéctica entre sujeto y objeto

1.1. «Sujeto» y «objeto» como sedimentos históricos

El análisis de la relación entre sujeto y objeto constituye uno de los elementos centrales en el pensamiento de Adorno, pues desde ella es posible ganar perspectivas para comprender ciertos nudos conceptuales que articulan su concepción materialista y negativa de la dialéctica²²⁶. Se trata, además, de un motivo constante en su obra que atraviesa su teoría del conocimiento y de la experiencia, su crítica al pensamiento de la identidad, y también su concepción del materialismo. Si bien es posible señalar numerosas referencias en sus textos donde se presenta este problema, el ensayo «Sobre sujeto y objeto» incluido en sus *Epilegómenos dialécticos*, y el capítulo homónimo de *Dialéctica negativa* dan cuenta de modo ejemplar de algunas de estas cuestiones. En estos textos, las nociones de «sujeto» y «objeto» aparecen como categorías claves para comprender la posición crítica que adopta ante la modernidad filosófica. Pues en ellas se

²²⁶ Decker también resalta la importancia de la dialéctica entre sujeto y objeto en la filosofía de Adorno «no sólo como forma de realización de ciertos problemas epistemológicos, sino que además proporciona un análisis material de la misma *conditio humana*; es un intento de solución de problemas metodológicos y, al mismo tiempo, se da como respuesta a las preguntas materiales de la filosofía» (P. Decker, *Die Methodologie kritischer Sinnsuche. Systembildende Konzeptionen Adornos im Lichte der philosophischen Tradition*, Erlangen, Palm & Enke, 1982, p. 92).

condensan algunos de los problemas a los que ha hecho frente, desde sus primeros ensayos, la orientación materialista de su filosofía (como el paralelismo entre subjetividad e identidad o la llamada a una crítica inmanente de las categorías propias de la tradición filosófica vinculadas a las aspiraciones de totalidad y de sentido). Y es que, como señalará en sus lecciones sobre *Dialéctica negativa* de los años sesenta, dos son los problemas específicos a las que debe hacer frente el materialismo: en primer lugar, al problema de la relación entre concepto y cosa, cuya identidad constituye el «nervio vital» del pensamiento idealista; y, en segundo lugar, a la cuestión de la hipóstasis del espíritu en la teoría del conocimiento como lo primero (NaS, 16, 37). Es decir, a la idea de subjetividad presentada por la filosofía idealista como constituida en sí misma y que, al mismo tiempo, concibe el mundo como producto de una conciencia que se reconoce en sus creaciones objetivas.

Adorno asigna a la filosofía la tarea de analizar los conceptos de «sujeto» y «objeto» y de atender a su relación durante el proceso de conocimiento²²⁷, pues verá en esta relación una indicación contraria a la exigencia de totalidad que acompaña a todo pensamiento. Sin embargo, también se hace eco de la dificultad de definir ambos conceptos, pues «ellos, o mejor, aquello a lo que atañen, tienen prioridad sobre cualquier definición» (GS 10.2, 741). En sus lecciones sobre *Terminología filosófica*, presta atención a los problemas que acompañan a la categoría de «definición» en el ejercicio filosófico²²⁸. Y es que, lejos de comprender la historia de la filosofía como un catálogo de autores y de corrientes, insiste en entenderla a la luz de la historia de la formación de sus términos a partir del proceso de especificación y especialización del lenguaje ordinario.

²²⁷ *Der Begriff der Philosophie. Vorlesung Wintersemester 1951/52*, en: *Frankfurter Adorno-Blätter*, II, *op. cit.*, p. 24.

²²⁸ Para una interpretación crítica de la praxis definitoria en Horkheimer, véase «Zum Begriff der Philosophie», en: HGS 6, 165-185.

Definir, dirá, es «capturar subjetivamente algo objetivo, mediante el concepto determinado» (GS 10.2, 74). El pensamiento filosófico no puede olvidar su relación con el conocimiento organizado conceptualmente y con la exigencia de rigor y claridad, ni tampoco renunciar a la constitución de una terminología firme a través del uso de definiciones. Sin embargo, detecta un aspecto regresivo en el uso de definiciones; pues ve en él el deseo de reducir lo «peligroso e irritante» de las cosas a momentos concretos bajo la exigencia de claridad, de seguridad y de control del objeto cognoscible. La filosofía se ve obligada a hacer frente a la paradoja que encierra el hecho de representar la voluntad de sustraerse al pensamiento sistematizado y, al mismo tiempo, de ser inevitablemente una víctima de su propia sistematización. Por eso, las definiciones, como apunta *Dialéctica negativa*, no son ese «uno y todo» del conocimiento, como las considera el cientifismo vulgar, pero tampoco pueden ser eliminadas y sustituidas por un lenguaje artificial (neologismos) ni por una suerte de entrega al uso inmediato del lenguaje²²⁹.

Atribuye esta dificultad de la praxis definitoria a las propias nociones de sujeto y objeto. Su resistencia a ser definidas se debe a que no son estados de cosas o entes positivos, sino «fórmulas para algo no unificable» no contenidos primarios; ni tampoco positivos, sino absolutamente negativos, lo que impide encontrar conceptos concordantes con lo que pretenden describir. Rechaza comprender los términos filosóficos (en particular los de «sujeto» y «objeto») como designaciones unívocas, y en su lugar insiste en leerlos en su movimiento y permanente cambio. Un movimiento que, sin embargo, no se entiende como la simple variación de los conceptos en función del lugar que ocupan

²²⁹ El joven Adorno había mostrado su posición contraria a la llamada «criptoterminología» en su texto temprano *Tesis sobre el lenguaje del filósofo*: «la terminología tradicional debe preservarse, no importa lo gastada que esté, y las nuevas palabras de los filósofos surgen hoy exclusivamente del cambio en la configuración de las palabras que se erigen en el interior de la historia, no inventando un nuevo lenguaje» (GS 1, 368).

en la teoría en la que están insertos. Se trata, por el contrario, de un cambio inherente a la propia terminología filosófica. Como escribía en *Metacrítica de la teoría del conocimiento*: «el movimiento del concepto no es manipulación sofística que, desde el exterior, le impusiera significados cambiantes, sino la conciencia omnipresente y vivificadora de todo conocimiento auténtico, de la unidad y, sin embargo, también la inevitable diferencia entre el concepto y aquello que haya de expresar» (GS 5, 309-310). Los conceptos no son signos vacíos susceptibles de ser aplicados indistinta y arbitrariamente, sino que en su interior transmiten las cicatrices de problemas no resueltos. Por eso, es necesario insistir en que una de las tareas centrales de su filosofía materialista es la revisión de los términos «sujeto» y «objeto» como «sedimentos históricos» o nudos de pensamiento, con el fin de rehabilitar la historia real que está coagulada en ellos.

1.2. Separación y mediación dialéctica.

Desde sus primeros ensayos interpreta como «el gran error» de la teoría del conocimiento considerar separadamente el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Esta separación presenta la imagen de un principio determinante (sujeto) y un principio determinado (objeto). Con ello, entiende el paso de la *intentio recta*, donde no existía diferencia entre el sujeto y el objeto del conocimiento, a la *intentio obliqua*, que parte de la constatación de la separación de ambos polos. La filosofía moderna instaura la prioridad y el carácter constituyente del sujeto, y con ello, propicia la separación de los polos subjetivo y objetivo a fin de lograr su posterior resolución en la identidad con el primero.

Pretende mostrar, dialécticamente, el momento de verdad y de no-verdad que encuentra en esta separación. De un lado, se trata de una disociación verdadera, pues da cuenta de la división que se establece en la teoría del conocimiento a partir de un sujeto convertido en hipóstasis que, con el uso del pensamiento, es capaz de aprehender de forma inmediata una realidad descualificada y separada. Sin embargo, de otro lado, se revela como una división falsa cuando se acepta como invariable y se articula como «lógica de dominio». Gran parte de su obra muestra la interpretación de la filosofía moderna como una teoría de la subjetividad basada en la imagen de un sujeto como fundamento de lo objetivo. Esta forma de conocimiento, que surge de la separación entre los momentos subjetivos y objetivos, es definida por él como una praxis cognoscitiva de dominio, que se encuentra regida por el principio según el cual sólo se acepta como real aquello que se deja asimilar y, en última instancia, dominar por el sujeto. Pues la ruptura con la *intentio recta* a favor de una revolución copernicana (o *intentio obliqua*) sólo constituye un paso previo para justificar la afirmación posterior del sujeto como constituyente y determinador formal de un objeto reducido a la datidad abstracta:

«tan pronto se establece sin mediación, esa separación se convierte en ideología. El espíritu usurpa el lugar de lo absolutamente independiente, que no es él mismo. En la pretensión de su independencia se anuncia su carácter dominante. Una vez radicalmente separado del objeto, el sujeto lo reduce a sí mismo. El sujeto devora al objeto en el momento en el que olvida hasta qué punto él mismo es objeto» (GS 10.2, 742).

Por eso, aunque los comprende como entidades distintas que se resisten a ser asimiladas entre sí, insiste en señalar la **mediación** recíproca entre sujeto y objeto. Y es

que para una concepción materialista y negativa de la filosofía, definir el pensamiento dialéctico como la «conciencia consecuente de la mediación» (GS 6, 17) supone exigir un momento de tensión en el que los polos subjetivos y objetivos aparezcan recíprocamente mediados y que, además, impida que cualquiera de ellos se reduzca al otro. El concepto de «mediación» juega un papel fundamental en la construcción de sus tesis materialistas, especialmente en su discusión con la filosofía moderna, como se desprendía de sus diálogos tempranos con las obras de Husserl y de Kierkegaard. En estos textos insistía, como se ha visto, en interpretar el olvido del momento de mediación en el conocimiento como punto de acceso a una filosofía del origen que presentaba la realidad como inmediata, y al pensamiento como una teoría incapaz de transformarla. Por eso, su correctivo materialista trataba de superar la doctrina de «lo primero», así como su pretensión de universalidad y de totalidad, enfrentando a la teoría del conocimiento el recuerdo de su génesis.

Es importante recordar, en mi opinión, el error que supone entender la mediación en la filosofía adorniana como una afirmación positiva sobre la realidad. Es más bien, una categoría crítica que actúa como una instrucción para el conocimiento frente a la *prima philosophia* y al pensamiento de la identidad. La mediación no puede hipostasiarse como un principio de aplicación universal o como una suerte de «camino intermedio entre dos extremos», pues sólo es posible desde los extremos. Esto es, asumiendo las contradicciones que se le presentan a la teoría y no buscando «las justas proporciones». La determinación dialéctica y materialista que Adorno imprime a su concepción de la filosofía obliga a mostrar el carácter mediado de aquello que se presenta como originario o inmediato²³⁰. Y es que precisamente a través del papel de la mediación es posible

²³⁰ En su escrito *El ensayo como forma* interpreta el ensayo como denuncia al pensamiento del origen. La forma ensayística rompe con la aspiración de alcanzar lo originario, en la medida que se opone a la

entender el principio de su dialéctica:

«la mediación interna no consiste en que ambos momentos enfrentados entre sí hayan de ser referidos recíprocamente, sino en el hecho de que el análisis de cada uno remite en sí mismo a su contrario. Esto podría ser nombrado como el *principio de la dialéctica* en oposición a un pensamiento diferenciador dualista o disyuntivo» (PhT, II, 141).

El impulso materialista que, desde mi punto de vista, debe ser destacado como un aspecto específico de la filosofía adorniana es la indicación del componente de la mediación recíproca que existe entre el sujeto y el objeto y que pretende oponer tanto a la objetividad realista como a la hipostasiada subjetividad idealista. Pues lo que aquí se deja ver es la diferencia fundamental que existe entre una forma de proceder estática y ontológica y otra, la suya, sostenida sobre la base de la dialéctica y de la lógica de la mediación²³¹. La dialéctica materialista se dirige a la búsqueda de la objetividad que permanece oculta en las condiciones constitutivas de la subjetividad, lo que significa desvelar la mediación que persiste entre los momentos objetivos y subjetivos. Se trata, pues, de comprender una relación inmanente y material entre sujeto y objeto, no basada en la identidad o la trascendencia, sino en su recíproco carácter mediado. Esto constituye, desde mi perspectiva, un aspecto clave de sus tesis materialistas desde el que es posible entender su posición crítica frente a las pretensiones idealistas de totalidad y de sentido, y también frente a las versiones dogmáticas del materialismo. O, en otras palabras, en la

lógica sistemática, lo que significa también oponerse a la aspiración de ir más allá de lo cultural – la mediación social – para alcanzar el ámbito de lo inmediato natural (Th. W. Adorno, «Der Essay als Form», en: GS 11, 9-33).

²³¹ Cfr. S. Müller, «Dialektik und Methode. Ein kleiner Blick auf eine grosse Diskussion», en: U. Freikamp (ed.), *Kritik mit Methode? Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik*, Berlin, Dietz, 2008, p. 295.

conciencia dialéctica de la mediación se expresa su deseo de superar tanto la «falsa subjetividad», esto es, la hipóstasis idealista del espíritu que lo entiende como lo primero incondicionado, como también la «falsa objetividad» que resulta de atender a la materialidad como pura e inmediata.

Frente a ambas, apela a la tensión irresoluble que encuentra entre el sujeto y el objeto del conocimiento, que impide tanto su unidad indiferenciada como la hipóstasis de su separación, y que, en última instancia, conduce a una articulación materialista de su dialéctica negativa a partir de un tratamiento específico de la categoría de mediación. Como se lee en *Minima Moralia*, la mediación dialéctica no es una apelación a algo abstracto y superior, sino el «proceso de disolución de lo concreto en lo concreto mismo» (GS 4, 81). Por eso, en *Dialéctica negativa* distingue dos momentos concretos en la mediación. En primer lugar, la mediación en la que se encuentra el objeto por el sujeto y, por otro lado, la del sujeto a través del objeto. Analizando el contenido del término «sujeto» advierte que éste sólo actúa como tal cuando toma como referencia un objeto exterior; pero, además, cuando se muestra como un sujeto se está afirmando como un «algo». De forma similar, el análisis de la categoría «objeto» revela que, pese a que sólo puede ser entendido a través del pensamiento y de la actividad del sujeto, siempre se mantiene ante éste como un «ser-otro». El objeto se encuentra mediado por el sujeto, y más aún y de forma diferente, el sujeto lo está por el objeto (GS 10.2, 742). Señalar la mediación objetiva del sujeto significa que sin el momento de la objetividad no sería posible su entendimiento, mientras que el ser-mediado del objeto quiere mostrar la imposibilidad de su hipóstasis estática, de forma que sólo puede ser conocido en su vinculación con la subjetividad. Ningún objeto puede ser determinado sin la mediación ejercida por el sujeto y, al mismo tiempo, ningún sujeto puede pensar o determinar nada

que no sea algo que está frente a él.

El propósito de Adorno es articular la idea de una *mediación subjetiva del objeto* contra la filosofía positivista y la rehabilitación heideggeriana de la ontología pero también contra las versiones dogmáticas del materialismo basadas en la teoría de la copia. Y es que la mediación del objeto por el sujeto permite abandonar toda suerte de realismo ingenuo construido sobre la idea de un acceso inmediato a lo material-objetivo. La exigencia de mediatez que aplica a la actividad cognoscente sirve como correctivo tanto frente a los intentos epistemológicos de alcanzar un acceso inmediato al en-sí de la realidad, como a aquellos que capitulan ante la positividad de lo dado. Para él, el peligro de esta capitulación reside en la renuncia a penetrar e interpretar la realidad misma y, lo que es más importante, a transformarla.

Por eso, insiste en comprender la teoría como una actitud de resistencia frente a las opiniones o cosmovisiones establecidas, lo que constituye un ejemplo más de su exigencia de libertad, de desbordamiento y, finalmente, de no identificación con la realidad²³². En segundo lugar, la remisión a la *mediación objetiva del sujeto* y el diagnóstico del componente de «inmediatez en lo mediado» constituirá, como se verá, un punto fundamental en su construcción materialista y negativa de la dialéctica, pues recupera una dimensión olvidada por la filosofía idealista: la de lo somático y material. Y es que recuerda al pensamiento que se debe al impulso del objeto, cuya inmediatez no idéntica le sobrepasa.

1.3. Mediación por la objetividad: crítica al materialismo ingenuo.

En el capítulo anterior se expuso la lectura que Adorno realiza de la oposición

²³² Th. W. Adorno, «Meinung, Wahn, Gesellschaft», en: GS 10.2, 573-595.

entre espíritu y materia. Su definición de «objeto» pretende distanciarse no sólo de la llevada a cabo desde la filosofía idealista (en la que aparece como producto de la consciencia subjetiva), sino también de la que se desprende de ciertas teorías como la positivista (incluyendo bajo este nombre las diferentes tendencias empiristas, neoempiristas y analíticas), donde es reducido a datos protocolarios. Y es que, en su opinión, el recurso a la idea de un sujeto absoluto como anclaje de la identidad es sustituido por el de un pensamiento aparentemente antisubjetivista y objetivo: el reduccionismo científico y su orientación al principio de objetividad²³³. Sin embargo, bajo este afán de objetividad extrema se esconde un peligro aún mayor, pues lo que realmente se oculta es un subjetivismo latente. En la introducción a *La disputa del positivismo de la sociología alemana* escribe:

«La negligencia estilística de muchos científicistas, que quisiera racionalizarse mediante el tabú sobre el momento expresivo del lenguaje, esconde una conciencia cosificada. Puesto que la ciencia es convertida en una objetividad que no debe ser penetrada por el sujeto, la expresión lingüística es infravalorada. Para quien los hechos son un en sí carentes de mediación subjetiva, la formulación es indiferente, aún a costa de la cosa divinizada» (GS 8, 301).

²³³ No sólo Adorno, sino también Horkheimer se enfrentó en numerosas ocasiones al positivismo lógico. En su artículo «Panaceas universales antagónicas», por ejemplo, remonta a Descartes las raíces de la conciencia positivista. Y si bien considera la tendencia positivista como fase necesaria en el proceso emancipador al atribuirle el mérito de haberse enfrentado a los intentos de rehabilitación de las «ontologías medievales para su uso moderno», detecta en ella una tendencia dominante. Su error consiste, según Horkheimer, en no haber prestado atención a la relación entre la actividad científica y la sociedad para la que funciona, algo que deriva en la fetichización de los hechos. Éstos se encuentran preformados social e históricamente, de ahí que su relación con la teoría no pueda ser considerada únicamente como un proceso intracientífico, sino también social (*cf.* M. Horkheimer, «Gegensätzliche Allheilmittel», en: HGS 6, 81).

Adorno comparte con las tesis empiristas la defensa del momento de atención a «lo dado» como correctivo a la «idolatría de la deducción» cartesiana y al principio de identidad del realismo ingenuo. Incluso, asegura, que con ello el empirismo ha logrado captar algo de la prioridad del objeto. Sin embargo, no acepta su definición del objeto como la «pura facticidad» despojado de sus determinaciones subjetivas. Para él, el error de las escuelas positivistas consiste en haber reducido las distancias entre el pensamiento y la realidad, entre el concepto y las cosas, y en haber claudicado en la «glorificación de los hechos»²³⁴. En *Dialéctica de la Ilustración* insiste en mostrar de qué modo la prioridad del método científico y la defensa de una pureza analítica de las matemáticas como canon del pensamiento desembocaba en una tendencia progresiva hacia la extensión del trabajo conceptual y de la reflexión. El conocimiento y el pensamiento se ponen al servicio de lo positivo, y es precisamente este peso de lo positivo lo que afecta a la praxis liberadora. Pues el pensamiento, limitado a una función meramente clasificadora, pierde tanto su autonomía frente a la realidad, como también su capacidad para penetrarla y transformarla. Por eso, aunque el objeto definido desde el positivismo aparece como un dato puro y descontaminado de la mediación subjetiva, el resultado es la depotenciación tanto del sujeto como del objeto.

Por el contrario, para Adorno «el residuo del objeto en cuanto lo dado que queda tras la sustracción del añadido subjetivo es un engaño de la *prima philosophia* (...) El objeto es más que la pura facticidad. Y, al mismo tiempo, el hecho de que no se la pueda eliminar impide a aquél conformarse con el concepto abstracto y la depuración de ésta,

²³⁴ En *Minima Moralia* explica la tendencia que se lleva a cabo por el positivismo y por la industria cultural hacia la inversión de las categorías de lo objetivo y lo subjetivo en el conocimiento. Estas categorías se han invertido, de tal manera que lo objetivo se concibe como una construcción subjetiva, esto es, como la fachada clasificada e incuestionable del fenómeno. De otro lado, por subjetivo se entiende aquella actitud que accede a la experiencia específica de la cosa frente a la opinión o las decisiones mayoritarias, es decir, lo objetivo. Por ello, la objetividad viene preformada y calculada por los sujetos que la organizan (GS 4, 7).

los datos sensibles protocolarios» (GS 6, 188). Atenerse a lo fáctico es una muestra más de regresión. De ahí que entienda «lo dado» como el escenario en el que aparece el fenómeno de la cosificación en la teoría del conocimiento. Y es que a pesar de que las posiciones sostenidas por el idealismo y el positivismo resultan aparentemente contrarias, en realidad guardan una estrecha relación, pues ambos comprenden el objeto como lo otro distinto del sujeto. Así, en ese recurso al sujeto ve coincidir «las líneas evolutivas del empirismo y el racionalismo» (PhT, II, 155). Ellas enfrentan de modo antitético los momentos de pensamiento y de experiencia, sin tener en cuenta que éstos se encuentran mediados en sí mismos, de manera que uno remite al otro necesariamente.

1.4. La mediación de lo mediado en sí y la mediación de lo inmediato.

La definición del objeto que elabora Adorno parte de la afirmación del carácter indisoluble de la mediación entre sujeto y objeto. La entiende, además, como límite frente a la interpretación de ambos polos como categorías absolutas, algo que cree olvidado tanto por la filosofía idealista postkantiana, como por la escuela positivista. Y es que frente a la ingenuidad de las posiciones realistas y de las ontologías naturalistas, entender el objeto desde la perspectiva de la mediación supone tener en cuenta las determinaciones subjetivas que lo atraviesan: «mediación del objeto quiere decir que éste no puede ser hipostasiado estática, dogmáticamente, sino que sólo puede ser conocido en su imbricación con la subjetividad. Mediación del sujeto, que sin el momento de la objetividad no habría, literalmente, nada» (GS 6, 186).

La idea de plantear la relación entre sujeto y objeto de manera dialéctica y negativa

se articula, como se ha visto, a partir de su rechazo a los esfuerzos que se han dado a largo de la historia de la filosofía por armonizar ambas en un sistema cerrado de pensamiento. Pues todos ellos coinciden en socavar lo objetivo reduciéndolo a un sujeto que aparece como constitutivo en sí mismo y constituyente de la realidad. Sin embargo, la orientación negativa de su dialéctica no sólo trata de impedir la unidad indiferenciada de ambos momentos sino, también, el dualismo extremo. Entender la mediación dialéctica supone rechazar, al mismo tiempo, tanto su absoluta separación como un tratamiento indiferenciado de los mismos. Es decir, estar en contra «de la indiferenciada unidad indiferenciada, y también de su hostil antítesis» (GS 10.2, 743). De ahí que sujeto y objeto se constituyan mutuamente tanto como, en virtud de tal constitución, se separan. Pues la posibilidad de un espacio de reconciliación entre ellos (*der Stand der Versöhnung*) no pasa por la representación de una unidad reductora, sino por la imagen de un «estado de diferenciación sin sojuzgamiento» que converja con el reconocimiento de su mediación.

Por eso, aunque se respeta la conciencia de la indisolubilidad de la mediación que explica su resistencia a resolver la tensión entre sujeto y objeto, Adorno detecta la presencia de un *momento de asimetría* que impide la identidad y que salva el momento de irreductibilidad de uno a otro. El sujeto está mediado por el objeto de una manera distinta a la que éste último se encuentra mediado por la subjetividad. Por un lado, el objeto puede ser entendido de manera intencional. Es decir, como lo pensado por el sujeto y como el resultado de la mediación de su reflexión. Sin embargo, y aquí reside un aspecto fundamental de su pensamiento, tiene en cuenta también la existencia en el objeto de un momento de «inmediatez» que excede a la determinación subjetiva. «Mientras que la filosofía aplique los conceptos de inmediato y mediato, de los que por

ahora difícilmente puede prescindir, su lenguaje atestigua el estado de cosas que la versión idealista de la dialéctica impugna» (GS 6, 173). Diferencia, pues, entre la *mediación de lo mediado en sí* del concepto y la *mediación de lo inmediato*. De un lado, el concepto es ya en sí mismo mediación, «su misma naturaleza es ser inmediatamente mediación», lo que implica que necesite lo opuesto a él, lo inmediato, a fin de ejercer su función. De otro, la mediación de lo inmediato apunta a aquello que no puede ser eliminado por la conciencia, esto es, a una determinación propia de la reflexión. Si todo está mediado, entonces la mediación se refiere a algo mediado, ya que sin esto tampoco existiría. Por el contrario, decir que no hay nada mediado en sí mismo sin mediación sólo puede ser tenido en cuenta como principio crítico y epistemológico, en la medida que expresa la imposibilidad de determinar «el algo» sin mediación. Y es que aunque la mediación supone obligatoriamente lo mediado, no ocurre lo contrario; pues de lo inmediato-objetivo no puede deducirse lógicamente el momento de reflexión del sujeto: «la inmediatez representa un componente que no necesita del conocimiento y de la mediación, del mismo modo que ésta necesita de lo inmediato» (6, 173).

Es el «ser mediado de toda inmediatez» sobre el que ya había insistido en su *Metakritik* y que había designado como el núcleo pensamiento dialéctico y materialista: «la insistencia en la mediación de lo inmediato es el modelo por excelencia del pensamiento dialéctico, también del materialista, en la medida que determina la preformación social de las experiencias contingentes e individuales» (GS 5, 166). La subjetividad deja de ser entendida como el nexo universal de mediación que preforma los hechos. Pues, frente a la pretensión totalizadora que abandera la tradición filosófica cuando comprende lo inmediato como producto de la conciencia en la forma de un sujeto convertido en hipóstasis, ahora la inmediatez se torna objetiva. El sujeto no crea la

mediación, sino que la reproduce y la objetiva a través de su experiencia. Por eso, al objeto como producto del conocimiento (esto es, como mediado por el sujeto) habría, pues, que enfrentarle la idea de su comprensión como lo inmediato. Este momento de inmediatez implica la existencia de un «plus» en el objeto que se resiste a ser definido de forma meramente intencional: sus características particulares que lo diferencian del resto, su existencia en relación con los otros y su irreducible carácter histórico²³⁵. Este plus, la llamada alteridad radical del objeto que le hace ir más allá de la reducción al sujeto, será comprendido en Adorno como la «prioridad del objeto», esto es, «la diferenciación progresiva y cualitativa de lo mediado en sí» (6, 195).

1.5. El momento de asimetría en la mediación: la conciencia materialista de la prioridad del objeto

Si hasta el momento se ha insistido en el papel fundamental que desempeña el concepto de *Naturgeschichte* para la elaboración de las tesis materialistas adornianas, la figura de la «prioridad del objeto» puede ser considerada como otro de sus elementos principales. Constituye un principio gnoseológico y crítico desde el que va construyendo

²³⁵ Guzzoni señala tres momentos claves del objeto que escapa a su reducción en lo conceptual: la particularidad de la cosa, el contexto en el que cada objeto se encuentra irremediamente vinculado a otro como él y su dimensión histórica (Cfr. U. Guzzoni, *Sieben Stücke zu Adorno*, Freiburg i.B., Alber, 2003). Para un análisis de este *plus* del objeto, véase además de la misma autora: *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg i.B., Alber, 1981. Por su parte, Habermas entiende en esta primacía un cuádruple significado: «Objetividad designa, en primer lugar, el carácter coactivo de una trama histórica universal que se encuentra bajo la causalidad del destino. Esta trama puede ser rota por la autorreflexión y es contingente en su conjunto. Primacía de lo objetivo significa también el sufrimiento bajo aquello que pesa sobre los sujetos. El conocimiento de la trama objetiva nace, por tanto, del interés por apartar ese dolor. La expresión significa además la objetividad de la naturaleza sobre toda subjetividad que se pone fuera de ella. Dicho kantianamente, el yo puro está mediatizado por el empírico. Y, finalmente, esa primacía materialista de lo objetivo es incompatible con toda pretensión absolutista del conocimiento. La autorreflexión es una fuerza finita que pertenece a también a la trama objetiva a la que penetra» (J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, op. cit., pp. 174-175).

su filosofía materialista en oposición tanto a la definición del concepto de «materia» de las versiones esclerorizadas del materialismo, como también a la filosofía de la identidad y, en concreto, al engaño que ve en el recurso a un sujeto idéntico e identificador. Afirmar la prioridad de lo objetivo significa recordarle al pensamiento que se debe al impulso del objeto, cuya inmediatez no idéntica no puede abarcar, sino que le sobrepasa. Pues, si bien el sujeto puede ser concebido al margen de la objetividad (ya que sólo necesita de otro sujeto para ser pensado), la subjetividad sólo puede ser entendida en relación con el objeto.

«El *obiectum* no es, como ha enseñado el idealismo, *subiectum*; sí, en cambio, el *subiectum obiectum*» (GS 6, 181). Por eso, la crítica al mito ilustrado del sujeto pasa por la reducción subjetiva que ha primado en el curso de la reflexión epistemológica moderna. Algo que Adorno sólo ve posible en la defensa de una afinidad material e inmanente entre sujeto y objeto de conocimiento, y en el reconocimiento de la prioridad de lo objetivo. Por eso, la conciencia de la preponderancia del momento objetivo en la mediación convierte en materialista a la dialéctica: «con el paso a la prioridad del objeto, la dialéctica se convierte en materialista» (GS 6, 193). Es necesario insistir, pues, en qué medida la orientación materialista de su filosofía se aleja de las posiciones ingenuas del materialismo vulgar. Éste se presenta como alternativa a la filosofía del sujeto reivindicando para ello una reducción de lo espiritual a los procesos físicos; convierte, pues, el ámbito de la conciencia en una mera reproducción de actividades cerebrales y, con ello, termina por coincidir con el ideal científico de despersonalización al eliminar la parte activa (es decir, la crítica y orientada a la transformación de la realidad) del sujeto. Frente a este monismo, de sus textos se desprende un impulso filosófico de inspiración materialista que no cancela la relación mediada entre sujeto y objeto, sino que

reconoce su momento de asimetría y diferencia.

El diagnóstico del momento de «inmediatez de lo mediado en sí» puede ser entendido, pues, como el reconocimiento de los límites de la imagen idealista de una subjetividad constituyente y dotadora de sentido. Para explicar el significado de la «prioridad del objeto» a partir de una reconstrucción de sus tesis materialistas es posible atender a una doble dimensión en la que se presenta a lo largo de su obra. Desde una *dimensión crítica-gnoseológica*, en primer lugar, la prioridad del objeto le sirve para tomar distancia frente a la filosofía de la identidad y al pensamiento identificador, así como al engaño que supone la imagen de la subjetividad constituyente. En segundo lugar, desde una *dimensión descriptiva-social*, se entiende como la prioridad real de la objetividad social sobre el sujeto en la sociedad de intercambio, esto es, la denuncia de la llamada «preformación social de toda experiencia individual» (GS 5, 160). Ambas dimensiones tiene lugar en su crítica a la subjetividad trascendental tal como es presenta, principalmente, en la filosofía de Kant.

2. El nervio utópico del objeto y la crítica a la síntesis trascendental

2.1. Análisis materialista del sujeto trascendental

En el diálogo que Adorno mantiene a lo largo de su obra con autores como Hegel, Kierkegaard o Husserl, la idea de una mistificación del sujeto (entendido como fundamento de la identidad y del sistema) se presenta como ideal de la filosofía moderna. *Dialéctica de la Ilustración* presentaba un sujeto que, entendido como índice de la posibilidad histórica de autonomía e independencia frente a la coacción de la naturaleza

y, también, frente a la reproducción de la maquinaria social, acaba por recaer en mitología justo en el momento en el que se convierte en hipóstasis y olvida su ser-objeto. Atender al mito del sujeto que reproduce en su interior las huellas del dominio que él mismo ha ejercido fuera, esto es, al «momento de engaño de la subjetividad constitutiva» (como lo define en *Dialéctica negativa*), constituye, a mi juicio, una tarea fundamental en su dialéctica negativa y determinará su definición del materialismo como el ejercicio de «disolución de algo calado como dogmático» (GS 6, 197). Por eso, su crítica se encuentra dirigida a la figura de la «subjetividad trascendental» (a la determinación de la conciencia como principio constituyente de la objetividad de lo real). Ella representa la máxima expresión de la abstracción y del alejamiento del ente empírico que persigue la teoría moderna del conocimiento; propone la fundamentación de las leyes del pensamiento en la síntesis trascendental, a las que debe obedecer el sujeto empírico si quiere alcanzar un conocimiento verdadero de la realidad.

Adorno se va a referir, en concreto, a la teoría kantiana y a la fenomenología de Husserl, pues los considera los máximos exponentes del esquema de la unidad de conciencia en el idealismo: «el sujeto se entiende generalmente en la teoría del conocimiento como sujeto trascendental. En el idealismo, éste construye (según Kant) el mundo objetivo partiendo de un material no cualificado, o bien (desde Fichte) lo produce absolutamente» (GS 10.2, 744). Sin embargo, a diferencia de Husserl, la filosofía de Kant le ofrece la posibilidad de formular un concepto dialéctico de conocimiento que parta de la conciencia de la mediación frente a la separación entre forma y contenido que lleva a cabo el idealismo post-kantiano. Esto significa, por un lado, comprender el concepto de subjetividad trascendental como lugar en el que se fundan las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo. Pero, por otro lado, también desprenderse del

carácter dogmático de la objetividad que cree encontrar en el racionalismo de Descartes o de Leibniz, para encontrar su fundamento en los resultados cognoscitivos del sujeto. Y es que no debe olvidarse que el impulso dialéctico de su materialismo lo empuja a buscar la objetividad que permanece oculta en las condiciones constitutivas de la subjetividad, de manera que «el proceso de subjetivización y la problemática de la constitución de lo cosal» no se opongan sino que se complementen. Con ello, su interés se dirigirá a la necesidad de retomar la teoría del conocimiento de Kant desde una perspectiva crítico-materialista, como espacio en el que cifrar su crítica hacia las posiciones del idealismo absoluto.

2.2. Objetivismo kantiano y reducción al sujeto

En sus lecciones de 1959 sobre la *Crítica de la Razón pura*, insiste en situar el interés de la teoría kantiana no en una vuelta al sujeto, sino en la objetividad del conocimiento. A diferencia de los esfuerzos de los racionalistas y los empiristas por reducir la objetividad a la subjetividad, Kant logra superar la alternativa entre la experiencia y la razón. Su teoría no es la de un subjetivismo reduccionista que elimina el componente objetivo de la teoría, sino que, a través del papel que otorga al sujeto, trata de salvar la objetividad del conocimiento y de la experiencia:

«podemos decir que el pensamiento dialéctico está ya implicado y contenido objetivamente en la teoría kantiana incluso aunque el propio Kant lo mantuviera a la sombra de un dualismo entre forma y contenido (...) Esos dos conceptos supremos de forma y contenido, están cada uno de ellos mediados por el otro. Pueden ver aquí, por tanto, que la dialéctica no implica brujería alguna, sino más bien que la

transición a la dialéctica es una consecuencia necesaria de la figura objetiva de la filosofía de Kant»²³⁶.

La mediación entre forma y contenido que la filosofía kantiana pone en juego permite comprender el material de los sentidos con el que actúa el entendimiento, al igual que el mecanismo de la síntesis, como anclados necesariamente en la facticidad. Pues ni la objetividad es fundamentada de forma ontológica, ni la subjetividad se concibe como absoluta, sino como la condición de posibilidad de la experiencia. Se trata, en última instancia, de mantener el momento objetivo del pensamiento sin reducirlo al sujeto. Por eso, aún sin quererlo, Kant confirma la primacía materialista del objeto. Lo que pretende rescatar Adorno será, precisamente, este momento de «irreductibilidad del objeto». Y es que la utopía materialista del conocimiento trata de establecer el equilibrio entre un concepto de sujeto que no agote en sí la realidad del objeto, y una objetividad que no sea ciega o indiferenciada, sino que se refiera a la actividad del sujeto, algo que ya ve en la propuesta kantiana:

«Heidegger pudo leer en Kant, no sin legitimación, el momento antijetivista y trascendente. En el prólogo a la *Crítica de la razón pura*, éste hace hincapié en el carácter objetivo de su planteamiento (...) El giro copernicano no se reduce a lo que la historia convencional de la filosofía ha destacado de él. El interés objetivo conserva la primacía sobre el subjetivo dirigido a la mera consecución del conocimiento, a un desmembramiento de la conciencia al estilo empirista. De ningún

²³⁶ Th. W. Adorno, *Kants Kritik der reinen Vernunft* (1959), en: NaS, 4. También en las lecciones sobre *Terminología filosófica* señala el error que supone comprender el *pathos* de la filosofía kantiana como un giro hacia el sujeto, en lugar de hacia la objetividad del conocimiento: «el proceso de subjetivización, por un lado, y la problemática de la constitución de la coseidad, por otra, están correlacionados en la filosofía kantiana. Sólo se entenderá adecuadamente a Kant cuando entiendan toda esta filosofía subjetiva como un enorme intento de salvación de la objetividad llevado a cabo con increíble energía» (PhT, II, 49).

modo cabe equiparar este interés objetivo a una ontología oculta (...) Según él, la objetividad se encuentra subjetivamente mediada. Ésta ciertamente tolera la admisión de un en sí más allá de la polaridad sujeto-objeto, pero con toda la intención la deja tan indeterminada que ninguna interpretación, por deformada que sea, podría extraer de ella una ontología» (GS 6, 74).

La teoría kantiana de la subjetividad se dirige a la producción de un conocimiento objetivo de validez general y necesaria. Por eso, en la síntesis trascendental del entendimiento se desprende el auténtico componente dialéctico del giro copernicano, en el que el sujeto no es hipostasiado. Éste es el significado del momento objetivista en Kant; algo que permite comprenderlo como una filosofía de la objetividad y, a la vez, distinguirla de los desarrollos posteriores del idealismo llevados a cabo principalmente por Fichte y Hegel. Adorno detecta en estos desarrollos la eliminación de los anclajes objetivos de la razón y la tendencia a una reducción del pensamiento a leyes abstractas. El idealismo absoluto, dirá, produce un orden unitario basado en la deducción del conocimiento a partir de abstracciones o principios supremos. Con ello, la filosofía del sujeto deviene en ese idealismo filosofía de la identidad, y la subjetividad constitutiva se convierte en principio latente de identidad.

Si bien es cierto que la interpretación del interés objetivo de la *Crítica de la razón pura* constituye un instrumento crítico frente al idealismo absoluto y a su principio de subjetividad, también es necesario tener en cuenta las reservas que mantiene al respecto en *Dialéctica negativa*. Encuentra su momento de no verdad en la forma en la que presenta la constitución de las condiciones de la objetividad del conocimiento referidas a la búsqueda de un elemento unificador. Y es que Kant sitúa el problema de la fundamentación de las condiciones de posibilidad del conocimiento en el principio de un

acto puro. Esto supone concebir las determinaciones lógico-formales de la *ratio* como independientes de la experiencia, y al mismo tiempo referidas a ella, con el fin de proporcionar unidad a la diversidad dada en la percepción mediante la remisión al «yo pienso que acompaña a todas mis representaciones». Lo que se desprende de ellos, según Adorno, es la interpretación de la filosofía trascendental como filosofía de la identidad:

«verdadera lo es en la medida en que destruye la ilusión del saber inmediato de lo absoluto, pero no verdadera en la medida en que describe esto absoluto como un modelo que correspondería a una consciencia inmediata. La demostración de esta no verdad es la verdad del idealismo postkantiano. Pero éste es a su vez no-verdadero porque equipara la verdad subjetivamente mediada al sujeto en sí, como si el puro concepto de éste fuera el ser mismo» (GS 6, 143).

En la unidad sintética de la apercepción o unidad trascendental de la autoconciencia, Kant comprende el elemento constitutivo de toda experiencia de la realidad, de aquel «yo pienso» que permanece idéntico acompañando a mis representaciones, pues como señala, «toda diversidad de la intuición, incluida también la diversidad de la intuición pura, guarda una relación necesaria con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se encuentra tal diversidad»²³⁷. Presenta, junto a la categoría y al fenómeno, un tercer término o representación mediadora: el esquema, tan sensible como el fenómeno y tan inteligible como el concepto. Su funcionamiento, que entiende como un «arte oculto en lo profundo del alma»²³⁸, queda definido como una suerte de «intelectualidad en la percepción» basada en una supuesta continuidad armónica entre la

²³⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Werkausgabe*, vol. III, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, p. 136.

²³⁸ *Ibid.*, p. 190.

naturaleza y el pensamiento, entre los hechos y el sistema. La unidad de la conciencia hace posible la unidad del objeto del conocimiento a través del uso de categorías del entendimiento que proporcionan identidad y coherencia a lo disperso. De ahí que se entienda como condición necesaria de todo acto de conocimiento. La objetividad de la síntesis de las impresiones sensibles es ganada, además, como un *a priori* trascendental. Pues, para poder justificar su dominio sobre el material y seguir conservando la categoría de libre actividad del sujeto, se extraen las determinaciones materiales de la *ratio* remitiendo su origen al pensamiento formal. El «yo pienso» aparece entonces como sujeto lógico, como uno y el mismo en todas las representaciones. Sin embargo, a diferencia de la unidad del objeto, que se alcanza a través de las categorías del entendimiento, la unidad de la autoconciencia ha de ser situada como causa de la anterior, y no como su producto. Es decir, como una unidad sintética *a priori*. Por ello, la identidad del sujeto trascendental kantiano, en tanto unidad objetiva de la conciencia y a diferencia de la *res cogitans* de Descartes, aparece como condición lógica-trascendental del conocimiento.

Adorno interpreta el desarrollo del concepto de autoconciencia a partir de la idea de una subjetividad aislada e hipostasiada. Pues el «yo general» se obtiene de la abstracción del sujeto empírico y viviente. El ente se separa del concepto de subjetividad y se concibe la imagen del sujeto constituyente y constitutivo en sí mismo que, como en el «esfuerzo categorial» que Kant atribuye al yo, ejecuta la tarea de determinar, articular y esquematizar el objeto. Sin embargo, para Adorno, «el sujeto es el *cómo*, y nunca, en cuanto contrapuesto al objeto, el *qué*, postulado por cualquier representación concebible del concepto de sujeto» (GS 10.2, 747). Para él, esto muestra el carácter ambiguo del esquematismo trascendental kantiano. Y es que, por un lado, supone la representación de

una universalidad utópica, pues indica la idea de un individuo que se organiza libremente superando el conflicto que se da entre la razón pura y la práctica. Pero, por otro, presenta el pensamiento como *ratio* organizada del objeto a partir de la identidad de lo universal con lo particular, del concepto con el caso singular. Lo propio del idealismo kantiano es, finalmente, que la conciencia trascendental deja de ser pensada como un «trozo de mundo» y, en su lugar, aparece como una conciencia activa y creadora que da forma a los datos a través del trabajo del pensamiento. No obstante, Adorno señala el peligro de la absolutización de esta actividad de la conciencia y, sobre todo, de su conversión en resultado de una «secularización del principio divino creador». Éste es el espíritu del idealismo especulativo al que se enfrenta la dialéctica negativa, un espíritu que parte de la experiencia de la conciencia individual para desplegarse de forma que convierte su acción en actividad absoluta.

2.3. Filosofía de la historia en la razón pura.

La crítica al engaño de la subjetividad constitutiva y, sobre todo, a su papel fundante en la teoría del conocimiento supone un aspecto fundamental del pensamiento de Adorno. Algo que apunta a una de las cuestiones centrales sobre las que se ha tratado de insistir desde el comienzo de este trabajo: acentuar la unión entre reflexión filosófica y crítica social que tiene lugar en su filosofía a través de su definición de la dialéctica como autocrítica del pensamiento y de la realidad. Se trata, pues, de una metacrítica de la teoría del conocimiento que, a través de un análisis inmanente de sus categorías y principios, pone al descubierto en ellas la inclusión de un contenido histórico concreto. O, en otras palabras, el núcleo crítico que se encuentra en la orientación materialista de su dialéctica

consiste en fundamentar la mediación que existe entre las categorías filosóficas y la realidad socio-histórica. Pues no hay otra forma de acceso filosófico a las categorías sociales que descifrar la carga de verdad que se encuentra en las categorías filosóficas» (GS 6, 198). Por eso, en el caso concreto del concepto de «subjetividad trascendental» pretende señalar de qué manera «no sólo se encuentra mediado el yo puro por uno empírico, sino el mismo *principio trascendental* en el cual la filosofía cree poseer su *primero* frente a lo existente. En él, en la actividad necesaria y universal del espíritu, se esconde el trabajo social» (NaS, 7, 337).

En mi opinión, resulta importante recordar un aspecto de las tesis materialistas de Adorno sobre el que he querido insistir (y desde el que es posible atisbar la especificidad de su oposición al sistema idealista frente a otras posiciones teóricas): la determinación inmanente de su crítica. Pues su posición frente al idealismo se gana desde las propias categorías de la filosofía del sujeto; es decir, a partir de la conciencia de la prioridad del objeto en el proceso del conocimiento. Como señala en *Tres estudios sobre Hegel*, «sólo es fructífero el pensamiento que desata la fuerza almacenada en su propio objeto, y al mismo tiempo la desata a su favor (haciéndole encontrarse consigo mismo) y en contra suya (al recordarle lo que aún no es él mismo)» (GS 5, 318). El momento de la preeminencia del objeto se encuentra contenido desde el principio en los presupuestos de la filosofía del sujeto. Por eso, sólo a partir del análisis inmanente de sus categorías, esto es, sólo en un segundo ejercicio de reflexión dentro de la filosofía de la conciencia entendido como la *intentio obliqua de la intentio obliqua* es posible comprender una crítica materialista al idealismo.

En la filosofía kantiana la remisión al sujeto trascendental obedece a la necesidad de garantizar la validez universal del conocimiento que no proporciona el sujeto

empírico. Con ello, la subjetividad se eleva a estructura formal, extirpándole todo rastro de espontaneidad²³⁹. Sin embargo, la unidad de la síntesis trascendental es siempre la unidad de la conciencia individual, se encuentra «modelada según la objetividad», de manera que porta la huella de ésta²⁴⁰. Por eso, el sistema idealista cae en la aporía de intentar fundamentar la constitución de la experiencia en un principio funcional: «el concepto aporético de sujeto trascendental, el de un no ente que sin embargo debe obrar, el de algo universal que no obstante debe experimentar lo particular, sería una pompa de jabón que nunca se podría obtener de la conciencia necesariamente individual» (GS 6, 178).

La *Dialéctica negativa* asume como tarea «desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva con la fuerza del sujeto», lo que interpreta como el esfuerzo por descifrar el contenido de verdad que se oculta en el sujeto trascendental, un contenido que es analizado a la luz de la situación histórica del sujeto empírico y real, esto es, a partir del proceso de cosificación y de abstracción de la sociedad moderna: «lo firme, persistente, impenetrable del yo es mimesis de la impenetrabilidad percibida por la conciencia primitiva del mundo exterior para la conciencia que lo experimenta» (GS 6, 180). Pues la abstracción de la síntesis trascendental no ha de atribuirse con exclusividad, según Adorno, al ansia de autonomía del sujeto; no sólo es expresión de una clase de *hybris* del sujeto, sino que tiene su origen en los procesos de abstracción y de dominación de la razón instrumental bajo la forma social del intercambio de mercancías. Y éste es el

²³⁹ En su primer escrito de habilitación sobre Freud y Kant, Adorno señala junto al problema de la cosa en sí, la doctrina de la espontaneidad del conocimiento, de la actividad inconsciente y creadora de la razón, como el momento más importante que caracterizará la filosofía del inconsciente.

²⁴⁰ Adorno explica que «si el concepto de universalidad se ha obtenido a partir de la multiplicidad de los sujetos y luego se ha autonomizado como objetividad lógica de la razón, en la que desaparecen todos los sujetos singulares y, en apariencia, la subjetividad como tal Kant (...) quiere volver a aquel ente que la lógica de la consecuencia del sistema excluía antes» (GS 6, 278).

momento de verdad que su materialismo pretende recuperar: el ser expresión del dominio al que se encuentra sometido el individuo en la sociedad antagónica y totalitaria. Este componente de verdad que encuentra en el yo trascendental le conduce a señalar en la *Crítica de la razón pura*, más allá de sus implicaciones epistemológicas, un contenido histórico propio: «la estructura antinómica del sistema kantiano expresaba, más que contradicciones en que la especulación sobre objetos metafísicos se enreda necesariamente, algo perteneciente a la filosofía de la historia (...) La influencia poderosa de la *Crítica de la razón pura* ha de atribuirse a la fidelidad con la que consignó el nivel de experiencia de la conciencia» (GS 6, 374).

La síntesis trascendental no sólo representa las condiciones de la objetividad del conocimiento, sino también la forma de la sociedad como sistema objetivo y funcional y las condiciones de posibilidad de lo individual. Por eso, el contenido oculto en la unidad trascendental de la conciencia es el trabajo social y el principio de intercambio, un contenido cuyo descubrimiento atribuye principalmente a la obra de Alfred Sohn-Rethel. Será fundamental, por tanto, atender al pensamiento de Sohn-Rethel para poner de manifiesto los momentos de continuidad y de diferencia con las tesis materialistas de Adorno, pues éste lo reconoce como el primero en haber comprendido el entrelazamiento entre razón y realidad social que se encuentra almacenado en los presupuestos de la teoría idealista del conocimiento.

3. El materialismo como *anamnesis* de la génesis: crítica al conocimiento como crítica social

3.1. Liquidación materialista del apriorismo kantiano: las tesis materialistas de Sohn-Rethel

En el proceso de elaboración de su teoría materialista, el joven Adorno asume algunos de los planteamientos de Sohn-Rethel. Tras su primer encuentro en Italia junto a Benjamin y Kracauer, siguieron otros en Frankfurt y Berlín iniciándose así un intercambio epistolar que se intensificaría durante el exilio en la década de los treinta. En estos años Sohn-Rethel había comenzado a desarrollar las bases de un programa materialista del conocimiento que pronto cristalizaría en el esbozo de su *Teoría sociológica del conocimiento*²⁴¹, trabajo con el que ansiaba una colaboración en el Instituto de Investigación Social. En la denominada «Carta de Nottingham»²⁴², que contiene los fundamentos de la discusión que poco después mantendría con Adorno en Londres, Sohn-Rethel expone las intenciones que pretende desarrollar en su investigación: la explicación de la epistemología idealista desde la ruptura con la praxis social y la comprensión de la historia de la humanidad como historia de la explotación y el dominio. Considera la tarea de buscar el sujeto trascendental en la síntesis social de la sociedad del intercambio como el elemento central en torno al cual pivota su filosofía materialista. Esta intención también la manifiesta en el prólogo a la edición revisada de la que fuera su obra principal, *Trabajo espiritual y trabajo corporal*:

²⁴¹ A. Sohn-Rethel, *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985.

²⁴² Una versión revisada de esta carta se encuentra publicada con el título *Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung. Ein Brief an Adorno*, en: A. Sohn-Rethel, *Warenform und Denkform*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978.

«mi obra intelectual hasta los noventa años se ha dirigido a la explicación o el desciframiento de una intención semi-intuitiva que se me hizo presente en 1921 durante mis estudios universitarios en Heidelberg: el descubrimiento del sujeto trascendental en la forma de la mercancía como un axioma del materialismo histórico»²⁴³.

Adorno, que se encontraba en Oxford redactando su ensayo sobre la fenomenología de Husserl, recoge con entusiasmo este trabajo, pues ve en él puntos de conexión con su obra en cuestiones como el problema de la historicidad en la forma de mercancía y el concepto de «función». Pero, sobre todo, destaca el intento de superación de la antinomia entre «génesis» y «validez» en continuidad con sus estudios sobre la fenomenología. Algo que reconoce como una aportación fundamental para el desarrollo materialista de una «protohistoria de la lógica»²⁴⁴. En el centro de la propuesta filosófica de Sohn-Rethel se encuentra el análisis de la síntesis trascendental kantiana del conocimiento y su interpretación, no como un acto espontáneo de la conciencia, sino como resultado del proceso de socialización y de abstracción que tiene lugar en la sociedad del intercambio. Así, esta transformación del concepto de síntesis dentro del ámbito de lo social acaba por convertirse en un «medio estratégico» para liquidar el carácter apriorístico del sistema idealista con sus propias armas, tal como el propio autor

²⁴³ A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1989.

²⁴⁴ La reacción emocionada de Adorno se expresa en alguna de sus cartas: «creo que no exagero si le digo que su carta me ha producido la mayor conmoción intelectual que he tenido en la filosofía desde mi primer encuentro con el trabajo de Benjamin - ¡y eso se remonta al año 1923! -. Esta conmoción registra la magnitud y fuerza de su concepción, pero también la profundidad de una coincidencia que incomparablemente va mucho más allá de lo que usted podría sospechar» (Th.W. Adorno/A. Sohn-Rethel, *Briefwechsel 1936-1969*, München, text+kritik, 1991, p. 32).

se encarga de señalar²⁴⁵. Esta interpretación de la síntesis trascendental como síntesis social constituye, a mi juicio, no sólo el elemento metodológico fundamental sobre el cual es posible entender la crítica materialista al idealismo, sino también donde se encuentran rasgos de continuidad y de diferencia con las tesis que mantiene Adorno.

3.2. *Denkabstraktion* y *Realabstraktion*

Desde sus primeros escritos, Sohn-Rethel aparece como crítico de la epistemología idealista. El objetivo de sus ensayos es alcanzar una interpretación materialista de la estructura de la teoría del conocimiento que ponga de manifiesto una explicación del origen de las formas de pensamiento como el resultado de las relaciones de dominio y de explotación que tienen lugar en la realidad social. Trata de mostrar de qué manera la formación de conceptos filosóficos hunde sus raíces históricas en un proceso de abstracción real que tiene lugar en la síntesis de la sociedad funcional. Centra su atención en el problema de la génesis del conocimiento y en la liquidación crítica del apriorismo, pues comprende la esencia del método materialista como «la exigencia de que ninguna categoría sea empleada, de la cual no se sepa por qué relaciones de producción se encuentra determinada»²⁴⁶. Y es que, con Marx, caracteriza el procedimiento de explicación histórico-materialista, frente al teórico-social, a partir del interés por alcanzar una deducción histórica de los fenómenos (la *causa histórica*). Esta manera de interpretar la realidad aparece en su obra con el nombre de “explicación genética” de las relaciones que existen entre las formas de conocimiento y las del ser social, y que se presentan

²⁴⁵ «La transformación del concepto de síntesis en la constitución de la socialización es un medio estratégico para criticar el idealismo con sus propias armas» (A. Sohn-Rethel, «Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus», en: *Geistige und körperliche Arbeit, op. cit.*, p. 73).

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 29.

ideológicamente como ahistóricas²⁴⁷:

«la conexión de las formas sociales con las condiciones formales del conocimiento debe ser comprendida, no como una mera analogía o paralelismo intuitivo (...), sino a través de una deducción social de las categorías emparentada con la deducción trascendental de Kant»²⁴⁸.

Su interés no reside únicamente en mostrar las condiciones formales del conocimiento como un resultado mediado histórica y socialmente. Lo que, a mi juicio debe ser destacado como un aspecto fundamental de su propuesta es el intento de cifrar en la praxis social el origen de las formas con las que son descubiertas estas mismas condiciones. Su obra trata de presentar la constitución del sujeto teórico, su abstracción y universalidad, como el resultado de un proceso de abstracción que tiene lugar en la propia sociedad. En este sentido, su teoría materialista apunta a lo que podría llamarse una *descripción genética de las formas del conocimiento* a partir del proceso de socialización funcional. Pues, como señala, «lo que se cuestiona es el origen histórico de la capacidad lógica de la hipóstasis, o más concretamente, la procedencia de los elementos formales en los que esa capacidad se funda»²⁴⁹. Pretende, pues, transformar el problema de la síntesis del conocimiento en la reconstrucción materialista de la historia del ser social. O, en otras palabras, realizar en el ser social la síntesis que el idealismo había postulado en la subjetividad. Lo que propone, en última instancia, es una explicación materialista de las formas de pensamiento que muestre el carácter

²⁴⁷ Define la génesis como «proceso espacio-temporal, histórico y socialmente probable, acontecido en el ser social, y surgido de las relaciones de producción establecidas» (A. Sohn-Rethel, *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, Berlin, Wagenbach, 1990, p. 82).

²⁴⁸ A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, op. cit., p. 23.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 63.

apriorístico, ahistórico y abstracto del conocimiento como consecuencia de unas formas históricas concretas. De manera que aquello que desde la filosofía kantiana se entendía como síntesis trascendental será interpretado ahora como la reflexión de una síntesis real que hace posible el conocimiento conceptual: «el materialismo liquida la teoría idealista del conocimiento por medio del análisis de la cosificación y refuta la concepción de la síntesis trascendental a través de la confirmación de la derivación de las categorías del ser social. La síntesis constitutiva es el proceso histórico de cosificación de la explotación en la forma del proceso de socialización del hombre»²⁵⁰.

Recoge, así, la interpretación que hiciera Adorno del proceder materialista como «anamnesis de la génesis» para comprender el origen de las abstracciones del pensamiento como el resultado de un proceso de abstracción social que se origina en el sistema de producción e intercambio capitalista. Esto le conduce a la crítica a la economía política de Marx y, en concreto, a su análisis de la mercancía, pues en ella ve apuntado un concepto de abstracción en la misma realidad. Es el lugar, además, en el que ve posible el desarrollo de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad del conocimiento desde la reflexión sobre la síntesis social. Y es que en la estructura de la mercancía y, en concreto, en la abstracción de la realidad que ella esconde se encuentra también la forma de la unidad de la conciencia trascendental²⁵¹ y, precisamente por ello, también la posibilidad de liberar a la teoría de la forma idealista del conocimiento:

«es necesario preguntarse si la identificación marxiana de la forma de mercancía es realizada de forma suficiente para romper con el idealismo. Éste sería el caso, si la forma de la mercancía se hiciera evidente hasta en los elementos más fundamentales

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 85.

²⁵¹ «El tema general y no proclamado de *El Capital* y su fundamentación en el análisis de la mercancía es la abstracción de la realidad que ahí se esconde. Su alcance va más allá de la economía, se refiere más directamente a la filosofía transmitida que a la economía política» (*ibid.*, p. 43).

de la teoría del conocimiento idealista y si los conceptos de subjetividad, identidad, existencia, coseidad, objetividad la lógica de la forma de juicio se encontrara reducida a momentos de la forma de mercancía del producto de trabajo. Puesto que pienso que esta exigencia no se realiza de forma completa en el análisis marxiano, intentaré volver a llevarla a cabo»²⁵².

En la «teoría del valor» es posible rastrear las diferencias principales que se plantean en los análisis del fenómeno de la mercancía de Marx y Sohn-Rethel. Pues si bien el primero dirigía la pregunta por el valor como forma de las relaciones sociales atendiendo a la diferencia entre valor de uso y valor de cambio, Sohn-Rethel rechaza comprenderlo como una propiedad social de la mercancía. Tanto la forma de mercancía, como el principio del intercambio que rige en ella, se convierten en el *apriori* de la producción, es decir, en las leyes constitutivas de la socialización funcional. Por eso, su interés se centrará en indagar las condiciones de posibilidad del intercambio de mercancías. Se trata, pues, de encontrar aquellos postulados sociales de carácter general y necesario a los que obedece cada sociedad de intercambio y gracias a los cuales se produce el nexo funcional. Lo que descubre en el análisis marxiano es la existencia de un proceso de abstracción que no se origina en el ámbito del pensamiento, sino en la realidad, en el acto del intercambio social. Se trata de una abstracción de la realidad (*Realabstraktion*), del tiempo real como tiempo abstracto y del espacio real como espacio abstracto. Sin embargo, frente a Marx, no encuentra la forma originaria de la

²⁵² A. Sohn-Rethel, *Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung*, op. cit., p. 12. Las mayores objeciones a la obra de Sohn-Rethel se encuentran en el intento por derivar la génesis del pensamiento puro y de las categorías de la abstracción del intercambio, un intento que es interpretado por la recepción crítica como lógica de una teoría de la imagen o de la copia. En este punto se encuentran la mayoría de las interpretaciones críticas que se han hecho sobre Sohn-Rethel, resumidas en una supuesta falta de comprensión del análisis marxista de la mercancía, así como a los conceptos de valor y forma de valor (cfr. S. Kratz, *Sohn-Rethel zur Einführung*, Hannover, SOAK, 1980, p. 117 y ss.).

abstracción pura en la propia mercancía, sino que la entiende como una propiedad inmanente al ser social. Es el producto de las relaciones entre los individuos, y no del ámbito privado, de ahí que la vea como una forma de «solipsismo práctico». No son los individuos conscientes los que ponen en marcha la síntesis social, sino sus acciones: «lo abstracto no es la conciencia de los agentes del intercambio, sino la acción misma». Esto significa que, a pesar de que los procesos de abstracción sólo poseen existencia en el pensamiento, no tienen su origen en él, como sostenía el idealismo: «el intercambio de mercancías es una forma de circulación en la que los actores mantienen los ojos abiertos, en la que la naturaleza se encuentra paralizada, en la que no se inmiscuye nada de lo externo al hombre. Una forma de circulación que se reduce a un mero formalismo de carácter abstracto, pero de una realidad espacio-temporal»²⁵³.

3.3. La «moneda» como sujeto del conocimiento

Frente al concepto de sociedad pseudonatural que designaba la relación entre sujetos libre de explotación, Sohn-Rethel interpreta como «sociedad sintética o funcional» el entrelazamiento de clases que se da a partir de la división entre producción y consumo. Esto trae como consecuencia el desarrollo de una nueva forma de socialización basada en la división entre las clases, socialización que ha determinado progresivamente la historia de la civilización occidental hasta alcanzar su mayor concreción en la forma de producción capitalista de intercambio. Utiliza la expresión «segunda naturaleza» para referirse al componente formal del intercambio de mercancías. Es decir, a la realidad sintética-social que es comprendida como abstracta y funcional. Lo

²⁵³ A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, op. cit., p. 43.

que caracteriza a la forma capitalista de intercambio con respecto a otros niveles primitivos es que aparece como una forma de socialización indirecta e inconsciente. La relación práctica que existía en la comunidad pseudonatural entre productores y consumidores se transforma en una causalidad de la ley del valor. Pese a que la sociedad se supone un producto resultante de una determinada forma de comportamiento de los individuos, acaba por perder esta disposición para presentarse como ciega causalidad natural. Por eso, la abstracción de la mercancía como portadora del nexo social no se hace evidente a los individuos (que permanecen ciegos al carácter sintético-social de sus acciones) hasta que adopta la forma de moneda como medio universal del intercambio. Así, junto al mero uso práctico del dinero como medio de pago, Sohn-Rethel reclama un análisis de su naturaleza abstracta, pues en ella ve el *a priori* de las transformaciones sociales que tienen lugar sobre la base de la producción mercancías. La «moneda» se entiende, entonces, como portadora de la forma de intercambiabilidad de la mercancía y, también, como la representación social de la abstracción que tiene lugar en el acto de intercambio. Pero, más importante aún, será la definición que hace del propietario y la función del dinero con la subjetividad teórica; pues, interpreta el origen de la forma subjetiva del conocimiento como el correlato inseparable de la forma de valor del dinero²⁵⁴.

En *Geistige und körperliche Arbeit* diferencia dos funciones del dinero que atenderán a una materialidad también distinta: la *función económica* de la moneda, que exige una materia sustancial de uso, y su *función como portadora potencial de la síntesis social*, caracterizada frente a las sustancias naturales por una inmaterialidad abstracta no ideal, que sirve como equivalente común a la multiplicidad de las mercancías en el intercambio. De esta doble función extrae el carácter de «necesidad» del pensamiento

²⁵⁴ A. Sohn-Rethel, *Warenform und Denkform*, op. cit., p. 24.

formal. Y es que la identidad de todos los sujetos en la subjetividad general refleja la validez general de la función del dinero, en la que su materialidad (es decir, que sea papel u oro), sirve sólo otorgarle realidad. Por eso, si Kant había situado el origen de la representación del «yo puro» en la apercepción trascendental, Sohn-Rethel hará lo propio con el dinero. El portador de la moneda (aquel que, capaz de comprender su uso, realiza una serie de operaciones y abstracciones conceptuales de las que puede o no ser consciente) es definido ahora como el «auténtico sujeto de la síntesis». Esta equiparación entre el propietario del dinero y el sujeto del conocimiento se relaciona con la comprensión de la función del dinero como equivalente ante la multiplicidad de mercancías. O, expresado en categorías filosóficas, como lo idéntico frente a lo disperso. Por eso, *la identidad del sujeto teórico imita la función de identificación del dinero*. Aquí parecen corresponderse la unidad idéntica del dinero y la de la conciencia. Pues la moneda representa la «correa de transmisión» entre la abstracción del intercambio y la abstracción del pensamiento:

«para la unidad sintética del dinero se necesita emplear también la unidad de la autoconsciencia; para la función sintética del dinero en la sociedad del intercambio se necesita la razón pura; para el capital mismo se necesita a razón; para el mundo de las mercancías, la experiencia, y para el intercambio de mercancías según las leyes de la forma de producción capitalista se necesita finalmente la existencia de las cosas según sus leyes, es decir, la naturaleza (...) Finalmente, para el análisis de la cosificación capitalista se hace necesario reconstruir la filosofía kantiana del conocimiento junto a sus contradicciones internas»²⁵⁵.

²⁵⁵ A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, op. cit., p. 36.

3.4. La sociedad inconsciente de sí misma.

Adorno insiste en resaltar como aspecto de continuidad entre su obra y la de Sohn-Rethel su deseo común de una superación inmanente y materialista de la teoría del conocimiento idealista. Esta valoración, sin embargo, no es compartida por otros miembros del *Institut*, en especial, por Horkheimer, quien ve en sus formulaciones un idealismo excesivo que le recuerda «a aquella parte de la filosofía de la identidad de Schelling, a las que se aplica la frase de Hegel sobre la noche, en la que todas las vacas son pardas»²⁵⁶. Pese a aceptar el interés que tiene para una lectura materialista del papel que juega el sujeto en la teoría del conocimiento, le reprocha a Adorno el peso excesivo que parece tener en su pensamiento las tesis de Sohn-Rethel impregnadas de «una manía de identificación no dialéctica»:

«encuentro fatigoso y carente de interés la afirmación constante de Sohn-Rethel de que deben presentarse pruebas según las cuales cualquiera de las *génesis* establecidas a partir del ser, o de la historia o del desarrollo del ser del hombre, o de la raíz más profunda del ser del hombre en su historia, coinciden con el problema de la verdad de la consciencia o de la cuestión de la validez del conocimiento o con la praxis de la sociedad»²⁵⁷.

En mi opinión es importante señalar el hecho de que el propio Adorno se niega a aceptar sin fisuras los planteamientos de Sohn-Rethel, pues ya en la primera recepción que hace de su pensamiento se reflejaba la cautela ante el peligro de convertir la dialéctica materialista es una *prima philosophia* que invirtiera la hipóstasis del sujeto en

²⁵⁶ Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. I, *op. cit.*, p. 249.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 249.

una hipóstasis de lo social. Sin embargo, y aunque en parte adopta algunas de las reservas de Horkheimer, en su obra persistió el interés de mostrar los aspectos más relevantes de los análisis de Sohn-Rethel, en los que veía, como se ha señalado, el importante descubrimiento del trabajo social que se oculta en la actividad universal del espíritu. Y es que si aquél había señalado la relación que existía entre la forma de pensamiento abstracto propia de las categorías idealista y la del valor de cambio de lo social, para Adorno el carácter universal y funcional del sujeto trascendental será comprendido como el reflejo de la universalidad y la funcionalidad real que tiene lugar en la estructura social dominante. Y éste será el momento de verdad que otorgue a la conciencia trascendental, pues «más allá del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental representa la sociedad inconsciente de sí misma» (NaS, 7, 337)²⁵⁸.

El aspecto de la síntesis trascendental de la teoría del conocimiento que Adorno pone en cuestión consiste en su carácter de universalidad, abstracción y generalidad, esto es, en la idea de «una funcionalidad o actividad pura que se consuma en los logros de los sujetos singulares pero que, al mismo tiempo, los sobrepasa» (GS 6, 179). El pensamiento se pliega en sí mismo, en la pretendida inmediatez subjetiva, y se cierra ante todo aquello que no puede absorber, presentándose a sí mismo como un en-sí autónomo que, como en el «esfuerzo categorial» que Kant le atribuye, ejecuta la tarea de articular y esquematizar el objeto. Y es que para justificar su dominio sobre el material y seguir conservando la categoría de libre actividad del sujeto, la *ratio* niega sus determinaciones materiales y remite su origen al pensamiento formal. Por ello, se separa el ente del concepto de subjetividad y se concibe la imagen del sujeto constitutivo en sí mismo. Aquí se expresa el tratamiento dialéctico que Adorno, junto a Horkheimer,

²⁵⁸ Véase, también: GS 6, 179.

imprime a la categoría idealista de conciencia trascendental:

«la razón, en cuanto yo trascendental, contiene en sí la idea de una libre convivencia de los hombres en la que éstos se organizan constituyendo un sujeto universal y superan el conflicto entre la razón pura y razón empírica en la consciente solidaridad del todo. Ella representa la idea de la verdadera universalidad, la utopía. Pero al mismo tiempo, la razón es la instancia del pensamiento calculador que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que la de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio» (GS 3, 102-103).

Cuando la razón se absolutiza, y subsume lo particular en las formas puras del pensamiento, termina por convertirse en un instrumento de control y de organización. Sin embargo, y éste es el apunte clave de la interpretación materialista que hace Adorno del sujeto trascendental, el esquematismo de la razón pura que hace concordar lo universal con el caso singular, no sólo se entiende como expresión de la *hybris* subjetiva de la teoría moderna del conocimiento, sino que contiene un momento de verdad: el ser expresión del dominio que provoca la primacía real de la objetividad social sobre el sujeto empírico. La interpretación de lo universal como «lo necesario», su universalidad y funcionalidad, se establece en conexión con el proceso de cosificación y abstracción de la sociedad del intercambio. Y, precisamente por ello, también supone una interpretación ideológica al ser índice de la hipóstasis de unas relaciones sociales aisladas que, al olvidar su carácter histórico, se presentan bajo la forma de una «segunda naturaleza» irrevocable²⁵⁹: «la universalidad del sujeto trascendental es la del contexto funcional de

²⁵⁹ «En la medida que el trabajo espiritual se separa del corporal y tal separación se fusiona con el

la sociedad, la de un todo constituido a partir de las espontaneidades y cualidades singulares, a las que a su vez limita mediante el principio nivelador del intercambio y virtualmente, en cuanto impotentemente dependientes del todo, elimina» (GS 6, 180).

El proceso de abstracción que la filosofía ha atribuido al sujeto trascendental es reflejo del que tiene lugar en la sociedad real del intercambio. Y el momento de generalidad, universalidad y funcionalidad que le caracterizan supone una expresión de la autoconservación del sujeto real por medio del trabajo social. El trabajo es el secreto que se esconde bajo el momento de síntesis, algo que como había apuntado en su ensayo de 1956 sobre Hegel titulado *Aspectos*, fue Marx el primero en reconocerlo. Pues, como se ha señalado, la abstracción del intercambio no sólo supone el «motor de la historia», sino que además es el mecanismo necesario para la conservación de la especie: «aquello que desde la *Crítica de la razón pura* representa la esencia del sujeto trascendental, la funcionalidad o la actividad pura que se realiza en las actividades del individuo pero que igualmente las trasciende, no sólo es análogo a la teoría del valor, sino que ella misma es proyectada a un sujeto puro como su fundamento»²⁶⁰. A través del principio nivelador del intercambio se produce la forma de dominio social entendida como la integración de lo particular en lo general. Un dominio que acaba por reproducirse en el mismo sujeto cuando la razón se convierte en lo que en *Dialéctica de la Ilustración* habían llamado «mímesis de lo muerto»²⁶¹.

poder dominante del espíritu, el espíritu escindido debe justificar esa pretensión de dominio que impone como lo primero y originario, y también debe olvidar de dónde procede esa pretensión (...) La abstracción, que según los indicios de los idealistas más extremos como Fichte convierten el sujeto en una constituyente por excelencia, es idéntica a la separación con el trabajo corporal y penetrable por la confrontación con ésta» (NaS, 7, 337-338).

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 338.

²⁶¹ En «Elementos del antisemitismo» de *Dialéctica de la Ilustración* se encuentra recogidos algunos posibles significados del concepto de «mímesis»: a) mímesis entendida como función biológica-adaptativa, esto es, como asimilación orgánica al medio natural (*Mimikry* o «idiosincrasia»); b) como regresión o «idiosincrasia racionalizada», dirigida contra el impulso mimético no dominado; c) como adaptación al medio natural, a fin de dominarla y d) como impulso de comunicación con lo diferente,

La filosofía trascendental muestra la transformación del sistema social en un contexto racional y objetivo que subsume lo individual, identificándolo y manteniéndolo en una unidad. Proporciona una descripción exacta del proceso de administración del mundo, de manera que la estructura estática de la síntesis trascendental imita la estructura antinómica de la sociedad burguesa. La universalidad de la subjetividad trascendental representa la antinomia que se da en un sistema social que dota a los sujetos de autonomía y libertad para, al mismo tiempo, impedir que la ponga en práctica²⁶². Y es que cuanto mayor sea el grado de sumisión de los individuos a las funciones de la totalidad social, mayor será también la elevación de la categoría de sujeto a principio de dominación absoluta. Su supuesta libertad y autodeterminación no constituye sino la máscara que esconde el estado de cautividad y de cosificación al que se encuentra sometido el sujeto real. Así, el «más» que proclama el sujeto trascendental, es el «menos» del sujeto viviente: su conversión en dato estadístico obligado a modelar sus comportamientos según las exigencias del aparato social, y que lo convierte en apéndices de la maquinaria social que tiene como modelo el «homo oeconomicus»²⁶³. Por eso, para Adorno, la filosofía moderna no sólo es *reductio ad hominem* (reducción de

lo otro. El concepto de mimesis, por tanto, significa no sólo el instrumento de autoconservación del yo que ayuda a reducir el temor hacia lo exterior natural, adaptándose a él. También es resistencia ante la mala identificación y la falsa reconciliación entre sujeto y objeto, al incorporar esos elementos que no han sido completamente reprimidos por el proceso civilizatorio.

²⁶² Adorno dedicó algunas de sus lecciones de los años sesenta a la filosofía moral kantiana, prestando especial atención al problema de la autonomía y heteronomía en la filosofía del sujeto, pues considera «esta conjunción de libertad- necesidad y la disolución de las contradicciones internas a ella, no sólo como tarea central en la teoría del conocimiento, sino también como la cuestión más importante a la que debe enfrentarse una fundamentación filosófica de la llamada moral» (Th. W, Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*. 1963, en: NaS, 10, 57).

²⁶³ «El ser es contemplado bajo el aspecto de la elaboración y la administración. Todo se convierte en proceso repetible y sustituible, en mero ejemplo, por los modelos conceptuales del sistema (...) Los sentidos ya están determinados por el aparato conceptual aun antes de que tenga lugar la percepción; el burgués ve de antemano el mundo como el material con el que se lo construye. Kant ha anticipado intuitivamente lo que sólo Hollywood ha llevado a cabo conscientemente: las imágenes son censuradas previamente, ya en su misma producción, según los modelos del entendimiento conforme al cual han de ser contempladas después» (GS 3, 103).

la naturaleza y del objeto al espíritu), sino también y en virtud de sí misma, *reductio hominis*, en la medida que el sujeto real desaparece, descualificado y reducido.

3.5. El problema de la mediación práctica de la teoría: la transición a una utopía materialista de la teoría y la praxis.

Pese a este momento de continuidad, a mi juicio resulta un error señalar una identificación total entre las tesis de Adorno y Sohn-Rethel. Por eso es necesario atender a los elementos de discontinuidad para mostrar la especificidad de ambas teorías materialistas. En primer lugar, Adorno rechazará la derivación inmediata de la abstracción del pensamiento que realiza Sohn-Rethel a partir de las relaciones de producción. Pues ve en ella ciertos elementos propios de una filosofía del origen y de una «doctrina de la copia», como había sospechado Horkheimer. En sus lecciones introductorias sobre la teoría del conocimiento expresa lo equivocado de estos intentos de hipóstasis de lo social que conducen a una concepción vulgar del materialismo:

«dentro de la realidad material, esto es, en la reproducción de nuestra vida, está ya el propio concepto, de forma que en igual medida podría decirse que el concepto es una condición del trabajo social como, a la inversa, un producto de la abstracción del trabajo social, sin que pueda realmente resolverse la cuestión de qué sea en esa complicada relación la gallina o el huevo»²⁶⁴.

²⁶⁴ Th. W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, op. cit., p. 266. Como ha señalado Buck-Morss, «Adorno no sólo pretendía demostrar la falsedad del pensamiento burgués, quería demostrar que precisamente cuando el proyecto burgués —el proyecto idealista de establecer la identidad entre el pensamiento y la realidad material— fracasaba, era cuando demostraba, sin intención, la verdad social, probando entonces la preeminencia de la realidad sobre el pensamiento y la necesidad de una actitud crítica y dialéctica de no-identidad hacia ella —probando en otras palabras

Como se ha señalado anteriormente, uno de los aspectos centrales del concepto de materialismo que va construyendo Adorno consiste en el rechazo de toda forma de sustancialización, no sólo la del sujeto, sino también la de la materia o la esfera social. Y es que interpreta el olvido de la tensión inmanente en la que ambos se encuentran como signo de una recaída en un pensamiento del origen. El concepto de *Naturgeschichte* le había servido para rechazar cualquier intento de situar la sociedad o la naturaleza como algo primero, pues toda teoría corre el riesgo de convertirse en dogmática o trivial en el instante en el que uno de sus momentos se destaca sobre el aislamiento de otro. La conexión entre conciencia individual (el sujeto) y el proceso social objetivo (el objeto) no puede ser resuelta, por tanto, ni en la hipóstasis de un yo puro, ni en la afirmación de un objeto trascendente escindido de la conciencia subjetiva. De ahí que funde su crítica al conocimiento como crítica de la sociedad. Una idea que había aparecido ya en las discusiones con Horkheimer de los años cuarenta sobre la relación entre el pensamiento materialista y el positivista:

«Horkheimer: No debemos hipostasiar la posición de la sociedad. Esta es siempre una interconexión a partir de individuos y tiene realidad en virtud de la realidad de sus individuos: no es entidad alguna. Adorno: Exactamente aquello que aparece en la filosofía como función trascendental y que es adscrito por el materialismo al cerebro hay que determinarlo en realidad como el momento social en el pensamiento, que sin embargo sólo vale en relación con el de los hombres. Lo que está dentro de la síntesis no es algo individual, sino la expresión de la interconexión funcional en que los individuos se encuentran uno respecto al otro» (HGS 12, 484).

la validez del conocimiento materialista, dialéctico» (S. Buck-Moors, *The origin of negative dialectics*, op. cit., p. 16).

Sin embargo, a pesar de su resistencia ante la abdicación en lo general, reconoce la prioridad de la sociedad, de la objetividad social, sobre los individuos, que moldea convirtiéndolos en mercancías. Esta objetividad social, que se manifiesta en el *dolor objetivo* como consecuencia de las relaciones de dominio, es el momento de verdad del intercambio al que alude Adorno con la fórmula de la prioridad del objeto. Pero, prioridad del objeto significa también la denuncia de la falsedad de esta totalidad antagónica. Ella apunta, pues, a la utopía materialista, entendida como el impulso de su liberación; pues, como señala, «ya en Marx se encuentra la diferencia entre la prioridad del objeto como algo que se ha de instaurar críticamente y su caricatura en lo establecido, su deformación por el carácter de mercancía» (GS 6, 190). En la prioridad materialista del objeto se encuentra ambas cosas: el sometimiento de los hombres a las relaciones dominantes de producción y lo-no idéntico del objeto. Pues, como escribe, «el objeto sería lo no-idéntico liberado del imperio subjetivo, pero aprehensible sólo mediante la autocrítica de éste» (GS 10.2, 752).

Y es que la utopía materialista no sólo significa la crítica a lo existente, sino también la representación de lo que debería existir. Ella es la figura de lo no-idéntico que debe ser recuperado, de ahí que apunte a una forma distinta de teoría y de praxis. Por eso, su «materialismo sin imágenes» significa un segundo giro copernicano dentro de la filosofía del sujeto; pues la crítica inmanente del idealismo sólo puede ser comprendida a partir de un «más sujeto», un concepto enfático de subjetividad del que adolece la filosofía de Sohn-Rethel y que lo incapacita para ver el contenido utópico materialista que se encuentra encerrado en el sistema idealista: «si el sujeto se reduce al rígido reflejo del objeto al que necesariamente falta el objeto, el cual sólo se abre al excedente subjetivo en el pensamiento, resulta el silencio espiritual sin paz de la administración

integral» (GS 6, 205). La prioridad del objeto no aparece de forma positiva o inmediata, ni tampoco como un abandono a un materialismo dogmático. No es la *intentio recta* rediviva²⁶⁵ que niega la participación del sujeto en el conocimiento, pues precisamente surge en el momento mediador de la subjetividad. Más bien exige la adopción de barreras frente a una primacía de la subjetividad abstracta en términos de dominación del objeto²⁶⁶. Expresa el deseo de ver las aporías y contradicciones que se generan en la tesis idealista del sujeto absoluto, como también de proponer un concepto de sujeto real al que también le correspondería uno de objeto no subsumido ni reducido. Esa es la exigencia de un «más sujeto».

Y es que de la liberación del objeto depende también la del sujeto, pues supone la posibilidad de un estado de libre «comunicación» entre ambos. El potencial de cualidades de la cosa espera, no el residuo trascendental, sino un sujeto cualitativo que, «en lugar de contentarse con la copia falsa, se resistiera al valor medio de tal objetividad y se liberara como sujeto». Para Adorno el sujeto de la experiencia histórica y filosófica es el ser humano empíricamente existente, material y natural. Por eso, la esperanza de la emancipación reside en la posibilidad de una mayor experiencia de la diferenciación, en la individuación del conocimiento, es decir, en la capacidad del sujeto para reconocer su dependencia respecto a las condiciones sociales determinantes y encontrar así «el potencial para cancelar y superar su propio señorío» (GS 10.2, 754). Algo que sólo ve posible a través de una autorreflexión del pensamiento. A través del momento de reflexión que lleva a cabo la subjetividad adquiere sentido la red de determinaciones en

²⁶⁵ En *Observaciones sobre el pensamiento filosófico* rechaza comprender la prioridad del objeto como una forma de recuperación de la falsa tesis realista, pues la considera una «confianza servil en el mundo exterior (...) un estado antropológico carente de autoconsciencia» (GS 10.2, 602).

²⁶⁶ Como señala Thyen, la prioridad del objeto no significa la negación del sujeto, pues «se gana a partir de un modo deficiente del concepto de mediación idealista, y no a través de la negación del sujeto» (A. Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, op. cit, p. 208).

las que se encuentran los objetos. Por eso, la dialéctica negativa se dirige a la determinación de lo objetivo, de su diferencialidad. Y hacia ahí se dirige la utopía materialista adorniana.

II La utopía materialista como teoría de la racionalidad y crítica social

1. Prioridad del objeto e impulso utópico

En la primera parte de este capítulo se ha analizado el papel que representa la figura de la «prioridad del objeto» en la construcción de las tesis materialistas de Adorno y, en concreto, en su formulación de una liquidación inmanente de la filosofía idealista. La exigencia de un momento de asimetría en la mediación entre sujeto y objeto no sólo impedía una lectura indiferenciada de ambos, sino que, además, ponía de manifiesto las aporías que permanecían ocultas en la imagen de una subjetividad pura. Y es que señalar la «prioridad del objeto» implicaba tomar conciencia de la «preformación social de toda experiencia». Es decir, de esa dimensión social y objetiva que pesa sobre el sujeto. Sin embargo, la crítica a la subjetividad idéntica e identificadora que se desarrolla sobre la base del reconocimiento de la prioridad de lo material-objetivo no conduce, como se ha visto, a la defensa de una posición determinista que renuncia a la posibilidad de una transformación de lo existente. Su materialismo huye del realismo ingenuo que entiende la «vuelta al objeto» como una mera descripción de lo real y, en su lugar, insiste en la necesidad de transformar las relaciones de dominio que atraviesan lo existente. Ésta es la dimensión crítica a la que apunta el postulado materialista de la «prioridad del objeto» y

también el lugar al que se dirige la filosofía adorniana: la denuncia de un estado de dominio que necesita ser redimido y la pregunta por la posibilidad de experimentar y salvar el componente de negatividad que permanece oculto en lo establecido. Como señala: «en un mundo entrelazado universalmente mediante conexiones de culpa (causalidad y conexión de culpa son lo mismo en la filosofía griega) podría decirse que la libertad sólo se expresa mediante la exposición radical y sin excepciones de la falta de realidad» (PhT, II, 196).

De sus textos se desprende, pues, la exigencia de atender a la tensión que se da entre un doble componente descriptivo y crítico que ve presente en toda filosofía de inspiración materialista. Se trata de pensar la contradicción que existe entre la renuncia a comprender el transcurrir histórico como una totalidad de sentido y, a la vez, el hecho de que sólo en él y en su asimilación resida la posibilidad real de su transformación. Ante el reproche que, con frecuencia, se hace a la filosofía materialista de fracasar en su intento de conciliar determinismo y libertad, en mi opinión, en Adorno existe una toma de partida a favor del desvelamiento de las contradicciones que aparecen en lo real cuando el ejercicio de la libertad se convierte en dogmático. En *Minima Moralia* utiliza la expresión «*vollendete Negativität*» para designar tanto lo existente negativo como la posibilidad real de su mejora. Por eso, el rechazo de «una vida justa en medio de la falsa» no puede interpretarse como índice de un pesimismo resignado ante la realidad. Progreso significa, precisamente, salir del hechizo que comporta su propio concepto²⁶⁷. Por eso, la emancipación verdadera sólo es alcanzable a través de un desenvolvimiento de la razón

²⁶⁷ Siguiendo las tesis benjaminianas que cuestionaban la concepción escatológica del progreso, Adorno pronuncia en 1962 la conferencia titulada *Fortschritt*: «El concepto de progreso es dialéctico en el sentido estricto, no metafórico, en cuanto que su *organon*, la razón, es uno. En la medida que en él no se superponen un plano de dominio de la naturaleza y otro de reconciliación, sino que ambos comparten todas sus determinaciones. Cada momento se trueca en su opuesto sólo en cuanto que, literalmente, reflexiona sobre sí mismo, en cuanto que la razón aplica a sí misma la razón, y en este ponerse a sí misma sus propios límites se emancipa del demonio de la identidad» (GS 10.2, 627-628).

en el que ésta tome conciencia de su ser-material y de sus pretensiones de dominio, pues sólo así logra rescatar el potencial utópico que se esconde en lo negativo. Y es que la posibilidad de una vida «no reglada» no depende de una tercera vía, sino que se encuentran inserta en la misma realidad: es la experimentación de la negatividad dentro de la positividad dominante.

En este sentido, Adorno no pretende iluminar las grietas que se abren en lo real con una pretensión armonizadora o justificadora. La orientación materialista de su pensamiento no le conduce a una filosofía pesimista de la historia, como cree Habermas²⁶⁸. Se trata, por el contrario, de un impulso dirigido a la búsqueda de nuevas vías para la teoría y para la praxis con las que lograr la abolición de la lógica dominante que pesa sobre el individuo. Es, en sus palabras, la «emergencia de impulsos de oposición frente a la dominación ciega, de libertad para fines elegidos racionalmente, de asco frente al mundo como patraña y representación, y de recuerdo ante la posibilidad del cambio» (GS 8, 368). Y en este impulso se encuentra contenido el nervio utópico de su materialismo al que apuntarán las páginas siguientes: la defensa de una teoría crítica del pensamiento y de la praxis como *metafísica negativa* que logre asumir el carácter negativo de la cultura y el potencial emancipador que en ella reside. Algo que se expresa en un conocido fragmento de *Minima Moralia*:

«el conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención. Todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparece trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas, sin arbitrariedad ni

²⁶⁸ Cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.

violencia, sino desde el contacto con los objetos, sólo le es posible al pensamiento»
(GS 4, 281).

2. Dolor y utopía.

2.1. Recuerdo de la naturaleza en el sujeto.

El concepto de «utopía» que se destila de la filosofía materialista de Adorno no supone la representación de un estado ideal situado al margen de lo existente. Por el contrario, aclarar el significado de esta noción ha de partir de la exigencia de un impulso que es a la vez teórico y práctico. Pues, como se apuntaba en *Dialéctica de la Ilustración*, el componente emancipador de su filosofía se dirige a la liberación de las relaciones de dominio originadas en el entrelazamiento que tiene lugar entre racionalidad y realidad social. Comprender la crítica al sujeto como crítica social significa dar cuenta de la conexión entre el mecanismo de abstracción que regula el pensamiento y el principio de intercambio que articula lo social. Una conexión que se establece a partir de un principio de identidad que ejerce violencia sobre lo individual cuando lo integra en lo general y convierte la realidad en un «contexto universal de sufrimiento» (*universale Unheilszusammenhang*). La utopía materialista trata de hacer frente al «sufrimiento» que genera la identidad y que se presenta bien bajo la forma de «fetichismo del concepto» (en el caso de la teoría del conocimiento), o bien de la «eliminación progresiva de lo individual» (en el caso de la teoría social). Por eso, uno de los impulsos fundamentales que persigue su filosofía desde sus primeros trabajos y que constituye, además, el *telos*

de su pensamiento materialista es la liberación del dolor que pesa sobre el individuo²⁶⁹.

En su obra, el fenómeno del dolor aparece desde diferentes perspectivas: como *Grauen* (violencia ejercida en el sujeto como naturaleza no reconciliada), como experiencia del «contexto general de ofuscamiento» (*Verblendungszusammenhang*), como dolor objetivo o *Selbstentfremdung*... Bajo todas estas expresiones, constituye uno de los motivos fundamentales de su filosofía materialista y, como ocurriera con las figuras de *Naturgeschichte* o la «prioridad del objeto», también uno de sus componentes más específicos frente a otras versiones del materialismo. Pese a que detecta una especial relación de todo materialismo con el placer²⁷⁰, lo cierto es que su interpretación negativa de la dialéctica lo hará insistir en el momento del sufrimiento, pues la historia de la filosofía adolece, en su opinión, de una falta de atención teórica sobre el sufrimiento.

Como se ha venido mostrando, su materialismo aspira a abrirse a lo transitorio e individual que queda fuera de la metafísica cerrada. Ya en su conferencia sobre la idea de *Naturgeschichte* se trasluce el deseo de superar el concepto hegeliano de historia entendido a partir de la idea de una identidad entre lo racional y lo real. Pues el mayor peligro que ve en esta metafísica de lo histórico²⁷¹ es la justificación del sufrimiento: «a la historicidad abstraída a partir de lo históricamente existente le resbala el dolor, que por su parte tampoco se ha de ontologizar a través de la síntesis entre naturaleza e historia»

²⁶⁹ También Horkheimer había señalado: «que la historia ha creado una sociedad mejor a partir de una peor, que puede crear en su curso una mejor aún es un hecho. Pero es otro hecho que el camino de la historia pasa sobre el sufrimiento y la miseria de los individuos. Existe entre estos dos hechos conexiones significativas, pero no un significado justificador» (M. Horkheimer, «Anfänge der bürgerliche Geschichtphilosophie», en: HGS 2, 268).

²⁷⁰ En *Terminología filosófica*, por ejemplo, explica la relación que ve entre la ética epicúrea y las tesis materialista: «es curioso que los filósofos materialistas, que tienen que ver con el placer y la alegría mundanos, tiendan al pesimismo, mientras que los filósofos que se relacionan con el puro espíritu, con lo trágico, el sacrificio y demás categorías, y que hablan mal del placer son, en general y desde un punto de vista metafísico, filósofos optimistas» (PhT, II, 225).

²⁷¹ En «Hegel und das Problem der Metaphysik», Horkheimer atacará el sistema hegeliano y su metafísica de la historia al considerar que «todo el placer y el sufrimiento de cada ser humano, la pobreza y la riqueza, absolutamente todas las contradicciones del mundo empírico reciben el signo reconciliador de lo meramente mortal»

(GS 6, 352). Así, frente a la aspiración hegeliana a la totalidad, sólo una filosofía interpretativa que renuncie a la aspiración de aprehender el mundo como un todo puede guardar lugar para un tratamiento filosófico del dolor. Por esta razón, encontramos en el impulso somático y material del dolor el momento utópico fundamental de su filosofía. Pero también un pilar para la determinación materialista y negativa de su dialéctica, pues lo define como el «auténtico motor del pensamiento dialéctico». El dolor representa, de un lado, un correctivo frente a la filosofía de la identidad, pues expresa sus grietas y fracturas, es decir, aquella dimensión de la experiencia que se resiste a ser clasificada. Por eso, la voz que arranca desde el dolor interrumpe y desmiente la filosofía de la identidad. Pero, de otro lado, la expresión del dolor lo es también de lo corporal y lo material, siempre oprimido. Y aquí reside su componente utópico: en la vindicación el momento corporal-somático como momento de «inquietud» (*Unruhe*) para el conocimiento. «La más mínima huella de sufrimiento en el mundo desmiente el pensamiento de la identidad» y el momento corporal recuerda a la teoría del conocimiento que el sufrimiento existe, y que, por tanto, esta situación debe ser transformada²⁷².

2.2. La recuperación de lo somático.

«Por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la

²⁷² «(El dolor) ha sido siempre la manera más segura de enseñar lo que es la razón. Hace volver en sí a los rebeldes y vagabundos, a los ilusos y utopistas, reduciéndolos a la esfera corporal, a alguna parte del cuerpo. En el dolor todo se allana, todos se vuelven iguales, el hombre al hombre y el hombre al animal. Absorbe la vida entera de los seres que caen bajo su dominio. No son ya más que envolturas del dolor. Se consuma una vez más aquella reducción del Yo que afecta a la humanidad entera (...) El dolor es el prototipo del trabajo en la sociedad de clases, a la vez su *organon*. La filosofía y la teología lo han afirmado siempre. Que hasta ahora la historia sólo haya conocido el trabajo como condición y consecuencia del poder, es algo que los filósofos reflejan a través del himno de alabanza al dolor. Lo justifican porque éste incita a la razón que sabe afirmarse en este mundo» (HGS 5, 320).

historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización» (GS 3, 242). Esta cita de los «Apuntes y esbozos» de *Dialéctica de la Ilustración* presenta la historia del sujeto moderno como la historia de una formación de la identidad racionalizada bajo la represión de su naturaleza instintiva. Adorno y Horkheimer interpretan el proceso de formación del sí-mismo como un proceso de educación y adiestramiento del cuerpo, de sus componentes materiales y naturales, a fin de alcanzar una depuración total de la subjetividad: «el impulso forzado a la crueldad y a la destrucción surge de la represión orgánica de la proximidad respecto al cuerpo (...). En la civilización occidental, y probablemente en todas, el cuerpo es tabú, objeto de atracción y repugnancia» (GS 3, 267). Sobre la base de esta idea se encuentra la concepción idealista de un sujeto de conocimiento puro. Es decir, libre de cualquier tipo de contaminación material, a través de un proceso de eliminación progresiva de sus componentes naturales. Por eso, la «negación de la naturaleza en el hombre», o la amputación de la conciencia de sí mismo como naturaleza, se interpreta como centro de la racionalidad civilizadora y, al mismo tiempo, como núcleo del componente de irracionalidad mítica que persiste en la Ilustración.

Frente a la tendencia a la cosificación total que empuja al individuo al olvido de sus componentes naturales, la dialéctica materialista de Adorno adopta como lema la recuperación de la «memoria de la naturaleza en el sujeto»²⁷³. Con ello pretende reformular la relación entre naturaleza y espíritu como centro desde el que elaborar una definición de sujeto distinta: ni espíritu puro, ni naturaleza ciega: «la conciencia individual es un pedazo del mundo espacio-temporal carente de prerrogativas sobre éste

²⁷³ Cfr. G. Schmid Noerr, *Das Eingedenke der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1990. Sobre la relación entre corporalidad y materialismo, véase: C. Grüny, «Quälbare Körper, verwesendes Fleisch. Erfahrungen von Materialität bei Adorno», en: K. Röttgers (ed.), *Diesseits des Subjektprinzips*, Magdeburg, Scriptorum, 2002.

y humanamente imposible de imaginar separado del mundo corpóreo» (GS 6, 399). El recuerdo de la naturaleza en el sujeto que se experimenta a través del dolor trata de reconocer el dominio que tiene lugar cuando se produce esta separación. Lo que implica, en primer lugar, rechazar de la imagen de la subjetividad constitutiva en sí misma y, en segundo lugar, prevenir la disolución del momento somático que se lleva a cabo durante el proceso civilizador moderno. Esto supone destacar la dimensión corporal y somática del conocimiento, pues «allí donde la filosofía es más materialista coincide con la teología. Su anhelo sería la resurrección de la carne, algo totalmente ajeno al idealismo, el reino del espíritu absoluto» (GS 6, 207).

El momento somático no puede ser entendido, como indica, como lo material inmediato, tal como se lleva a cabo en las filosofías sensualistas. Pero tampoco se agota en la conciencia. Por el contrario, la sensación será comprendida como la condición no-conceptual del pensamiento, el «momento no puramente cognitivo que pervive en el conocimiento». Por eso, el hecho de que los resultados del conocimiento en el sujeto contengan una parte somática, no sólo tendrá consecuencias para la concepción de la relación entre sujeto- objeto (ya que esto supone insistir en la necesaria mediación objetiva del sujeto, en el yo ente), sino además en la recuperación de la «dignidad de lo corporal» (GS 6, 194), de lo físico, de manera que ya no puede ser espiritualizado como lo era hasta el momento. Recordar el momento de naturaleza que pervive en el sujeto, implica mostrar el dolor y el sufrimiento que ha producido la coacción tanto sobre la naturaleza externa como sobre la interna al sujeto. Por eso, además, supone una condición imprescindible para abolir la coacción y para abrir una auténtica experiencia materialista del objeto; pues «sólo con el impulso corporal aplacado se reconciliaría el espíritu y se convertiría en lo que no hace sino prometer desde hace tanto tiempo como

bajo la sujeción a las condiciones materiales niega la satisfacción de las necesidades materiales» (GS 6, 207).

2.3. Revisión de la teoría y la praxis

En el apartado anterior se ha señalado la reflexión sobre el dolor como impulso materialista. Pues precisamente en la búsqueda de lo que resiste a la subsunción apunta el objetivo al que se dirige su filosofía: la abolición del dolor y la búsqueda del lugar de lo no-idéntico que sobrevive dentro de la praxis social. Ya desde sus primeros textos, atribuye a la filosofía la tarea de interpretar el carácter enigmático de una realidad endurecida y opresora, y también la de abrir vías para la recuperación de esos «jalones de libertad» que permanecen intactos. Éste es el componente teórico-práctico que destaca en las tesis materialistas y que entiende como el *gesto transformador del enigma*: «todo pensamiento que pretenda ser algo más que el orden de unos datos o que un simple componente de la técnica, posee un *telos* práctico» (GS 10.2, 766). Por eso, el modelo de disolución de los enigmas que persigue la interpretación materialista es el de la praxis social transformadora.

Sin embargo, tras los acontecimientos que marcan la entrada del siglo XX y que, en términos filosóficos, Adorno y Horkheimer habrían entendido como el descubrimiento del carácter dialéctico de la Ilustración (la aporía ilustrada de la irracionalidad de la razón), el problema al que debe hacer frente toda filosofía emancipadora es el de aplicar a esta nueva situación los principios de la filosofía materialista clásica, sobre todo, los referidos a los conceptos de teoría y de praxis. Se trata de la pregunta acerca de la forma adecuada de comprenderlos una vez que el pensamiento filosófico aparece despojado de

sus pretensiones de totalidad y sentido, y la acción práctica se torna debilitada. Adorno propone una formulación distinta de teoría y de praxis en la que éstas no sólo sean capaces de reconocer la lógica de dominio sobre la que se articula el proceso civilizador, sino que, además, vean en sí mismas la reproducción de este dominio. Por eso, la pregunta será contestada a partir de una autocrítica del pensamiento y de la acción, pues «hoy sólo se puede filosofar habiendo negado la tesis marxiana de que la reflexión está superada»²⁷⁴. Su dialéctica negativa aparece, pues, como una metacrítica de la teoría del conocimiento y de lo social. Es decir, como cuestionadora del ideal tradicional de fundamentación epistemológica y de praxis social que éste legitima. Esto supone exigir una transformación de la forma de fundamentación y de exposición de la teoría como lugar en el que cifrar la posibilidad de una resistencia frente al avance del mundo administrado. Por eso, en la conocida apertura de su *Dialéctica negativa* se abre la reflexión en torno a la exigencia de reorientar la razón y la praxis emancipadora:

«la filosofía que una vez pareció superada se mantiene viva porque se dejó pasar el momento de su realización. El juicio sumario de que no ha hecho sino interpretar el mundo y de que, por resignación ante la realidad, también se atrofió a sí misma, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo. No ofrece lugar alguno desde el cual la teoría como tal pueda ser condenada por el anacronismo del que, después como antes, es sospechosa. Quizás la interpretación que prometía la transición a la práctica fue insuficiente» (GS 6, 15).

²⁷⁴ Sobre esto, véase, G. Schmid Noerr, «Für einen kritischen Materialismus der Praxis», en: M. Lutz-Bachmann (ed.), *Kritischer Materialismus*, München, Carl Hansen, 1991; H. Knoll, *Dialektik von Theorie und Praxis bei Theodor W. Adorno*, Marburg, Tectum, 2009 y U. Sonnemann, «Erkenntnis als Widerstand. Adornos Absage an Aktionsgebärden und ihr Ertrag für die Kriterien von Praxis», en: H. Schweppenhäuser (ed.), *Theodor W. Adornos zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971; y C. Schlüter, «Praxisverzicht und Kritik der Praxis», en: F. Hager y H. Pfütz (eds.), *Das ungehört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg, zu Klampen, 1990.

Adorno ve una profunda convergencia entre «lo específicamente materialista» y la praxis socialmente crítica y transformadora (GS 6, 203). Sin embargo, en numerosas ocasiones a lo largo de su obra, denuncia la parálisis que detecta en la capacidad crítica de la praxis dentro de la sociedad moderna²⁷⁵. Pues considera que ha perdido su función liberadora al estar sometida a la lógica del intercambio y acabar convertida en un instrumento más de dominación. Muchos activistas de la izquierda alemana vieron en estas críticas una «estrategia de hibernación». Es decir, una actitud de resignación que entraba en contradicción con lo que ellos habían interpretado en su teoría crítica social²⁷⁶. Sin embargo, pienso que la posición crítica de Adorno no se dirige a la capacidad de acción transformadora como tal, sino más bien a la parálisis que ella ha sufrido dentro de las sociedades capitalistas. Una praxis paralizada que, sin embargo, ve disfrazada de «acción revolucionaria autárquica» cuando se quiere mostrar independiente a la teoría. Por eso, ve en estos movimientos de «pseudoactividad» (de «praxis por la praxis») actitudes que obedecen a un concepto de praxis ciego que no tiene en cuenta su necesaria vinculación con la reflexión teórica²⁷⁷. En su lugar, señala la necesidad de entender la

²⁷⁵ Schweppenhäuser ve cuatro significados en el concepto adorniano de «praxis». En primer lugar, se refiere de forma general de la actividad humana como tal. Junto a este sentido, posee un significado normativo cuando se refiere a la autonomía racional y libre del sujeto. Tercero, el concepto de praxis alude también a la acción por la que se reproduce el estado de la sociedad existente, esto es, la imagen de la reproducción del dominio de la naturaleza interna y externa. Y, en último lugar, se refiere a la dimensión utópica en la obra de Adorno como reflejo de los intentos transformadores de lo social basados en el desarrollo de un sentido enfático de la praxis (Cfr. G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg, Argument, 1993, p. 48).

²⁷⁶ Habermas acuña esta expresión en: «Consciousness-raising or redemptive criticism: the contemporaneity of Walter Benjamin», *New German Critique*, 17, 1979. Véase, además, R. zur Lippe, «Die Frankfurter Studentenbewegung und das Ende Adornos. Ein Zeitzeugnis», en: W. Kraushaar (ed.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail*, 3 vols., Hamburg, Rogner & Bernhard, 1998; y, más recientemente, H. Voigts, *Entkorkte Flaschenpost: H. Marcuse, Th.W. Adorno und der Streit um die neue Linke*, Berlin, Münster, 2010.

²⁷⁷ Su respuesta ante estos reproches será desarrollada en atención al prejuicio frente al trabajo reflexivo: «el que piensa opone resistencia; más cómodo es seguir la corriente, por mucho que quién lo hace se declare contra la corriente. Entregándose a una forma regresiva y deformada del principio de placer, todo resulta más fácil, todo marcha sin esfuerzo» (GS 10.2, 761). Precisamente en 1930 había abandonado el comité editorial de la revista musical *Anbruch*, por el acercamiento de ésta a la ideología del partido comunista y por su insistencia en el contenido práctico y político de la música

exigencia de reflexión constante en lugar de la entrega irracional a la actividad:

«el pensador intransigentemente crítico, que no subordina su conciencia ni tampoco se aterroriza por la acción, es en verdad aquél que no se da por vencido. El pensamiento abierto apunta mucho más allá de sí mismo. Además, adopta su posición como figuración de una praxis que está más estrechamente relacionada con esa praxis envuelta en un proceso de cambio, que una posición de simple obediencia en aras de la praxis» (GS 10.2, 798).

La praxis que verdaderamente pudiera corresponder a la idea de emancipación que persigue el materialismo se encuentra obstruida. De ahí que insista en reflexionar sobre las causas y los motivos de esta obstrucción. Sin embargo, esto no supone que la teoría pueda o deba sustituir a la praxis. Frente al reduccionismo de la *prima philosophia*, la filosofía dialéctica exige tomar en consideración tanto el momento de afinidad que existe entre ambas, como su irreductibilidad. Lo que significa que la praxis está mediada teóricamente desde el principio y que el pensamiento es producto de la praxis social: «habría que establecer una consciencia de teoría y praxis que ni las separe (de tal modo que la teoría se vuelva impotente y la praxis arbitraria), ni tampoco quebrante la teoría por medio de primado de la razón práctica proclamado por Kant y Fichte. El pensamiento es un hacer, la teoría es una figura de la praxis. Sólo la ideología de la pureza del pensamiento engaña a este respecto» (GS 10.2, 760). Según esto, la teoría también ha de reflexionar sobre las omisiones y deficiencias de su lenguaje, del lugar en el que se

como criterio de validez. En una carta a Krenek, se queja de que «los editores quieren transformarla en un órgano propaganda y me habían quitado hasta la modesta libertad intelectual» (Th. W. Adorno /E. Krenek, *Briefwechsel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, p. 20). Esta idea articula, además, la conversación que mantiene con P. Szondi en 19 y que ha sido publicada con el título *Von der Unruhe der Studenten. Ein Rundfunkgespräch*, en: *Frankfurter Adorno Blätter*, VI, *op. cit.*, 2000.

expresa, que la había convertido en ciega e inútil. La consciencia de la mediación entre teoría y praxis significa, por tanto, referir la acción a una conciencia teórica plena que, al mismo tiempo, se encuentra atravesada por algo distinta a ella, el «impulso somático». Pues en esta mediación ve el único camino posible para el rescate de los «jalones de libertad» en el mundo completamente administrado. Es en esta interpretación dialéctica de la mediación entre teoría y praxis, entre conocimiento y sociedad, donde es posible cifrar el momento utópico del conocimiento en el materialismo de Adorno.

3. La utopía del conocimiento como búsqueda de la *mejor* forma de teoría.

3.1. Crítica al lenguaje: filosofar como *Münchhausen*.

Uno de los motivos de los escritos juveniles de Adorno lo constituye la preocupación por los problemas de lenguaje y, en particular, por los del lenguaje de la filosofía. De ello dan cuenta textos como *La actualidad de la filosofía* o las *Tesis sobre el lenguaje de los filósofos*, en los que la tarea de la filosofía se revela como *Sprachkritik*, como autorreflexión sobre el medio que se expresa²⁷⁸. Esta preocupación continuará siendo importante a lo largo de su obra hasta llegar a adquirir un lugar predominante en las discusiones que mantuvo con Horkheimer a lo largo de los años treinta y que serían decisivas para el proyecto común de *Dialéctica de la Ilustración*. Como ya se ha apuntado, el tema de estas discusiones era la posibilidad de desarrollar una dialéctica materialista que fuera entendida como la forma de teoría más adecuada a una situación en la que las causas de la irracionalidad resultaban producto de la misma razón. En este

²⁷⁸ En las *Tesis sobre el lenguaje de los filósofos* insiste en la necesidad de comprender la crítica filosófica como crítica al lenguaje, cuya tarea ve en la recuperación de la «dignidad estética» de las palabras (GS 1, 368).

punto, las diferencias entre Horkheimer y Adorno parecen claras: si el primero reivindica la necesidad de una remisión a la crítica de la economía política como base para la posterior pregunta por la posibilidad de la teoría (HGS 12, 602), Adorno ve como única salida posible la conversión de la teoría en una crítica materialista de la razón. Pues, como muestra en *Dialéctica negativa*, el pensamiento filosófico sigue reclamando la crítica de la razón y de su lenguaje desde ella misma.

La crítica al lenguaje no sólo es uno de los hilos conductores de su exposición frente a la filosofía idealista, sino también el eje de articulación de su propuesta de salvación utópica de la expresión lingüística. Son muchos los textos en los que denuncia la llamada «censura de la imaginación teórica» (GS 3,4) bajo el ideal de la esquematización y organización. Con ella aparece un lenguaje empobrecido por la intención y la identidad, en el que las palabras son acuñadas como instrumentos de dominio, una vez que se ha reducido su distancia con las cosas. El pensamiento filosófico pierde su contenido objetivo y crítico (es decir, su posición como negación determinada de lo inmediato), pues acaba sometido a una lógica niveladora que lo convierte en un conglomerado de conceptos-fetiches, abstractos y extraños ante lo que quieren nombrar.

La esperanza que le queda a la filosofía de eximirse de la sospecha de ser ideológica es presentarse como consciencia de la diferencia, como resistencia contra la «apariencia de lo sobreentendido y de lo que no se puede entender» (GS 10.2, 467). Pero también contra sí misma. Por eso, la pregunta por el impulso emancipador del pensamiento se entiende como el deseo de revocar los medios dominantes del conocimiento sin renunciar a ellos. Y es que la dificultad del pensamiento filosófico estriba en que, si bien constituye un intento de sustraerse de la sistematización, también contiene en sí mismo el germen de la identidad. Esto significa poner de manifiesto la

paradoja de un lenguaje que es *organon* de la lógica discursiva y, al mismo tiempo, instancia correctiva de ésta. Por eso, para Adorno, el pensar filosófico debe mostrarse como autocrítica, pues «hacerle justicia es al mismo tiempo ser injustos con él» (PhT, I, 177). Y esta recuperación del nervio vital filosófico y de su poder crítico frente a la realidad pasa por una reflexión sobre su propio lenguaje:

«lo paradójico de esta tarea consiste en decir mediante conceptos lo que propiamente no es posible a través de él. Precisamente esto sólo es posible con la mediación del lenguaje, que puede fijar los conceptos y al mismo tiempo transformarlos según el lugar que les confiere» (PhT, I, 56).

La carga utópica (pero también aporética) de la reflexión filosófica se activa poniendo en marcha un proceso de enfrentamiento del lenguaje consigo mismo, en el que logra penetrar con conceptos aquello que escapa al dominio de la lógica discursiva, pues «en el reproche de que la cosa no es idéntica a su concepto persiste la nostalgia de que ojalá lo llegara a ser». Sólo a una filosofía que apunte a esos ámbitos del lenguaje que no se encuentran completamente determinados por la impronta del dominio, le es dada la posibilidad de recuperar su potencial negativo y emancipador. Esto supone un desmontaje de los ideales de la *prima philosophia* de integración, sistematicidad, jerarquización y afán de coherencia. Pues la búsqueda de una fundamentación teórica distinta a la de la lógica discursiva sitúa en el centro de la crítica al *pensamiento de la identidad* que ha dominado en la teoría del conocimiento y en la filosofía de la historia. Ver la crítica social desde la crítica del concepto significa, pues, asumir la autocrítica de la filosofía como un momento fundamental en el pensamiento. Por eso, para él, la tarea del lenguaje filosófico se asemeja al empeño del personaje de Raspe, el barón de

Münchhausen, que pretendía salir del pozo en el que había caído tirándose de sus propias coletas. De ahí que defina la filosofía como «el esfuerzo del concepto por curar las heridas que él mismo infringe al pensamiento» y a lo individual. Es, precisamente, en este esfuerzo por mantener viva la llama de la filosofía, en tanto que pensamiento que no se deja frenar frente a la exigencia de imparcialidad, claridad y simplicidad, donde Adorno cifraría la utopía materialista de resistir el avance del mundo administrado.

3.2. Posibilidad de una lógica dialéctica y materialista

Adorno entiende el materialismo como la quintaesencia crítica del sistema idealista del conocimiento y de la realidad deformada que presenta. Por eso, la crítica al principio de identidad constituye uno de los temas principales de su *Dialéctica negativa*, pues se trata del proyecto de una filosofía que, lejos de suponer la identificación entre pensamiento y ser, entre sujeto y objeto, trata de articular el momento de irreconciliabilidad que persiste entre ellos (NaS, 16, 15-16). La tesis de la identidad entre concepto y cosa es comprendida como proposición fundamental de la tradición filosófica, si bien le atribuye una multiplicidad de significados:

«en la historia de la filosofía reciente la palabra *identidad* se mantiene equívoca.

Primero, designó la unidad de la conciencia personal: un yo se mantiene siendo él mismo en todas sus experiencias, algo que sostenía *yo pienso que acompaña a todas mis representaciones* de Kant. Posteriormente, la identidad tenía que ser aquello que hace iguales a todos los seres con capacidad racional, el pensamiento como universalidad lógica. Además, la igualdad consigo mismo de todo objeto del pensamiento, el simple $A=A$. Por último, desde el punto de vista de la teoría del

conocimiento, significa también la coincidencia entre sujeto y objeto, por muy mediada que ésta sea» (6, 145)²⁷⁹.

Por «pensamiento de la identidad» entiende la tradición filosófica que, desde Parménides, responde a la pregunta sobre la esencia de lo existente con la identificación entre ser y pensamiento. Pensar es siempre identificar y clasificar la pluralidad sensible bajo la unidad del concepto. Se trata, pues, del conjunto de operaciones lógicas que articulan el proceso de conocimiento a partir de la clasificación y la nivelación de lo individual en los conceptos del pensamiento. El lenguaje opera a través del principio de identidad que le proporciona la abstracción de los rasgos particulares de los objetos a fin de que éstos puedan ser subsumidos en conceptos generales. Por eso, como sostenía Horkheimer, «el lenguaje, en su ser mismo, impulsa hacia el monismo y la filosofía de la identidad»²⁸⁰.

Sin embargo, la identidad no sólo constituye el principio articulador de la lógica discursiva, sino también una forma de «estar en el mundo». Pues, como señala Adorno en una de sus lecciones, todo pensamiento incluye siempre un momento de praxis²⁸¹: «el pensamiento no se agota en los procesos psicológicos, ni en la lógica formal atemporal. También es una forma de comportamiento, a la que le es indispensable su relación con eso donde actúa» (GS 10.2, 602). Lo que pretende poner de relieve es la comprensión de los momentos de abstracción y de subsunción que tienen lugar en el pensamiento identificador no sólo como un conjunto de operaciones lógicas, sino como el punto de

²⁷⁹ Sobre esto, Thyen propone una distinción entre un uso formal, lógico y psicológico del concepto de identidad en Adorno (Cfr. A. Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, op. cit., p. 76).

²⁸⁰ M. Horkheimer, «Kopula und Subsumtion», en: HGS, 12, 69.

²⁸¹ Cfr. NaS, 16, 83. Se trata, como apunta Schädelbach, de un «proceso filogenético global» (H. Schnädelbach, «Dialektik als Vernunftskritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», en: *Adorno-Konferenz 1983*, op. cit., p. 70 y ss).

partida de una práctica real. Esto es, como forma originaria de la ideología. Y es que el problema que persigue en su crítica al principio de identidad es la tendencia que tiene lugar en él hacia la absolutización de sus formas. Pues en esta absolutización se produce el olvido tanto de su génesis como del contenido histórico que se ha sedimentado en sus formas. Por eso, la tendencia a la identidad (a la igualdad niveladora y excluyente de lo distinto) no sólo es interpretada como marca exclusiva de la filosofía idealista, sino como el fundamento mismo de la historia de la civilización: «la experiencia de esa objetividad preordenadora al individuo y a la conciencia de éste es la de la unidad de la sociedad totalmente socializada. El estrecho parentesco que con ella mantiene la idea filosófica de la identidad absoluta estriba en que no tolera nada exterior a ella misma» (GS 6, 309).

El principio de identidad es inherente tanto a la racionalidad dominadora de la naturaleza como a la del intercambio social. Al comprender la abstracción como una operación real, y no meramente teórica, describe la actitud moderna ante el mundo como una voluntad de identificación y de dominación. Desde *Dialéctica de la Ilustración*, la razón aparece como *ratio* instrumental que busca su autoconservación frente a lo distinto, y la identidad como su instrumento más preciso. El proceso del conocimiento se comprende como un mecanismo de asimilación que parte de la aceptación de una diferencia específica entre el sujeto y la realidad, aunque impulsado por el interés oculto de justificar la posterior dominación en la identidad con el primero. La identidad aparece, pues, como límite a la coacción externa, que la reduce a entidades fungibles cuyas particularidades y diferencias son niveladas. Puesto que se erige en la conservación de lo siempre-igual frente a lo múltiple, la propia categoría de *sujeto aparece como principio latente de identidad*. Sólo se puede hablar de identidad del yo cuando el sustrato de esta mismidad permanece idéntico. Identidad y pensamiento subjetivista coinciden: el

pensamiento de la identidad es siempre reducción al sujeto, y el idealismo se convierte en «furia racionalizada contra lo no idéntico al sujeto» (GS 6, 34).

«Auschwitz confirma la teoría que equipara la identidad con la muerte», escribe en *Dialéctica negativa* y coincide, así, con Horkheimer, quien a finales de los años treinta había escrito: «aquél que hable de *ser* ha de hacerlo también de *poder y muerte*» (HGS 5, 125). Pero Adorno no trata de mostrar el principio de identidad como la muerte de lo particular objetivo a favor de su disolución en lo general abstracto. Además, detecta un carácter paradójico que es inherente a la racionalidad civilizadora y a la categoría idealista de la subjetividad entendida como principio latente de identidad. Y es que ella no sólo representa un ejercicio de afirmación del sí-mismo sobre lo múltiple y plural que le es externo, sino que también presenta la coacción que tiene lugar en el interior del sujeto. El objetivo de una interpretación materialista y negativa de la dialéctica pasa por una disolución de la metafísica idealista y de sus principios fundamentales, como el de la identidad. Por eso, la tarea que asigna a la teoría es la de analizar las posibilidades de supervivencia del lenguaje filosófico, una vez que su medio – la identidad – se revela como un instrumento de dominio. Esto supone poner de relieve la ruptura con el pensamiento de la identidad y con la reducción de la subjetividad a la manera idealista, sin que ello suponga renunciar al anclaje en la objetividad del conocimiento. Por ello, la dialéctica materialista se entiende como procedimiento filosófico capaz de mostrar de qué manera el pensamiento puede obviar su propia legalidad y pensar contra sí mismo, sin olvidar su dimensión crítica. Esto sólo lo ve posible una vez que se ha insistido en la forma de la *identidad* como el momento común tanto a la lógica discursiva como al proceso de deshumanización y de regresión que tiene lugar en el mundo moderno²⁸². En

²⁸² Honneth ve en su obra un desarrollo de la crítica a la identidad como crítica al poder (Cfr. A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.,

ambos domina una relación determinada entre lo particular y lo universal basada en la prioridad de lo general y en la pérdida progresiva del momento de diferencialidad o individualidad de la experiencia. Y precisamente el impulso utópico de su filosofía materialista se va a dirigir al reconocimiento de la historia que permanece coagulada en estas formas de pensamiento y que ha sido olvidado por la identidad absoluta.

Lo que está en juego es la posibilidad de construir una «dialéctica no-idéntica» (HGS 12, 505)²⁸³, algo que constituye uno de sus principales esfuerzos en sus últimas obras. La expresión «dialéctica no idéntica» pone de manifiesto el componente utópico que se oculta en el principio de identidad, y que la crítica inmanente y materialista trata de sacar a la luz. Y es que no sólo lo comprende como un principio de unificación violenta de lo individual, sino también como la expresión del deseo de lo no-idéntico²⁸⁴. Es importante señalar aquí de qué manera el camino seguido por su crítica materialista no adopta la forma de una «negación abstracta» que se opone a la pretensión dominante de la generalidad. Por el contrario, insiste en el desarrollo de una crítica inmanente al concepto de identidad que ponga de manifiesto la imposibilidad de llevar a último término su pretensión de identificación total. Por eso, en lugar de buscar la identidad en lo no idéntico, la dialéctica negativa pone su mirada en la no-identidad que pervive como *telos* en el pensamiento identificador. Pues en ella cree encontrar una auténtica «identidad racional» entre sujeto y objeto que apunte a una sociedad verdaderamente emancipada²⁸⁵.

Suhrkamp, 1986).

²⁸³ «Las categorías fundamentales de la filosofía de la historia han de ser determinadas sólo en una relación exacta con los procesos históricos del presente (...) Una determinación de los conceptos filosóficos es siempre una exposición de la sociedad humana en su condición histórica dada. En este sentido, la lógica se plantea en un sentido idéntico al que adopta Hegel en su mayor obra, es decir, no como enumeración de las formas abstractas del pensamiento, sino como determinación de las más importantes categorías que se encuentran contenidas en la conciencia más desarrollada del presente» (HGS, 12, 157).

²⁸⁴ Cfr. W. Beierwaltes, «Adornos Nichtidentisches», en: W. Beierwaltes y W. Schrader (eds.), *Weltaspekte der Philosophie*, Amsterdam, Ropodi, 1972.

²⁸⁵ «Si no le fuese sustraído al individuo una parte de su trabajo vivo, se alcanzaría la identidad

Aquí toma distancias con respecto a la dialéctica hegeliana, pues ve una contradicción entre sus intenciones originales y sus consecuencias reales. Aunque en Hegel la mediación se entiende como respuesta a la falsedad de la posición formalista que opone sujeto y objeto, termina por reconciliar positivamente la no-identidad con la figura del espíritu absoluto. Frente a ello, la dialéctica negativa y materialista trata de interpretar en la identidad el momento de su propia contradicción²⁸⁶. En una carta a Thomas Mann reconoce: «si hay algo que he asimilado de Hegel y de los que posteriormente lo pusieron en pie, es el ascetismo frente a la afirmación inmediata de lo positivo (...) Pero continuamente tengo la sensación de que si uno no persiste en lo negativo o pasa demasiado pronto a lo positivo, le hace el juego a lo falso»²⁸⁷. Por eso, la determinación negativa de su filosofía refleja el momento utópico y emancipador de su materialismo: trata de buscar en «lo negativo» no sólo una descripción del momento de negatividad de lo existente, sino además el reconocimiento de un momento de diferencialidad de lo particular. Una tarea que asigna a su dialéctica cuando apunta a la necesidad de «desarrollar la diferencia, dictada por lo universal, de lo particular con respecto a su universal» (GS 6, 18). Esto supone, en última instancia, responder a la pregunta sobre la posibilidad de lo particular y de lo no-idéntico en medio del dominio de la generalidad abstracta.

racional y la sociedad lograría encontrarse más allá del pensamiento identificador» (GS 6, 149).

²⁸⁶ «Tal dialéctica es negativa. Con ese nombre se indica la diferencia que la separa de Hegel. En él, identidad y positividad coincidían. La reconciliación tenía que ser realizada mediante la incorporación de todo lo diferente y objetivo en una subjetividad ampliada y convertida en espíritu absoluto. Por el contrario, la fuerza del todo que opera en cada determinación particular no es sólo la negación de ésta, sino también lo negativo y falso» (GS 6, 145).

²⁸⁷ Th. W. Adorno/ T. Mann, *Briefwechsel (1943-1955)*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, pp. 122-123.

3.3. La «belleza natural» como utopía negativa

La función de lo estético en la filosofía adorniana pretende sacar a la luz los límites y las fracturas del discurso artístico tradicional con el fin de entender la experiencia estética desde una doble perspectiva: como continuación del discurso racional y, al mismo tiempo, como ruptura del programa de la identidad. El punto de partida de *Ästhetische Theorie* es el análisis de la situación aporética de pérdida de evidencia del arte, pues, una vez que ha desaparecido la autonomía que lo caracterizaba, termina por perder su carácter propiamente estético para convertirse en un producto de consumo adaptado a la sociedad del cambio. Para él, el error de las posiciones estéticas tradicionales consiste en querer devolver al arte un lugar conciliador en el mundo, aunque haciéndolo poseedor de una esfera independiente a lo social. De lo que se trata, por el contrario, es de desarrollar una teoría estética que preste atención a los elementos de mediación que existen entre la obra artística y lo social. Y esta mediación se revela en la propia estructura de la obra de arte que, por un lado, se sabe producto del proceso de producción social (en tanto que artefacto) pero, al mismo tiempo, se erige como protesta contra el dominio de la totalidad social. Es, en sus palabras, la antítesis social de la sociedad.

La crítica filosófica del arte debe esforzarse en sacar a la luz la dualidad integración-reconciliación de la obra, con el fin de rescatar el momento de autonomía que opone a la totalidad social. Las obras artísticas son objetivaciones cargadas de un significado inmanente a su configuración y a sus procesos materiales. Su contenido de verdad no es positivo e inmediato, sino negativo, pues se despliega progresivamente²⁸⁸. Y

²⁸⁸ Cfr. W. Rehfus, *Theodor W. Adorno. Die Rekonstruktion der Wahrheit aus der Ästhetik*, Köhl, 1976.

esta negatividad de la obra de arte queda guardada por su carácter enigmático. Como la escritura jeroglífica, el significado de la obra de arte conduce a su interpretación: «no hay que disolver el enigma, sino descifrar su configuración, y ésta es la tarea de la filosofía del arte».

Lo que es importante destacar es el hecho de que el momento de negatividad del arte no sólo represente, según Adorno, un ámbito de resistencia frente a los aspectos dominantes y deformadores del mundo moderno, sino también la «promesa de felicidad» de una humanidad reconciliada. En este contenido utópico verá el momento de convergencia con la experiencia filosófica; pues en la tarea de hacer cumplir la utopía materialista del conocimiento como la posibilidad de abrir con conceptos aquello no-conceptual, sin reducirlo o acomodarlo, la experiencia estética ocupará un papel determinante. La relación filosofía-arte se esfuerza en destacar el momento crítico e inmanente que toda obra opone a la totalidad social²⁸⁹. Y es que lo que ambos tienen en común será un modo de proceder basado en la oposición a su propio contenido. Convergen, pues, en un idéntico impulso utópico y crítico:

«si el arte es el abogado, el vocero de la naturaleza oprimida y de lo mutilado por la civilización, el arte muestra – por extraño que parezca dada su fama de idealidad – un punto que está de acuerdo con el materialismo. Pues intenta, de un modo

²⁸⁹ Supone un error, en mi opinión, interpretar este momento de convergencia como una disolución de la filosofía de Adorno en una suerte de «esteticismo filosófico», un error del que el propio autor da cuenta en la introducción a *Dialéctica negativa*: «aunque por una razón totalmente distinta que en Schelling, el momento estético no es accidental para la filosofía. No menos, sin embargo, le compete superarlo en la perentoriedad de sus exámenes de la realidad. Ésta y el juego son sus polos. La afinidad de la filosofía con el arte no autoriza a la primera a tomar préstamos del segundo, menos aún en virtud de las intuiciones que los bárbaros toman por la prerrogativa del arte (...) Una filosofía que imitara al arte y que quisiera convertirse en obra de arte, se eliminaría a sí misma» (GS 6, 26). También en su *Vorlesung über Negative Dialektik* interpreta el momento de distinción entre la filosofía y el arte en el hecho de que la primera «no es una figura autónoma paralizada en sí misma, sino que se relaciona permanentemente con un contenido de cosas con una realidad exterior a sí misma y a su pensamiento. Y precisamente esta relación entre lo pensado y eso que no es propiamente pensado, se resuelve como el núcleo fundamental de la filosofía» (NaS, 16, 74-75).

semejante, comprobar y traer al lenguaje aquello que se desliza entre las mallas de la civilización» (PhT, II, 137).

El contenido de verdad de la obra escapa al dominio de la racionalidad, al procedimiento identificador y clasificador. El elemento mimético que pervive en el arte se convierte en el lugar de resistencia contra la racionalización y la funcionalización total del mundo y, además, en un correctivo a la identidad racional. Y para aludir a la huella de lo reconciliado que sobrevive a la identidad universal, utilizará la figura de la «belleza natural»²⁹⁰. Adorno trata de recuperar la noción de «belleza natural» que ha sido denigrada, en su opinión, por la teoría estética del idealismo. La experiencia de lo bello en la naturaleza aparecía relacionada con un aparente estado primigenio y ahistórico de libertad. Se consideraba, pues, como un ámbito incorruptible y alejado del principio de dominio e instrumentalización del sujeto²⁹¹. Sin embargo, esta visión idealista de la belleza natural termina por convertirse en un concepto cosificado y paralizado pues, al serle extirpado su componente crítico, se vuelve neutral y apologética, esto es, un producto más del intercambio.

Por eso, en la rehabilitación de la cuestión acerca de la belleza natural es posible ver, de nuevo, su crítica a la ideología del sujeto y a su praxis cosificadora. Pretende continuar con las tesis que había desarrollado en «La idea de historia natural», en la que rompía con la falsa antítesis establecida tradicionalmente entre naturaleza e historia para,

²⁹⁰ Una de los trabajos en los que mejor se expone el concepto de belleza natural en Adorno es el de G. Figal, *Theodor W. Adorno. Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur. Zur Interpretation der Ästhetischen Theorie im Kontext philosophischer Ästhetik*, Bonn, Bouvier, 1977. Véase, además, del mismo autor: «Kunstphilosophie und Gegenwartskritik bei Adorno und Heidegger», en: H. Schröter (ed.), *Parabel. Technik und Kunst Heideggers und Adornos*, Münster, Ed. Liberación, 1988.

²⁹¹ Cfr. Th. Baumeister / J. Kulenkampff., «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik. Zu Adornos Ästhetischer Theorie»: *Neue Hefte für Philosophie*, 5, (1973), p. 87.

en su lugar, recuperar una lectura de ambos en mediación. Pues los contenidos a los que apunta la experiencia estética de la naturaleza se encuentran mediados históricamente²⁹². Se trata, en sus palabras, de poner la naturaleza en relación con sus cicatrices. Y eso significa elaborar un concepto de «belleza natural» como correctivo a la identidad abstracta, pues apunta a aquello que no puede ser reducido al sujeto, a aquellos ámbitos de la experiencia estética que se resisten a ser sistematizados. Supone, en última instancia, señalar la prioridad del objeto en la experiencia subjetiva (GS 7, 111)²⁹³.

Adorno entiende la belleza natural como historia suspendida o devenir detenido, en el que se mezclan – «de manera musical y caleidoscópica» – elementos naturales e históricos. Aquí se manifiesta la aporía estética que *Ästhetik Theorie* trata de poner de relieve: su objeto se determina como indeterminable, negativo y reactivo a ser subsumido en conceptos, de ahí que necesite del momento expresivo de la filosofía, encargada de decir lo que el arte por sí mismo no puede. La tarea que asume la belleza estética ha de ser la de convertirse en garante del momento de indeterminabilidad de lo bello natural, darle duración a aquello efímero que ésta representaba²⁹⁴. Y es que si el lenguaje de la naturaleza es mudo, el arte intenta hacerlo hablar. El nervio utópico del materialismo que ve en la experiencia estética a partir del concepto de «belleza natural» consiste en el hecho de que la negatividad que ella opone a lo existente no puede ser realizada y, precisamente por esta incapacidad, expresa su necesidad como la de lo diferente frente a

²⁹² Cfr. P. Matussek, «Für eine physiognomische Naturästhetik», *Naturbild und Diskurgeschichte. Faust-Studie zur Rekonstruktion Ästhetischer Theorie*, Stuttgart/Weimer, 1992, pp. 12-27.

²⁹³ Según Navigante, lo no-idéntico y lo bello natural coinciden en la obra de arte en un sentido alegórico, es decir, como un excedente de sentido. «El pensamiento de la belleza natural confiere un contenido concreto a la disonancia de la abstracción estética. Este contenido no es simplemente el correlato de eso que objetiva la ley formal de la obra de arte, sino más bien un ir más allá de ésta» (A. Navigante, «Natur und Kunst bei Adorno: Zur Geschichtlichkeit des Naturschönen»: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 8, (2009), p. 260).

²⁹⁴ Cfr. V. Gómez, *El pensamiento estético de Th. W. Adorno*, op. cit., p. 103.

lo que existe. En cuanto experiencia de lo no-idéntico, la belleza natural apunta hacia aquello que en esa experiencia no puede ser reducido al sujeto, es decir, a la prioridad del objeto. El espíritu en el arte es aquello mediante el cual las obras son algo más de lo que fácticamente dejan ver, en otras palabras, expresan lo no fáctico en su facticidad. Por eso, frente a la filosofía idealista, el espíritu de la obra no es un contenido subjetivo, sino que es expresión de lo no-idéntico en el objeto.

3.4. Lo no-idéntico como contenido utópico de la identidad.

Como hubiera sucedido con la expresión de la «prioridad del objeto», también la figura de «lo no-idéntico» sirve como anclaje para explicar la determinación materialista de la filosofía adorniana. Y es que, a pesar de que resulta imposible atender a una definición unívoca de la misma dada la multiplicidad de expresiones en las que aparece a lo largo de su obra (lo cualitativo, lo heterogéneo, lo indisoluble, lo otro...) ²⁹⁵, no cabe duda de que se trata de un aspecto primordial desde el que establece los límites del conocimiento y la racionalidad. En el artículo «Intento de entender *Fin de partida*» define la no-identidad como «la desintegración histórica de la unidad del sujeto y la aparición de aquello que no es propiamente sujeto» (GS 11, 294). Frente a la tesis de la identificación entre realidad y racionalidad, el discurso de la no-identidad hace referencia al hecho de que lo particular sea comprendido como «algo más» que un representante o ejemplar de lo general. Por eso, si la identidad aparece como forma originaria de la

²⁹⁵ Guzzoni señala alguna de las principales expresiones que lo no-idéntico adopta en la obra de Adorno: «lo otro, lo distinto y extraño, lo abierto y devenido, lo indisoluble, lo no-conceptual, lo heterogéneo al concepto, lo individual y particular, lo cualitativo e inmediato» (*Sieben Stücke zu Adorno, op. cit.*). Sin embargo, en el concepto de no-identidad se sitúan también la mayoría de las críticas que se han dirigido a la filosofía adorniana. Se trata de críticas que interpretan lo no-idéntico como un momento intuitivo (Schnädelbach), o que le niegan su dimensión conceptual y lo entienden desde una perspectiva meramente estética (Habermas, Bubner, Honneth).

ideología (que pretende siempre la reducción de lo múltiple y distinto en una totalidad única), la dialéctica negativa tendrá como objetivo sacar a la luz la mácula de falsedad que permanece oculta en el pensamiento identificante, pues en ella ve su contenido de verdad.

El ideal utópico de lo que llama la «filosofía transformada» es percibir lo semejante como des-semejante; esto es, apuntar al momento de no-identidad que pervive en el pensamiento identificador. Ella tendría su contenido «en la diversidad no apresada por un esquema de objetos que se le impone o que ella busca. Se abandonarían a ellos, no los utilizaría como espejos en los que reproducirse» (GS 6, 24). Esto no significa, sin embargo, entender lo no-idéntico como el polo contrario al pensamiento de la identidad, esto es, como «lo positivo» que se alcanza de forma inmediata. Se trata, más bien, de su límite dialéctico²⁹⁶. Y aquí se encuentra el contenido de verdad que trata de rescatar el materialismo de Adorno en la ideología de la identidad y que, a mi juicio, debe ser destacado como el aspecto diferenciador de su dialéctica negativa: la presencia de un momento utópico que aparece en el deseo de que lo diferente que todavía no es idéntico, lo sea. Al decir que la cosa no es idéntica al concepto, se expresa el anhelo de que realmente lo sea; y en este anhelo del principio identificador pervive la conciencia de la no-identidad. Por eso, la crítica a la teoría del conocimiento conlleva, al mismo tiempo, su intento de salvación²⁹⁷. Su contenido de verdad reside en el deseo de un estado reconciliado en el que ya no existe contradicción o antagonismo alguno, «una sociedad

²⁹⁶ Stahl observa aquí cierta afinidad con la noción kantiana de «cosa en sí», en lo que se refiere, principalmente, a su función crítica frente al concepto (cfr. J. Stahl, *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Frankfurt, Lang, 1991).

²⁹⁷ En su *Metakritik* había apuntado: «la teoría del conocimiento es verdad en la medida en que toma en cuenta la imposibilidad del propio comienzo y se deja impulsar por la insuficiencia de la cosa misma en cada uno de sus pasos. Pero es no-verdadera debido a la pretensión de que se habría logrado el proceso y de que a sus construcciones y a sus conceptos aporéticos corresponderían siempre estados de cosas» (GS 5, 33).

deformada que, por eso, no necesita ya deformación alguna». La utopía negativa del conocimiento podría definirse, entonces, como el intento de salvar el «momento retórico» que aproxima cosa y expresión, objeto y concepto. Es el esfuerzo por conducir la violencia de la identidad hacia la liberación de lo no-idéntico que pervive en ella como su objetivo, pues como sostiene, la dialéctica significa romper la coacción de la identidad utilizando para ello la energía que se encuentra coagulada en sus objetualizaciones, y lo no-idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones. Por eso, aún sin quererlo, la no-identidad se revela como el verdadero objetivo al que se dirige el pensamiento identificador: «la teoría del conocimiento, el esfuerzo por llevar a cabo puramente el principio de identidad mediante la reducción compacta a la inmanencia subjetiva, se convierte en contra de sus intenciones en el medio de la no identidad» (GS 5, 34). Finalmente, la remisión de la identidad a lo no-idéntico se convierte en el signo de protesta contra toda filosofía de la identidad y, con ello, también en el punto nodal que permite comprender la dialéctica como materialista²⁹⁸. Y es que, para Adorno, «la filosofía tiene su verdadero interés en aquello sobre lo que Hegel, según la tradición, proclamó su desinterés: en lo carente de concepto, singular y particular; en aquello que desde Platón se despachó como efímero e irrelevante y de lo que Hegel etiquetó de existencia perezosa» (GS 6, 19).

La filosofía adorniana trata de prestar atención a lo abierto e irreconciliable con el sistema. Sin embargo, rechaza ser comprendida como una nueva ontología que coloque

²⁹⁸ Sobre esta idea, véase los trabajos de A. Schmidt, «Adorno-Spätwerk: Übergang zum Materialismus als Rettung des Nichtidentischen», en: I. Fetscher/ A. Schmidt (eds.), *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der Warentausch-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt a.M., Veue Kritik, 2002; W. Brändler, *Rettung der Hoffungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984 y W. Ries, «Die Rettung des Hoffungslosen. Zur *Theologica Occulta* in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos»: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30, (1976), pp. 69-81.

en el trono dejado por la identidad absoluta, a la no-identidad, al ente y lo no-conceptual. Lo que pretende es «eliminar la jerarquía» (NaS, 7, 340), pues de lo contrario quedaría deshecho su auténtico contenido utópico. Lo no-idéntico no se puede obtener como algo positivo, ni como la negación de lo negativo. Por eso, el interés por lo particular y diferenciado no se realiza al margen de la generalidad, sino a través de ella, pues surge de la fractura de la identidad²⁹⁹. De este modo, la propia dialéctica negativa se encuentra necesariamente enlazada con las categorías de la filosofía de la identidad, aunque su ligazón responda finalmente a la necesidad de una crítica immanente de las mismas. Se trata, como había señalado en su *Metakritik*, de una «fuerza contraria en la teoría del conocimiento»³⁰⁰. Sin embargo, el error cometido por la filosofía tradicional ha sido concebir la identidad como meta del conocimiento, pues al hacerlo éste acaba abocado a la tautología: «cada momento sólo se trueca en su opuesto en cuanto que, literalmente, reflexiona sobre sí mismo, en cuanto que la razón aplica a sí misma la razón; y en este oponerse a sus propios límites se emancipa del demonio de la identidad» (GS 10.2, 627). La conciencia de la no-identidad sobrevive en el reconocimiento por parte del sujeto de que la cosa no se idéntica a lo conceptualizado sobre ella. Este momento que impide la claudicación en la realidad se erige en su obra como postulado filosófico sobre el que edificar una experiencia diferente de reconciliación entre lo general y lo particular, y de un concepto positivo de identidad («la identidad racional») como idea regulativa del conocimiento. Pues la pregunta por ese «ser más» de lo que se es, exige un concepto distinto de sistema y de generalidad («la generalidad immanente»), mediante el cual lo

²⁹⁹ Para Figal, lo «no idéntico» representa una fractura en la historia de la significación del «sí-mismo» y, con ello, el nombre para eso que la historia no recupera en sus resultados (G. Figal, «Über das Nichtidentische», en: *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, op. cit., p. 19).

³⁰⁰ Cfr. A. Navigante, *Der (Nicht-) Ort des Nichtidentischen in der Philosophie Theodor W. Adornos: Zu einer neuen Semantik des Subjektbegriffs*, Würzburg, Ergon, 2009.

particular se autodetermine en relación a lo distinto a él mismo.

En *Dialéctica negativa* se destaca la diferencia que existe entre un tipo de pensamiento que convierte el sistema en la forma de exposición por excelencia, y aquel otro que se ajusta a la forma del sistema para negar, inmanentemente, la aspiración filosófica a la totalidad. Este «sentido enfático» de sistema significa, pues, una «objetividad negativa, y no subjetividad positiva» (NaS, 16, 240). Adorno insiste en la necesidad de mantener para la filosofía una pretensión sistemática impulsada por la fuerza liberadora de lo particular y basada en la idea de una conexión objetiva de los fenómenos individuales, pues en ella se encuentra contenida una proyección utópica de la idea de conciliación: «esta fuerza que es liberada durante la apertura de lo individual es la misma que alentaba al sistema, a través de la cual los fenómenos individuales son más de lo que realmente parecen ser» (NaS, 16, 64). La sistemática filosófica ha de dirigir el impulso del pensamiento a la determinación objetiva de los momentos singulares, a la afinidad entre los objetos. Y aquí se encuentra la utopía de la filosofía adorniana: la necesidad de constituir una forma distinta de teoría que ya no se encuentre asentada sobre el mito de la totalidad identificante, sino sobre la idea de una «identidad racional» en la que objeto y concepto conserven su relación dialéctica. Por tanto, la exigencia de un pensamiento crítico capaz de oponerse a la administración del mundo reclama de antemano una autocrítica de esos mismos elementos que precisamente habrían impedido su realización. Es decir, una crítica general del concepto. Finalmente, el ejercicio utópico del conocimiento se transforma en autorreflexión crítica del concepto capaz de hacer saltar la lógica de la identidad.

3.5. Dialéctica del concepto y filosofía transformada.

El concepto muestra en sí mismo el carácter precario y crítico del lenguaje, cuya denuncia, como pretendo destacar, constituye uno de los elementos estructuradores del pensamiento adorniano. Pues, a pesar de que sin concepto y sin identidad es imposible el conocimiento, «el concepto de concepto se torna problemático» cuando olvida su determinación histórica y deviene fetiche. En él encuentra el germen de la relación entre razón, identidad y dominio pero, al mismo tiempo, el ámbito desde el que es posible una resistencia ante ésta. Finalmente, la recuperación de la legitimidad utópica del pensamiento filosófico se dirige a la posibilidad de una autorreflexión del concepto, de su *desencantamiento*, pues como asegura, «en la afirmación del lenguaje se esconde, al mismo tiempo, la negatividad de lo que está encerrado en él» (HGS 12, 501). Se trata de iluminar la no-verdad que se oculta en la utilización de los conceptos como unidades unívocas.

Desencantarlo supone hacerlo consciente de su insuficiencia constitutiva, es decir, de su necesaria vinculación con redes no-conceptuales, pues el concepto nunca agota lo nombrado por él. Por eso, la filosofía se asegura de lo no-conceptual en el mismo concepto. Sin embargo, aunque se trata de deshacer la pretensión autárquica del concepto como totalidad ontológica, Adorno insiste en recuperar en él su dimensión hermética ante la realidad a la que se encuentra necesariamente sujeto. Lo que significa, en otros términos, mantener la apariencia de ser-en-sí de concepto, su pretensión (no obtención de autarquía): «el contenido no conceptual del concepto es tan inherente y espiritual como óptico y trascendente» (GS 6, 23). Por eso, aunque la filosofía contiene en su lenguaje conceptual el momento de coacción, éste también protege su potencial crítico frente a la

arbitrariedad de una caída en un nominalismo ciego. De esta forma, la dialéctica negativa se entiende como el esfuerzo por romper la coacción que imprime la identidad mediante la energía que se encuentra coagulada en sus conceptos.

Entender la utopía materialista del conocimiento como la tarea de enfrentar lo idéntico del concepto con lo no-idéntico que éste encierra tendrá, en mi opinión, una doble repercusión en su obra. De un lado, su insistencia en vincular el concepto con lo no conceptual determina el carácter asistemático y antitotalitario de su pensamiento. La esperanza de levantar puentes de conexión entre lo conceptual y lo mimético, entre el momento expresivo del lenguaje y el comunicativo (que aparecen como elementos irrenunciables en la experiencia filosófica), se convierte en «arma dialéctica» dirigida contra las filosofías sistemáticas y unitarias que se construyen sobre una totalidad abarcante. Pero, de otro lado, se trata de la base desde la que ve posible la adopción de un lenguaje expresivo, distinto del instrumental y contraimagen de la dominación subjetiva del objeto. La filosofía aparece, entonces, como instancia de renuncia, crítica y recuperación. Renuncia a cualquier voluntad de identidad e inmediatez, crítica a la pretensión absolutista de aprehender la totalidad de lo real con el pensamiento y recuperación de lo distinto y lo no-idéntico que hasta el momento había sido vetado: «la diferencia con la filosofía tradicional es la tendencia de su dirección. Ésta tendría como ideal implícito la elevación hacia el concepto, según el cual sus materiales serían escogidos y preformados. En lugar de esto, los conceptos tendrían que ser reunidos para en su constelación poder abrir con ellos lo no-conceptual» (NaS, 16, 239).

Adorno experimenta en la noción benjaminiana de «constelación» la insuficiencia constitutiva de los conceptos. En ella, los conceptos dejan de ser entidades cosificadas y permanentes para mostrarse como entidades históricas que pierden su dureza a través del

lugar o contexto en el que se encuentren. Son, según la designación husserliana, títulos para problemas o marcas de lo objetivo irresuelto (GS 6, 156). Esto conduce a un procedimiento «paratático» que pretende alejarse de la tautología y de la repetición propia de una jerarquía lógica del método, para, en su lugar, «hacer hablar al lenguaje». La constelación, la parataxis y el campo de fuerzas permiten a Adorno, en definitiva, denunciar las construcciones filosóficas que persiguen la claridad sistemática y unitaria y que, al pretender esquematizar lo esencial, terminan por eliminarlo. Con un concepto enfático del lenguaje como expresión frente al ideal de comunicación y con una verdad que ya no es comprendida como entidad unitaria y originaria sino como constelación deviniente (GS 10.2, 604), el pensamiento filosófico queda desprotegido, es un pensar sin suelo seguro. Pero esto no puede interpretarse como la caída en un relativismo filosófico, sino que la pretensión de rigurosidad y la exigencia de una «obligación sin sistema» queda articulada a través de formas como el ensayo, la escritura fragmentaria o los modelos. Pensar filosóficamente, sostiene, es siempre hacerlo en modelos. Por eso, si la filosofía quiere desprenderse del ideal de totalidad debe rechazar también la función simbólica inherente a la búsqueda de sentido, una función que equivaldría a ver en lo particular un símbolo de lo universal. Los modelos, frente al procedimiento ejemplificador, tratan de alcanzar lo específico sin sublimarlo en un concepto superior, sino a través de un juego de acercamiento-distanciamiento a una realidad que se aleja de toda ley. Y es que, como he tratado de mostrar a lo largo de la investigación, la tarea de la filosofía desde la perspectiva materialista es desvelar lo aparentemente inmediato y originario como mediado, devenido y quebradizo.

Trata, por tanto, de prestar oídos a las cosas por medio de la crítica lingüística, de la composición y descomposición de conceptos, que permita la expresión de la historia

cristalizada en las cosas, el *shock* de lo abierto. Es decir, la negatividad y entrega al objeto mismo. Por eso, reivindica un pensamiento negativo que no pretenda alcanzar una intención última en el mundo sino que se mantenga como crítica e interpretación. Frente al intento de reducir la realidad a un sistema de categorías, la filosofía se dirige a lo heterogéneo, a lo que ella misma no es. Como afirma en *Terminología filosófica* el concepto siempre se muestra frente a lo que conceptualiza en él como lo permanente e idéntico, de ahí que fije y abstraiga todo lo que parezca no dominable. La concepción de lo no idéntico permite percibir el momento de lo singular en el medio de la multiplicidad de sus determinaciones que han sido sedimentadas en su historia. Por ello, daría al objeto la oportunidad de «hablar por sí mismo bajo la mirada detenida del pensamiento» (GS 6, 36). Se propone recuperar una noción de filosofía entendida como «experiencia plena en medio de la reflexión conceptual». La recuperación de la experiencia frente al conocimiento reducido a la identidad subjetiva así como la revisión de la relación constelativa entre concepto y cosa constituirán aspectos importantes de la utopía negativa de la dialéctica adorniana.

4. La aproximación materialista a una experiencia metafísica

4.1. El concepto de «experiencia» como instancia de resistencia y reconciliación.

Adorno se refiere en numerosas ocasiones al fenómeno de la pérdida y el empobrecimiento de la experiencia que tiene lugar en el mundo moderno como consecuencia de las tendencias de la sociedad antagónica: «la experiencia de esa objetividad preordenada al individuo y a la conciencia de éste es la de la unidad de la

consciencia totalmente socializada. El estrecho parentesco que con ella mantiene la idea filosófica de la identidad absoluta consiste en que no tolera nada exterior a ella misma» (GS 6, 309). Como había detectado con Horkheimer, la insistencia forzosa en la autoconservación y la perpetuación del «horror mítico» ante lo diferente al yo, suponen los lugares comunes en los que se confirma el carácter dialéctico de la Ilustración. Se trata de la absolutización de las formas de pensamiento y de praxis que tiene su origen en los intentos de disolver el dominio de la naturaleza, pero que, a causa de la falta de reflexión sobre sus propias condiciones materiales de existencia acaban por convertir al sujeto en idéntica víctima de la necesidad natural. Por eso, el concepto de regresión se amplía no sólo a lo que concierne al conocimiento del mundo, sino también «al intelecto dueño de sí, que se separa de la experiencia sensible para someterla.

La unificación de la función intelectual y la resignación del pensamiento a la producción en conformidad, significa empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia» (GS 3, 53)³⁰¹. Por eso, a la descualificación del objeto le sigue necesariamente la cosificación de las experiencias de los sujetos vivientes, como consecuencia del proceso de administración progresiva del mundo³⁰². Adorno expresa así el sometimiento del ámbito de lo individual a las condiciones del proceso de producción capitalista. La síntesis social imprime sobre los sujetos la necesidad de una adaptación estrecha a las exigencias de la autoconservación del sistema. Esta administración y ordenación del espacio de lo privado termina por manifestarse en la pérdida progresiva

³⁰¹ Cfr. H. Schweppenhäuser, «Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation. Über Adornos soziale Individuationstheorie», en: *Vergegenwärtigung zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Lüneburg, 1986.

³⁰² En *Educación tras Auschwitz* escribe: «la presión de la generalidad dominante sobre todo lo particular, los hombres e instituciones únicas, adopta la tendencia de destrozarse lo particular e individual sin excepción. Con su identidad y con su fuerza de resistencia, los hombres acaban por perder también esas cualidades con las que son capaces de enfrentarse a eso que en cualquier tiempo atrae al crimen» (GS 10, 677).

de la capacidad de tener experiencias: «la inmanencia del sistema aislado virtualmente en sí mismo no tolera lo otro cualitativo que se experimenta, ni capacita a los sujetos adaptados a ella a una experiencia no reglamentada. El estado de absoluta mediación, de la cosificación de todas las relaciones entre hombres, sabotea la posibilidad específica de una experiencia de la cosa» (GS 8, 342). La totalidad de lo real se somete a los patrones de una reproducción ideológica, lo que significa suprimir cualquier posibilidad de alteridad. Compara este estado de empobrecimiento con la mirada del viajero que, por la ventanilla del tren, observa los segmentos de la realidad como piezas aisladas, incapaz de comprender su vinculación. La búsqueda de la experiencia perdida constituye el lugar desde el que se abre la posibilidad de percibir la alienación social para trascenderla en favor de una forma de vida no herida y de un conocimiento objetivo de la misma. En esto consiste en el carácter dialéctico de su teoría de la experiencia.

Por eso, el concepto de «experiencia» representa un papel central en la utopía que desarrolla a partir de su tesis materialista de la «prioridad del objeto». Pues, como apunta en la introducción a *Dialéctica negativa*, la metodología de su materialismo puede ser comprendida como una teoría de la experiencia espiritual³⁰³. Y es que la utopía materialista se encuentra dirigida a la recuperación de la experiencia como correctivo del conocimiento hechizado por la identidad. Sin embargo, Adorno trata de desarrollar un concepto de experiencia distinto a las versiones restringidas que hasta el momento han presentado los sistemas idealistas (que la reducen a los límites de lo cognoscible) y

³⁰³ Según Claussen, Adorno «había barajado la posibilidad de titular *Sobre la teoría de la experiencia espiritual* a su *Dialéctica negativa*» (D. Claussen, *Theodor W. Adorno: ein letztes Genie*, Frankfurt a.M., Fischer, 2003). Otros trabajos que han prestado atención a esta noción en la construcción filosófica de Adorno son los de P. Kalkowsky, *Adornos Erfahrung. Zur Kritik der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Lang, 1988; A. Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989; M. Fontaine, *Der Begriff der künstlerischen Erfahrung bei Theodor W. Adorno*, Frankfurt a.M., 1977; y U. Schwarz, *Rettende Kritik und antizipierte Utopie. Zum geschichtliche Gehalt ästhetischer Erfahrung in den Theorien von J. Mukarovsky, W. Benjamin und Th. W. Adorno*, München, Fink, 1981.

positivistas (que la entienden como observación o experimento controlado). En este deseo de superar ambas versiones se mostrará, de nuevo, la pervivencia de motivos benjaminianos sobre los que he insistido desde el comienzo.

Benjamin había publicado en 1918 su trabajo «Programa sobre una filosofía futura», en la que reivindica un concepto de experiencia filosófica distinto al elaborado en la teoría kantiana del conocimiento: «el problema de la teoría del conocimiento en Kant, como sucede con toda teoría del conocimiento, tiene dos aspectos, pero sólo supo aclarar uno. En primer lugar, se trata de la pregunta por la certeza del conocimiento duradero. En segundo lugar, se plantea la cuestión de la dignidad de una experiencia transitoria»³⁰⁴. Atribuye a Kant el mérito de haber reconocido las condiciones subjetivas de posibilidad de la experiencia como límite del conocimiento. Sin embargo, su error consistía en concebir un concepto de experiencia como *Erfahrung* demasiado estrecho. Pues restringe la posibilidad experiencia del conocimiento al ámbito de los objetos físicos que se dan en la percepción. El resultado es una «experiencia mecánica» limitada a los fundamentos y los métodos procedimentales de las ciencias naturales. Benjamin reclama dar cabida a formas distintas de experiencia. Y es que considera como una exigencia ineludible para toda filosofía futura el establecimiento de los prolegómenos de una metafísica que parta de los principios kantianos para desarrollar los fundamentos epistemológicos de un concepto superior de experiencia: «la tarea de la filosofía futura puede concebirse como la de descubrir o crear un conocimiento que se remita simultáneamente a un concepto de experiencia exclusivamente derivado de la consciencia trascendental y que permita no sólo una experiencia mecánica, sino también metafísica»³⁰⁵.

³⁰⁴ *Über das Programm der kommenden Philosophie*, en: BGS II-1, 157-158.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 164. Según los editores de su obra completa, es posible atender a un breve apunte de 1916

Si bien no comparte la exigencia de trascendencia religiosa que aparece en el programa benjaminiano, Adorno le sigue en su deseo de distanciarse del carácter restringido de la noción kantiana de experiencia³⁰⁶. El pensamiento reclama una noción de experiencia filosófica plena y no reducida, liberada tanto de su estrechamiento epistemológico (por parte de Kant) como empírico (por parte de los positivistas). Pero también, una experiencia distinta a su determinación hegeliana en la que aparece como «movimiento dialéctico, que ejerce la consciencia en sí misma, tanto en su propio conocimiento como en los objetos de los que se origina». Y es que reconoce el momento de verdad que se encuentra en la teoría de la experiencia de Hegel, pues refleja, como situación verdadera, la representación del espíritu como totalidad social³⁰⁷. Además ve en ella un momento de resistencia frente a la inmediatez como fundamento del conocimiento. Sin embargo, la dimensión materialista que Adorno imprime a su filosofía le impide aceptar el momento de armonía entre razón e historia. Por eso, el concepto de «experiencia viviente» reclama la capacidad de atravesar el aparente ser-cerrado de lo real, su apertura hacia *lo* posible y, en última instancia, su transformación.

La utopía materialista del conocimiento reclama una recuperación de la experiencia como momento crítico frente al principio de identidad. Esto supone, como se ha señalado, un alejamiento de las determinaciones pseudoreligiosas que detecta en los

titulado «Über die Wahrnehmung» y previo a *Über das Programm der kommenden Philosophie*, en el que Benjamin elabora las bases de su crítica al concepto kantiano de *Erfahrung* (BGS, VI, 657).

³⁰⁶ Cfr. W. V. Reijen, «Der Streit um die materialistische Dialektik zwischen Th. W. Adorno und W. Benjamin», en: *Kritischer Materialismus*, *op. cit.*

³⁰⁷ «Hegel expresó, en el lenguaje de la teoría del conocimiento y de la metafísica especulativa, que la sociedad cosificada y racionalizada de la época burguesa en la que se ha consumado la razón dominadora de la naturaleza, podría convertirse en digna de los seres humanos. Aunque no mediante una regresión a los estadios más antiguos e irracionales anteriores a la división del trabajos, sino aplicándose a sí mismo su racionalidad. Con otras palabras, cuando logre curar las marcas de la sinrazón y se percate tanto de su propia razón como de las huellas de lo racional en lo irracional» (GS 5, 312-13).

análisis benjaminiano de lo experiencial³⁰⁸ para, en su lugar, poner de manifiesto el análisis de lo concreto que tiene lugar en él como correctivo del carácter absoluto del concepto. Y es que, frente a la reducción de la multiplicidad de lo existente en la unidad conceptual, la experiencia significa para Adorno la «entrega a la cosa», cuyo modelo ve en el énfasis micrológico de Kracauer³⁰⁹: «la contemplación exenta de violencia, de la que procede todo el gozo de la verdad, está sujeta a la condición de que el contemplador no haga suyo el objeto; es la proximidad de la distancia» (GS 4, 98). La experiencia ayuda al conocimiento a que tome conciencia de su propia estructura para que, sin concesiones, abra una nueva forma de atención sobre la multiplicidad de lo existente. Su momento utópico consiste, pues, en la búsqueda de la *mejor forma* de racionalidad no cosificante. La experiencia de lo singular y el momento de tensión entre la cercanía y la distancia respecto al objeto aparecen como aspectos centrales para la recuperación del nervio vital del pensamiento. Por eso, frente a una dicotomía entre experiencia y teoría, que impide la indicación materialista de la «mediación», ambas se presentan en una relación dialéctica que atiende a un doble proceso: el que viene del interior de la teoría (el de los conceptos) y el que procede del objeto. Define la *geistige Erfahrung* como «experiencia no reducida en medio de la reflexión conceptual» (NaS, 16, 122). Y es que el potencial de la experiencia no reglamentada no reside únicamente en la atención sobre lo no-idéntico frente a la fuerza integradora del pensamiento. Hacerlo supondría capitular en lo inmediato. Por el contrario, depende de su conexión con la fuerza de un pensamiento que puede complementarle haciendo transparente la cosa en su propio movimiento. Por eso, frente al sistema de dominación resultado de un proceso de

³⁰⁸ Cfr. U. Liedke, *Naturgeschichte und Religion: eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos*, Berlin, Lang, 1997.

³⁰⁹ Cfr. M. Hansen, «Massenkultur als Hieroglyphenschrift: Adorno, Derrida, Kracauer», en: C. Menke/M. Seel (eds.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993.

instrumentalización y subjetivación, Adorno busca mostrar el peso crítico de la razón, no anularlo. Pues no entiende el pensar filosófico como la búsqueda de la claridad absoluta, sino como la experiencia de recuperación de lo particular y concreto, de dar voz y expresión aquello que es silenciado o que permanece oculto por el sistema; una idea sobre la que trabaja desde los primeros pasos en la construcción de su materialismo. Frente a la sentencia de Wittgenstein, la filosofía tiene su tarea en decir lo indecible.

4.2. Experiencia metafísica y esperanza materialista

En las discusiones que mantiene con Horkheimer en los años treinta expone el significado temprano de su utopía del conocimiento en relación al concepto de metafísica:

«el hecho de que me encuentre influenciado por determinados pensamientos metafísicos y que usted haya liquidado la herencia positivista del marxismo no es algo accidental. Se trata de la sensación de la miseria de ese conocimiento en el que el elemento de las huellas no se encuentra contenido. El sello de autenticidad de tal conocimiento es la apariencia de la posibilidad. En ella consiste mi experiencia filosófica fundamental y el motor crítico de usted» (HGS 12, 507).

El contenido utópico de la dialéctica materialista adorniana se explica, quizás como mayor precisión, desde su concepto de «experiencia metafísica». Y es que en él ve enlazado el deseo de un rescate crítico de la metafísica con el desarrollo de una explicación materialista y negativa de la historia³¹⁰. Pues, como apunta en *Dialéctica*

³¹⁰ Ya en *Terminología filosófica* insiste en ver «el eminente carácter metafísico del concepto de

negativa, «la marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue lo opuesto a él sin mediaciones, la metafísica» (GS 6, 358). Su filosofía insiste en determinar el potencial crítico de «lo negativo» como escenario de la dialéctica y, además, como elemento de resistencia frente a la negatividad imperante y la falsa apariencia de ahistoricidad que adopta la realidad cuando se ocultan las relaciones de dominio que la atraviesan. Al desciframiento de esta apariencia de pseudonaturalidad de lo históricamente devenido se dirigen sus tesis desde sus primeras formulaciones, como hemos mostrado a lo largo de este trabajo. Pero, además, la descripción que hace de la «negatividad del mundo» permite atisbar focos de resistencia desde los cuales es posible hablar de la experiencia como utopía. Pues en ellos aparece una realidad no acabada, una verdad *aún no* completa a la que pretende rendir cuentas el pensamiento de lo no-idéntico. La tarea de una filosofía de compromiso materialista pasa, como se ha visto, por dar lenguaje a lo oprimido en el proceso de racionalización y que se oculta en las grietas y fragmentos de la identidad. El interés por lo particular, «sin mirar de reojo lo universal», se determina como objetivo al que apuntaría una auténtica experiencia filosófica. La promesa de eso *otro* remite, finalmente, al concepto de *metafísica negativa*:

«frente a la heteronomía y a lo alienado de nuestro propio pensamiento viviente, contra la teología, y contra la conciencia de los hechos, la metafísica realiza el momento del pensamiento libre y no reglamentado. Por eso hay que agarrarse a ella. Incorpora, por así decirlo, el momento que en el lenguaje de la filosofía se llama *especulativo*, con el que estamos motivados a trascender lo que es el hecho, pues

materialismo en oposición a los de empirismo y racionalismo» (PhT, II, 123). Para un análisis de la relación entre crítica al conocimiento y rescate de la metafísica en la obra de Adorno, véase los trabajos de K. Maras, *Vernunft und Metaphysikkritik bei Adorno und Nietzsche*, Tesis inédita, Tübingen, 2002; U. Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Frankfurt a.M., Athenäum, 1988; y M. Heider, *Geschichte und Erfahrung. Zum Geschichtsbegriff Theodor W. Adornos*, Freiburg i.B., Tesis inédita, 1979.

exige de nosotros aquello con que estamos confrontados» (PhT, II, 125).

El concepto de metafísica que Adorno pone en juego es el de un tipo de pensamiento que, lejos de conformarse con lo dado empíricamente, parte de la relación entre «aparencia y esencia». Y es su impulso de superar lo fáctico y de resistir a la claudicación en lo existente lo que pretende recuperar para su teoría materialista. La determinación histórico-filosófica de la pregunta sobre la metafísica conduce a evitar toda determinación positiva de la misma. Y es que encuentra en su negatividad un potencial crítico y utópico que le es immanente. Por ello, frente a su definición como confirmación o justificación de la necesidad del devenir histórico, exige una «autorreflexión de la metafísica» que la convierta en postulado de objeción crítica frente al contexto universal de ofuscamiento. Pues, desde una perspectiva histórica, la metafísica ha de ser definida en el presente como «el intento de rescatar las categorías teleológicas originarias a través de una crítica racional» (NaS, 14, 155).

Esto significa apelar a una transformación inmanente y negativa de las categorías fundamentales de la metafísica, que no las reduzca a meros conceptos del entendimiento, sino que las comprenda como instancias de recuperación del potencial emancipador que sobrevive en la cultura escindida. Por eso, transforma la pregunta kantiana acerca de la posibilidad de la metafísica como disposición natural, en otra sobre su capacidad de resistencia en medio de la preformación social y la aniquilación de lo individual. Y es que apelar a las cuestiones metafísicas se torna una actividad paralizada, aunque no por su radicalidad, sino por la indiferencia que provoca³¹¹. Un ejemplo lo ve en la experiencia de la muerte. Como se lee en *Dialéctica de la Ilustración*, la relación

³¹¹ Cfr. B. Merker, «Wozu noch Adorno?», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3, (1999), pp. 491, y J.H. Schumacher, *Adornos Bestimmung der Kontamination von Negativität und Möglichkeit der Utopie. Textstudie zum Dekmodell Freiheit der Negativen Dialektik*, Osnabrück, Tesis inédita, 1987.

anormal hacia el fenómeno de la muerte se experimenta en los diversos caminos que ha adoptado la civilización moderna para reprimirla, ya sea a través de su olvido o de su espiritualización. Adorno, por el contrario, destaca como esencial la relación teórica con la muerte; pues la filosofía materialista es aquella que asimila la conciencia íntegra y no sublimada de la muerte, una asimilación que pasa por afirmar el carácter de finitud y de transitoriedad de la realidad.

En las «Meditaciones sobre metafísica» que cierran *Dialéctica negativa*, persigue la elaboración de un concepto negativo de metafísica que reflexione sobre los peligros de una formulación dogmática de los conceptos de trascendencia e inmanencia³¹². Pues, para él, la posibilidad de la metafísica hoy reside en el rescate de la fuerza emancipadora que ve en los residuos que asoman entre los fragmentos de la cultura fracasada. Es decir, en la unión entre las cuestiones filosóficas y sociales en el mundo administrado. Por eso, insiste en que la metafísica «emigre a la micrología» (GS 6, 372) como refugio frente a la totalidad. Esto significa apelar a un concepto de metafísica atravesado por la posibilidad de una restauración de la experiencia de lo distinto. Y es que su sentido negativo significa que, desde su propia finitud, es capaz de reflexionar acerca de la necesidad de ir más allá de lo meramente existente: «la reflexión sobre si la metafísica aún hoy es posible parte de la reflexión de la negación de lo finito que exige la propia infinitud. Este acertijo es el alma del término inteligible» (6, 385).

Se trata, pues, de una «metafísica secularizada» a la que le ha sido extraída su llamada a la eternidad: «ningún recuerdo de la trascendencia es ya posible en virtud de la transitoriedad. La eternidad ya no aparece como tal, sino sólo resquebrajada por lo más transitorio» (GS 6, 251). Su transformación desde una óptica materialista supone una

³¹² «Las cuestiones verdaderamente importantes de la metafísica sólo pueden ser respondida de forma negativa» (HGS, 12, 489).

llamada de atención sobre lo temporal y transitorio. Se trata de espacios en los que, como ya había destacado en sus reflexiones sobre la idea de *Naturgeschichte*, es posible situar el impulso materialista de recuperación de lo dañado. Pues, sólo en lo radicalmente individuado que se encuentra coagulado en el interior de los objetos es posible quebrar con el hechizo de la identidad. La esperanza materialista se entiende, entonces como una forma de una «espera en balde»³¹³ y de entrega a la transitoriedad, que se opone al ansia de seguridad y de eternidad del pensamiento identificador:

«si la salvación es el impulso más íntimo de cualquier espíritu, no hay más esperanza que la del abandono sin reservas: de lo que se ha de salvar como del espíritu sin reserva. El gesto de esperanza es el de no retener nada de aquello a lo que el sujeto quiere atenerse, de aquello de lo que éste se promete que durará» (GS 6, 382).

La pregunta por la experiencia metafísica desde una óptica materialista es la pregunta por eso otro posible que responde al «¿esto es todo?» sin garantizar aquello que se espera, y que se apoya en el dilema benjaminiano según el cual sólo a causa de los desesperanzados se nos ha dado la esperanza: «lo que incita a la filosofía al arriesgado empeño en su propia infinitud es la expectativa sin garantías de que cada singular y particular que descifre represente en sí, como la mónada leibniziana, ese todo que como

³¹³ La figura de la «espera en balde» aparece dando título a un fragmento de *Dialéctica negativa* y también en sus lecciones académicas sobre el concepto de metafísica (Cfr. NaS, 14, 224). En ambos textos alude a la obra de Proust, como ya hubiera hecho Benjamin, para interpretar la «experiencia de la lejanía» y el interés por lo particular como auténtico *topos* de una felicidad no reglamentada: «lo que sea la experiencia metafísica, y desdeñe proyectar ésta sobre supuestas protovivencias religiosas, lo más probable es que, como Proust, se lo represente en la felicidad que por ejemplo prometen nombres de pueblos como *Otterbach, Watterbach, Reienthal, Monnbrunn*. Se cree que llegar a ellos sería llegar a algo cumplido, como si eso existiera. Si uno está realmente allí, lo prometido retrocede como el arcoiris. Sin embargo, uno no se siente decepcionado, sino más bien siente que ahora estaría demasiado cerca y por eso no lo vería» (GS 6, 366).

tal no deja de escurrírsele» (GS 6, 25).

4.3. Hacia un intercambio justo: el *telos* idealista del materialismo

Aquí ve Adorno una de las realizaciones decisivas del materialismo, también del marxiano. La extensión de la pseudonaturalidad social sobre todos los ámbitos individuales provoca el olvido de su origen histórico y de su carácter transitorio y, lo que es más importante, supone la abolición de la posibilidad de su transformación. Por eso, en el intercambio social se refleja la existencia de una situación falsa que debe ser superada. Y el deseo de una filosofía materialista es poner al descubierto el carácter pseudonatural de las relaciones sociales y económicas paralizadas. «La historia natural», afirma, «no ha dejado de ser el canon de interpretación en la filosofía de la historia» (GS 6, 353). La mirada alegórica es capaz de disolver la falsa pseudonaturalidad de lo histórico-social oponiéndole su transitoriedad. Así, la dialéctica materialista comprendida en Adorno como «historia natural» implica un correctivo utópico de la idea de progreso histórico del desarrollo civilizador, al mostrar la libertad y autonomía de la consciencia como elementos aún por conquistar:

«en esta contradicción del materialismo se expresa una contradicción real: que el mundo, incluido el mundo social en el que vivimos en sí un complejo de determinación cerrado, pero que la posibilidad de una vida humana depende propiamente de la salida de este complejo» (PhT, II, 197-98).

El momento de verdad que se encuentra en el mito del progreso contra el que se erige el paradigma crítico de la *Naturgeschichte* es el que refleja la misma realidad falsa

de lo que acontece. En esto consiste el carácter dialéctico que Adorno quiere destacar: la historia se mantiene como protohistoria. Precisamente de este potencial crítico pretenderá apropiarse su pensamiento. Por ello, la idea de historia natural no pretende alcanzar una identidad entre la primera y segunda naturaleza, sino vislumbrar su entrelazamiento para propiciar su interpretación crítica como «historia real» y abrir, así, la posibilidad de un cambio de perspectiva y de transformación. El concepto materialista de historia natural no sólo se designa metafóricamente la aparición de la reproducción social capitalista bajo relaciones ocultas, sino que contiene también una crítica a la misma situación, esto es, un impulso orientado hacia su transformación. Por eso, el *telos* de todo materialismo es su propia abolición, es decir, la obtención de un estado en el que las condiciones materiales de los hombres se encontraran liberadas, de tal manera que «la pregunta acerca de la libertad tenga verdaderamente sentido» (PhT, II, 197-198). Así, su objetivo no sólo sería su abolición, sino también hacer cumplir verdaderamente con la confianza idealista en el sujeto. Pues sólo llevando hasta sus últimas consecuencias la doctrina idealista es posible anclar la promesa materialista de una sociedad emancipada y liberada.

* * *

Este último capítulo ha atendido al significado de la utopía dentro del proceso de construcción de las tesis materialistas de Adorno. Pues en su empeño por distanciarse de sus versiones más dogmáticas y totalizadoras, insiste en entender el materialismo no sólo como diagnóstico crítico de los rasgos de una sociedad endurecida que, al mismo tiempo, endurece y cosifica las consciencias. Se trata además, de rescatar el impulso utópico y

transformador que pervive en toda filosofía materialista y al que dirige su pensamiento. Un impulso que, como se ha visto, no es abstracto, sino que emerge de la propia situación real que quiere denunciar, esto es, de la determinación de la objetividad social como totalidad antagónica que ha olvidado su génesis, para presentarse bajo la forma de una «segunda naturaleza» ante la cual el individuo encuentra sus manos atadas. Pues esta fuerza desintegradora de lo social y el potencial destructivo de sus medios son entendidas como el momento de «verdad» que persiste en el sujeto idealista del conocimiento. Y es que interpretará los conceptos principales de la filosofía idealista, en concreto, el de subjetividad trascendental, como el reflejo de la reproducción en la conciencia de los individuos del dominio de la sociedad del intercambio.

Aquí reside, además, uno de los elementos específicos de su materialismo frente al de Marx, pues a diferencia de éste, Adorno no entiende la superación de la filosofía idealista en su integración en una teoría de lo social, sino que muestra la necesidad de entender la crítica al concepto como crítica social, y viceversa, sobre la base de una comprensión de la cosificación como el resultado de la hipóstasis idealista de la inmediatez que se origina cuando se *olvida* la determinación material del sujeto. Denuncia, pues, la ideología del sujeto ilustrado como producto de la falsa conciencia que pretende encubrir el predominio del ser social sobre la conciencia. Por eso, sus tesis materialistas se dirigen críticamente al pensamiento identificador y a la sociedad totalizadora que éste fundamenta, tratando de poner al descubierto sus aporías y contradicciones, pues sólo en ellas ve apuntadas las bases para su revocación. Y es en esta concepción dialéctica de la mediación entre conocimiento y sociedad donde se introduce el momento utópico de su materialismo.

Como se ha mostrado en el capítulo anterior, el materialismo entendido como crítica inmanente del sistema idealista se presenta como una metacrítica de la teoría del conocimiento que reflexiona sobre sus propios componentes y formas de fundamentación epistemológicas. Pues en las supuestas categorías formales del pensamiento ve oculto un contenido social resultado de la imbricación entre historia y naturaleza. Entre estas categorías se encuentran las de «sujeto» y «objeto». La primera parte del capítulo se ha centrado en la dialéctica sujeto-objeto como uno de los ejes que vertebran el pensamiento de Adorno. Interpreta como «el gran error» de la epistemología moderna y contemporánea la separación realizada entre sujeto y objeto. Pese a que contiene un momento de verdad al dar cuenta de la escisión real que acontece en la teoría del conocimiento, ésta se convierte en ideológica cuando se considera invariable la imagen de un sujeto convertido en hipóstasis y capaz de aprehender de forma inmediata una realidad objetiva descualificada y separada. Esta absolutización de la identidad que se da en la modernidad filosófica termina por afirmar, de un lado, el papel hegemónico del sujeto como fundamento constituyente de la realidad y, de otro, el carácter abstracto del objeto como sustrato restante.

Sus tesis materialistas se dirigen a la formulación de un pensamiento capaz de desmentir tanto la *falsa subjetividad* como la *falsa objetividad*. Esto se concreta en su interpretación de la relación entre sujeto y objeto a partir de una concepción materialista y negativa de la dialéctica basada en la lectura de ambos polos como sedimentos históricos mediados recíprocamente: el objeto se encuentra mediado por el sujeto, y éste lo está de una forma distinta por el objeto. Recuperando algunas de las cuestiones que se habían planteado en su diálogo con la obra de Husserl, se ha insistido en el análisis de la «mediación» como «instrucción para el conocimiento» y como categoría gnoseológica

fundamental para comprender el tratamiento crítico de la *prima philosophia* y del pensamiento de la identidad. De igual manera, se ha analizado la existencia de un doble momento en la mediación: la mediación de lo mediado en sí y la mediación de lo inmediato. Lo importante aquí, a mi juicio, ha sido señalar de qué manera pretende articular la indicación de una *mediación subjetiva del objeto* no sólo contra la filosofía positivista o contra las «nuevas ontologías», sino también contra las versiones dogmáticas del materialismo, pues permite abandonar toda suerte de realismo ingenuo construido sobre la idea de un acceso inmediato a lo material-objetivo. Por otro lado, la remisión a la *mediación objetiva del sujeto* supone recuperar la dimensión de lo somático y de lo material para la teoría de conocimiento, pues recuerda al pensamiento que se debe al impulso del objeto, cuya inmediatez no idéntica le sobrepasa.

Frente al idealismo (que desarrolla el lado activo de la subjetividad, aunque convirtiéndola en hipóstasis) y las respuestas del positivismo y la ontología fundamental (que no reconocen el poder activo y constitutivo de la subjetividad), Adorno adopta como salida el reconocimiento de la «prioridad del objeto». Como había ocurrido con el concepto de *Naturgeschichte*, la tesis de la prioridad del objeto, que se deriva de la crítica inmanente al idealismo tal como la presentaba en sus diálogos con Kierkegaard, Husserl o Marx, ha sido articulada en este capítulo atendiendo a una doble dimensión: por un lado, a una *dimensión descriptiva-social*, en la que se entiende como la prioridad real de la objetividad social sobre el sujeto en la sociedad de intercambio; por otro, a una *dimensión crítica-gnoseológica*, como instrumento para tomar distancia frente la filosofía de la identidad y al pensamiento identificador. Se trata, pues, de una primacía que no implica la negación de la participación subjetiva en el conocimiento, sino que supone la adopción de barreras frente a una superioridad del espíritu en términos de dominación del

objeto, a través de una imagen distinta del sujeto que reconozca su relación dialéctica con lo objetivo. Esto supone, en última instancia, una crítica inmanente y materialista al concepto idealista de subjetividad trascendental.

La crítica al engaño de la «subjetividad constitutiva» aparece como una preocupación constante desde sus primeros trabajos. En este capítulo se ha atendido al análisis de esta figura, principalmente en la filosofía de Kant, como máximo representante del esquema de la unidad de conciencia que persigue la teoría moderna del conocimiento. Sin embargo, lo específico de la teoría kantiana frente a los posteriores desarrollos del idealismo, es que en ella se encuentran las bases desde las que poder formular un concepto dialéctico de conocimiento, con el que no sólo logra superar la falsa alternativa entre experiencia y razón, sino también salvar la objetividad del conocimiento. Y es que, como he señalado, Adorno pretende retomar la teoría del conocimiento kantiana desde una perspectiva dialéctica y materialista, como espacio en el que cifrar su crítica hacia las posiciones del idealismo absoluto. No obstante, a pesar de que ve en Kant un deseo objetivista, saca a la luz el carácter antinómico del esquematismo trascendental: éste representa, por un lado, una universalidad utópica pero, por otro, presenta el pensamiento como *ratio* organizada del objeto a partir de la identidad de lo universal con lo particular.

Como he querido mostrar a lo largo del trabajo, uno de los impulsos fundamentales de su materialismo consiste en la búsqueda de la objetividad que se oculta en las condiciones constitutivas de la subjetividad. Y es que asume como tarea el desmontaje del engaño de la subjetividad pura utilizando para ello su misma fuerza, lo que significa descifrar el contenido de verdad que se encuentra en ella a la luz de la situación histórica del sujeto en la sociedad moderna. Pues la abstracción del sujeto trascendental tiene su

origen en los procesos de dominio de la razón instrumental bajo la forma social del intercambio de mercancías. Por eso, el sujeto trascendental representa lo más real y, precisamente por ello, también lo más falso de la sociedad antagónica, esto es, la hipóstasis de las relaciones históricas. Y esto constituye, en mi opinión, el momento de verdad del idealismo del que trata de apropiarse su filosofía materialista: ser expresión del dominio al que se encuentra sometido el sujeto en la sociedad totalitaria. Por eso, más allá de sus implicaciones epistemológicas, encuentra en la *Crítica de la razón pura* un contenido histórico propio. Aquí es fundamental atender a los aspectos centrales de la obra de Sohn-Rethel y a su influencia sobre Adorno pues, con matices, lo concibe como uno de los primeros en haber comprendido el entrelazamiento entre razón y realidad social que se encuentra almacenado en los presupuestos de la teoría idealista del conocimiento. La indicación de mediación en el conocimiento le conduce a interpretar en los problemas derivados de la producción de mercancías en la sociedad burguesa una continuidad con los problemas inherentes a la terminología idealista. La tarea de la filosofía materialista será, pues, sacar a la luz lo coagulado en ellas a través de su crítica inmanente.

La «prioridad del objeto» ha servido como guía para explicar, en la segunda parte de este capítulo, el significado de su utopía materialista, pues expresa tanto el dolor objetivo que pesa sobre el sujeto (es decir, la disolución de sus capacidades de experiencia y de acción), como además el impulso de su liberación. Sus tesis materialistas se dirigen a la emancipación del individuo respecto a las relaciones de dominio de la sociedad antagónica y totalitaria. Por eso, la liberación del «dolor» constituye el *telos* de su pensamiento materialista, así como uno de los momentos de especificidad del mismo. El dolor desmiente la filosofía de la identidad, al expresar las

grietas que existen en el momento de lo idéntico y mostrar esa dimensión de la experiencia que se resiste a ser clasificada. La expresión del dolor lo es también de lo corporal y material siempre violentado y oprimido. Y es que el momento corporal recuerda a la teoría del conocimiento que el sufrimiento y el dolor existe y que, por tanto, debe ser invertido.

En Adorno utopía no sólo significa un momento de protesta contra la lógica dominante que pesa sobre el individuo, sino que también incluye la indicación de los medios adecuados para su transformación. Se trata, pues, de abrir la posibilidad de una experimentación de la negatividad dentro de la positividad dominante. Esto se traduce, como se ha visto, en la búsqueda de nuevas vías para la teoría (y su lenguaje) y para la praxis que, bajo la forma de una *experiencia metafísica y negativa*, asuman el carácter negativo de la cultura y, con ello, su potencial emancipador.

CONCLUSIONES

En la obra de Adorno el materialismo no puede ser entendido como una tesis ontológica ni como un concepto general en torno al cual puede ser reconstruida su filosofía. Tampoco es la representación de una teoría del conocimiento o de un método que incluya indicaciones acerca del conocimiento y de la realidad. No hay un índice de sus categorías fundamentales, ni un catálogo de los problemas a los que se dirige. Por el contrario, en la dialéctica materialista el materialismo se transforma en objeto mismo de reflexión filosófica. Pues ella trata de mostrar su alcance y sacar a la luz sus límites para liberarlo de sus componentes dogmáticos y rehabilitar así el sentido emancipador y liberador de la tradición materialista.

A lo largo de esta investigación se ha puesto de relieve los momentos en los que se va sedimentado su comprensión del materialismo. Y es que, pese a que su filosofía no puede ser entendida al margen de la orientación marxista que impregnó los estudios de la llamada *Teoría Crítica*, supone un error, a mi juicio, no atender a los aspectos específicos de sus tesis materialistas. A estos rasgos específicos apuntan, como hemos visto, sus tempranos conceptos de *Naturgeschichte*, crítica inmanente o prioridad del objeto. El hecho de que la referencia a estos conceptos sea una constante en su obra desde los años veinte da cuenta, además, de la coherencia interna de una filosofía dialéctica y materialista que, más allá de cualquier tipo de sistematización, permaneció fiel al principio de «sistematicidad asistemática». De sus textos se desprende una comprensión del materialismo no reducible a una mera continuación del materialismo histórico de Marx (pese a que quiere continuar su momento emancipador), distinta a una ontología

realista (pues no acepta ver en la materia un principio originario) y contraria a ser reducida a una mera oposición al sistema idealista (pues ve en ella un componente crítico que quiere hacer suyo).

El materialismo aparece como diagnóstico e interpretación crítica de las figuras de la teoría del conocimiento y de los fragmentos de la realidad. Se trata de un pensamiento orientado a la posibilidad de abrir una relación entre el sujeto y el objeto, entre teoría y praxis, entre teoría del conocimiento y análisis social, distinta a la que plantea la filosofía tradicional una vez constatado el fracaso del proyecto moderno de racionalidad y de sentido. En los momentos en los que se construyen esta forma de plantear la relación es posible comprender el significado del «aroma materialista» de su filosofía. Pues en ellos se expresa el impulso inherente a todo pensamiento materialista por desenmascarar la primacía del momento espiritual y por presentarse ante el sistema idealista como su límite, mostrándole el momento de naturalidad y de objetividad que le es inmanente. Pero también toda tesis materialista incluye un momento de regresión cuando opone a la identificación con el espíritu absoluto la defensa del carácter inmediato de lo material. En esta tensión se mueve la filosofía dialéctica de Adorno. Se dirige contra el sistema idealista, contra la primacía del sujeto y también contra la pretensión de una identidad entre verdad y razón. Quiere mostrar, pues, la preeminencia de lo objetivo. Esto es, el papel de la sensación y del componente material para el conocimiento (extirpado por el sistema idealista), a fin de propiciar el «recuerdo de la naturaleza en el sujeto». Y, sin embargo, la determinación dialéctica y negativa que imprime sobre sus tesis materialistas le impide caer en una forma de ontología que claudique en lo material inmediato y que repita idénticos presupuestos de la filosofía del origen que quería evitar. Por eso, la crítica al idealismo no se realiza oponiéndole un «tercero», sino a través de una crítica

inmanente a sus categorías que revele las aporías que están coaguladas en ellas. En este sentido, sus tesis materialistas apuntan a una doble dirección: a la crítica a la falsa subjetividad (que ve representada en la imagen idealista de un sujeto absoluto convertido en hipóstasis) y a la falsa objetividad (tal como aparece en las versiones más dogmáticas del materialismo). Frente a ambas direcciones es posible leer la orientación abierta y no-dogmática de su materialismo.

En su obra se perfila una específica teoría materialista de lo social que surge como consecuencia de su análisis de la actualidad de la filosofía y que tiene la intención de recuperar el proyecto ilustrado y marxista. Y eso requiere acentuar la referencialidad histórica de sus presupuestos, lo que significa atender a la necesidad de una revisión de los principios de la filosofía de Marx a la luz de los cambios sociohistóricos acontecidos, con el objetivo de hacer suyo el momento emancipador y utópico de su propuesta materialista. Pues como señalaba a Horkheimer, en ella reside el verdadero momento de especificidad de su filosofía. Contrario a una interpretación de lo histórico que parta de un sentido trascendente y legitimador, el materialismo que se ha liberado de sus ataduras dogmáticas trata de revelar la parálisis que caracteriza el proceso de vida social con el fin de transformar la aparente necesidad del transcurrir histórico. La tarea de la filosofía materialista será interpretar la figura de estos fragmentos, mostrar la falsa apariencia de su carácter pseudonatural para, finalmente, poner al descubierto en ellos la imbricación dialéctica entre naturaleza e historia. Esto significa poner de manifiesto el carácter discontinuo de la realidad social, interpretar sus fragmentos y brechas, pues sólo en ellos se vislumbra la posibilidad de su revocación. Este «despertar de lo cifrado» que, como se ha señalado, constituye un momento inextirpable de su filosofía materialista, da cuenta

no sólo de su voluntad por aclarar el momento ideológico que reside en lo histórico como «segunda naturaleza», sino sobre todo de la aspiración a su transformación.

Por eso, su teoría crítica de lo social no puede ser entendida, desde mi perspectiva, como una ciencia positiva ni tampoco como una concepción del mundo o una metafísica de la historia, sino que se encuentra enlazada con las posibilidades de la transformación de lo existente en lo existente mismo. Adorno se aleja, así, de los frecuentes reproches de determinismo que se dirigen al materialismo al considerar que la señalización de la prioridad real de las condiciones materiales de la vida conduce a la exigencia de que, precisamente ellas, constituyan lo auténticamente positivo. Y es que la orientación materialista de su filosofía rechaza toda hipóstasis, no sólo la del sujeto, sino también la de la esfera social, pues interpreta todo intento de reducir un momento al otro, o de generar una unidad niveladora que olvide la tensión inmanente a ambas, como recaída en la filosofía del origen o *prima philosophia*. Frente a la *intentio recta* y a la *intentio obliqua*, el materialismo ha de ser entendido como la *intentio obliqua de la intentio obliqua*, una segunda revolución copernicana que trate de ser un correctivo de la excesiva remisión al sujeto, aunque no su abolición.

Esto significa, como había visto Horkheimer, entender los métodos teóricos e ilustrados no sólo como instrumentos de dominio, sino también como medios liberadores. La dialéctica negativa adorniana se presenta como una lógica materialista de la disolución. Aparece aquí el deseo de una transformación interna de los conceptos tradicionales y la voluntad de invertir dialécticamente sus relaciones y de presentarlas, al mismo tiempo, como historia y naturaleza. El impulso dialéctico de su materialismo trata de buscar la objetividad en las condiciones constitutivas de la subjetividad, con el objeto que dar cuenta del momento de integración que ve entre el proceso de subjetivización y

la problemática de la constitución de lo objetivo. Por eso, la síntesis trascendental en la que se basa el sistema idealista contiene su momento de verdad al representar lo falso de la sociedad antagónica que identifica lo distinto en un todo, pues en ella se expresa «el grito desesperado de los individuos particulares» ante el dominio. La conciencia de la prioridad del objeto, que convierte en materialista a la filosofía, no sólo significa una indicación materialista frente a la representación del espíritu absoluto (pues expresa la necesidad de ser pensada como originada en la objetividad), sino que también es expresión de una exigencia utópica de superar las huellas del dominio a favor de un cambio en la objetividad social. Por eso, la figura de la prioridad del objeto no sólo se entiende como crítica al mito idealista de la subjetividad constitutiva, sino que posee una dimensión social. Y es que la conciencia de la prioridad del objeto trata de asumir la situación real en la que se encuentra el sujeto. Es decir, su sumisión a una objetividad social que lo integra desintegrándolo. La abolición de este dominio, que entiende como la objetividad que pesa sobre el sujeto como totalidad social antagónica, es la dirección hacia la que avanza su materialismo.

La concepción materialista y negativa de su dialéctica conduce a la exigencia de un pensamiento filosófico que preste voz y palabra al dolor y al sufrimiento real, que actúe como conciencia del desgarro histórico-natural acontecido entre sujeto y objeto. Por eso, su filosofía como expresión de la idea de *Naturgeschichte* significa también la promesa de libertad y de reconciliación. Y el momento de reconciliación se da cuando la fuerza crítica del pensamiento hace justicia a lo negado y oprimido, cuando trae a la luz las heridas y asume lo trágico de esta tarea. Entender la relación sujeto-objeto desde una concepción negativa y materialista de la dialéctica, supone finalmente interpretar la tarea de la filosofía como la apertura de una autorreflexión del sujeto como naturaleza

escindida. Pues sólo reconociéndose en sí mismo como dominación, logra revocarla y deshacer las pretensiones de poder que le son inherentes. Y es que la contradicción real a la que tiene que enfrentarse es que el hecho de que el mundo social se presente como un complejo de determinación cerrado, pero que, al mismo tiempo, sólo de él depende la posibilidad de una vida humana no reglamentada. Esto explica que su materialismo no pueda ser entendido como una caída en el realismo ingenuo, o un retorno a la naturaleza primera perdida. Sólo una teoría que traiga a conciencia los peligros de una razón instrumental que opera con el principio de identidad podría llegar a cumplir con las esperanzas de la historia. Por ello, la crítica del espíritu no reclama su eliminación, sino, al contrario, su pleno cumplimiento. Es decir, el mantenimiento del impulso crítico del pensamiento filosófico como fuerza contraria al dominio. Esto explica que para Adorno no exista otro *telos* en el materialismo que el de su propia disolución, esto es, el de alcanzar un estado en el que la eliminación del dominio ciego de las condiciones materiales sobre los hombres traiga como consecuencia la posibilidad de plantear con sentido la pregunta por la libertad. Se trata, en última instancia, de hacer cumplir la promesa idealista: hacer que la realidad se encuentre determinada por la conciencia. El verdadero corazón de su utopía materialista se revela, pues, como un idealismo aún más vigoroso: ella expresa el deseo de que eso que quiere el idealismo –la determinación del ser a través de la conciencia – se lleve realmente a cabo. La utopía materialista no sólo exige pensar la superación de la escisión entre sujeto y objeto. También supone la apertura a la esperanza de una posibilidad real del conocimiento y de la verdad. Supone reivindicar el poder crítico de la razón y su potencial de emancipación. Éste es el significado dialéctico del «más sujeto» que, sin embargo, es distinto a la conciencia trascendental y absoluta idealista porque se determina una vez se ha confirmado la

prioridad materialista del objeto. Hacia ese *plus* de humanidad que no puede ser reducido a aquello que cristaliza en la totalidad antagónica se dirige su filosofía materialista.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Th. W. Adorno

Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, 20 vols., R. Tiedemann y G. Adorno, (eds.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986.

- GS 1 *Philosophische Frühschriften.*
- GS 2 *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen.*
- GS 3 *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.*
- GS 4 *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.*
- GS 5 *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie – Drei Studien zu Hegel.*
- GS 6 *Negative Dialektik – Jargon der Eigentlichkeit.*
- GS 7 *Ästhetische Theorie.*
- GS 8 *Soziologische Schriften I.*
- GS 9.1 *Soziologische Schriften II 1. Hälfte.*
- GS 9.2 *Soziologische Schriften II 2. Hälfte.*
- GS 10.1 *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismes – Ohne Leitbild*
- GS 10.2 *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe –Stichworte- Kritische Modelle.*
- GS 11 *Noten zur Literatur.*
- GS 12 *Philosophie der neuen Musik.*
- GS 13 *Die musikalischen Monographien. Versuch über Wagner – Mahler – Berg.*
- GS 14 *Dissonanzen – Einleitung in die Musiksoziologie.*
- GS 15 *Kompositionen für den Film – Der getreue Korrepetitor.*
- GS 16 *Musikalische Schriften I-III. Klangfiguren – Quasi una fantasia.*
- GS 17 *Musikalische Schriften IV. Moments musicaux – Impromptus.*
- GS 18 *Musikalische Schriften V.*
- GS 19 *Musikalische Schriften VI.*
- GS 20.1 *Vermischte Schriften I.*
- GS 20.2 *Vermischte Schriften II.*

---, *Philosophische Terminologie*, 2 vols., R. zur Lippe (ed.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.

---, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M., Junius-Drucke, 1973.

---, *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995.

---, *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.

---, *Theorie der Halbbildung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006.

---, *Traumprotokolle*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005.

---, *Nachgelassene Schriften*, Theodor W. Adorno – Archiv (ed.), Frankfurt a.M./Berlin, Suhrkamp, 1993-

Sección I. *Fragment gebliebene Schriften*

1 *Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte*, 1994.

2 *Zur einer Theorie der musikalischen Reproduktion*, 2001.

3 *Current of Music. Element of a Radio Theory*, 2006.

Sección IV. *Vorlesungen*

NaS 2 *Einführung in die Dialektik*. 1958, 2010.

NaS 3 *Ästhetik*. 1958-59, 2009.

NaS 4 *Kants «Kritik der reinen Vernunft»*. 1959, 2003.

NaS 7 *Ontologie und Dialektik*. 1960-61, 2002.

NaS 10 *Probleme der Moralphilosophie*. 1963, 1996.

NaS 12 *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. 1964, 2008.

NaS 13 *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*. 1964-65, 2001.

NaS 14 *Metaphysik. Begriff und Probleme*. 1965, 1998.

NaS 15 *Einleitung in der Soziologie*. 1968, 1993.

NaS 16 *Vorlesung über Negative Dialektik*. 1965-66, 2003.

---, *Briefe und Briefwechsel*, Theodor W. Adorno Archiv (ed.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994 y ss.

- Vol. 1 Th. W. Adorno/ W. Benjamin, *Briefwechsel (1928-1940)*, 1994.
- Vol. 2 Th. W. Adorno/A. Berg, *Briefwechsel (1925-1935)*, 1997.
- Vol. 3 Th. W. Adorno/ T. Mann, *Briefwechsel (1943-1955)*, 2002.
- Vol. 4 Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Briefwechsel (1927-1969)*, 4 t., 2003.
- Vol. 5 Th. W. Adorno, *Brief an die Eltern (1939-1951)*, 2003.
- Vol. 7 Th. W. Adorno/ S. Kracauer, *Briefwechsel (1923-1966)*, 2008.

Th. W. Adorno/ E. Krenek, *Briefwechsel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.

Th. W. Adorno/ A. Sohn-Rethel, *Briefwechsel 1936-1969*, München, text+kritik, 1991.

Th. W. Adorno/ E. Dofleins, *Briefwechsel*, Hildesheim, Zürich, 2006.

Th. W. Adorno/ T. Lotte, *Der private Briefwechsel*, Graz, Droschl, 2003.

Th. W. Adorno/ E. Lenk, *Briefwechsel 1962-1969*, München, text+kritik, 2001.

Bibliografía secundaria

- Acebes, E., «Adorno y la fenomenología de Husserl»: *Anales del Seminario de Metafísica*, 30, (1996), pp. 133-150.
- Aguilera, A., «El primer proyecto filosófico de Adorno»: *Anales del Seminario de Metafísica*, 30, 1996, pp. 119-132.
- , «Lógica de la descomposición», en: Th. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 9-70.
- , «La historia como interrupción del tiempo»: *Convivium. Revista de filosofía*, 19, (1996), pp. 179-188.
- Albert, H., *Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*, Hamburg, Hoffmann & Campe, 1972
- Albrecht, C., «Die Erfindung der Frankfurter Schule aus den Geist der Erfolg», en: Albrecht, C. (ed.), *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt a.M., Campus, 1999.
- Allkemper, A., *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*, Paderborn/München, Schöningh, 1981.
- Althaus, H., *Ästhetik, Ökonomie und Gesellschaft*, Bern/München, Francke, 1971.
- Álvarez, I., *Incursiones: ensayos sobre la colonización computacional*, Madrid, Antonio Machado, 2003.
- Alway, J., *Critical theory and political possibilities: conceptions of emancipatory politics in the works of Horkheimer, Adorno, Marcuse and Habermas*, Londres, Greenwood Press, 1995.
- Anacker, U, *Natur und Intersubjektivität. Elemente zu einer Theorie der Aufklärung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.
- Anderson, P., *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt a.M., Syndikat, 1978.
- Apel, H., *Die Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule. Materialien zur Kritischen Theorie von Adorno, Horkheimer und Marcuse*, Frankfurt a.M., Diesterweg, 1980.
- Arlt, G., «Erkenntnistheorie und Gesellschaftskritik. Zur Möglichkeit einer transzendentalpsychologischen Analyse des Begriffs des Unbewussten in Frühschriften Theodor W. Adornos»: *Philosophisches Jahrbuch*, 90, (1983), pp. 129-145.
- Arnason, J.P, *Von Marcuse zu Marx. Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie*,

Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1971.

---, *Zwischen Natur und Gesellschaft. Studien zu einer kritischen Theorie des Subjekt*, Frankfurt/Köln, Europäische Verlagsanst, 1976.

- Arnold, H. L. (ed.), *Theodor W. Adorno*, München, text+kritik, 1977.

- Asiain, M., *Theodor W. Adorno: Dialektik des Aporetischen. Untersuchungen zur Rolle der Kunst in der Philosophie Th. W. Adornos*, Freiburg, Karl Albert, 1996.

- Auer, D., Bonacker Th. y Müller Doohm, S. (eds.), *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Darmstadt, Primus, 1998.

---, «Daß die Naturbefangenheit nicht das letzte Wort behalt. Fortschritt, Vernunft und Aufklärung», en: Auer, D, Bonacker, T. y Müller-Doohm, S. (eds.), *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Darmstadt Wissenschaft. Buchges., 1998.

- Baars, J., «Kritik als *Anamnese*: Die Komposition der *Dialektik der Auklärung*», en: Kunnemann, H./de Vries, H. (eds.), *Die Aktualität der Dialektik der Auklärung*, Frankfurt/New York, Campus, 1989.

- Backhaus, H-G., «Theodor W. Adorno über Marx. Was bedeutet Kritik der politischen Ökonomie? Aus einer Seminarmitschrift im Sommersemester 1962», en: *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik*, Freiburg, Caira Verlag 1997.

---, «Zur Dialektik der Wertform», en: Schmidt, A. (ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969.

- Bargholz, A., «Identität und objektiver Widerspruch. Zum Problem immanenter Kritik in Adornos Negative Dialektik», en: Becker, W., *Idealistischer und materialistische Dialektik. Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft bei Hegel und Marx*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970.

- Barzagli, M., *Dialettica e materialismo in Adorno*, Roma, Bulzoni, 1982.

-Bauermann, R./Rötscher, H.J., *Dialektik der Anpassung. Die Aussöhnung der kritischen Theorie mir der imperialistischen Herrschaftsverhältnissen*, Frankfurt a.M., Marxistische Blätter, 1972.

- Baum, K., *Die Transzendierung des Mythos. Zur Philosophie und Ästhetik Schellings und Adornos*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988.

- Baumanns, P., «Sprechakttheorie-Universalpragmatik-Etik. Zur linguistischen Wende der Kritischen Theorie»: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 3, (1978), pp. 45-70.

- Baumeister, R., *Die Konzeption der Zukunftsgesellschaft bei K. Marx, F. Engels und bei neueren westeuropäischen Marxisten- eine ordnungspolitische Analyse*, Köln, Inst. für

Wirtschaftspolitik, 1976.

- Baumeister, Th., «Theodor W. Adorno-nach zehn Jahren», *Philosophische Rundschau*, 28, (1981), pp. 1-26.

- Baumeister, Th./Kulenkampff, J., «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik. Zu Adornos Ästhetischer Theorie», *Neue Hefte für Philosophie*, 5, (1973), pp. 74-104.

- Becker, M./Brakemaier, H. (eds.), *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*, Hamburg, VSA, 2004.

- Becker, M. *Natur, Herrschaft, Recht. Das Recht der ersten Natur in der Zweiten: zum Begriff eines negatives Naturrechts bei Theodor W. Adorno*, Berlin, Duncker und Humboldt, 1997.

- Becker, W., *Kritik der marxischen Wertlehre*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1972.

---, *Idealistischer und materialistischer Dialektik. Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft bei Hegel und Marx*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970.

- Behrens, D. (ed.), *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischn Ökonomie. Schriften der Marx-Gesellschaft*, Freiburg, Ca-Ira, 2005.

---(ed.), *Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität. Schriften der Marx-Gesellschaft*, Freiburg, Ca-Ira, 1999.

---(ed.), *Gesellschaft und Erkenntnis: zur materialistische Erkenntnis und Ökonomiekritik*, Freiburg, Ca-Ira, 1993.

Beier, Ch.: *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977.

---, «Zur Struktur des Totalitätsbegriffs in der kritischen Theorie Adornos. Perspektiven einer sozialwissenschaftlichen Rekonstruktion». En: Ritsert, J. (ed.), *Zur Wissenschaftslogik einer kritischen Soziologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.

- Belgrad, J., «Das nötige Pochen aufs Nichtidentische», en: Gamm, G. (ed.), *Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien kritischer Theorie*, Tübingen, Konkursbuchverlag, 1985.

- Benedito Casanova, A., «La idea de modelo en Adorno», *Quaderns de filosofia i ciència*, 15/16, (1989), pp. 109-115.

- Benhabib, S., *Kritik, Norm und Utopia. Die normative Grundlagen der Kritischen*

Theorie, Frankfurt a.M., Fischer, 1992.

---, «Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie», en: Bonss, W./Honneth, A. (eds.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.

- Benjamin, A. (ed.), *The problems of modernity: Adorno und Benjamin*, Londres, Routledge, 1989.

- Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, 12 vol., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972-1989.

---, *Gesammelte Briefe 1910-1940*, 6 vol., Th. W. Adorno Archiv (ed.), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995-2000.

- Bertezolo, P., «Dialettica negativa e utopia della speranza in Th. W. Adorno»: *Studia patavina*, 25, (1987), pp. 93-111.

- Beyer, W.R., *Vier Kritiken. Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács*, Köln, Pahl – Rugenstein, 1970.

---, *Die Sünden der Frankfurter Schule. Ein Beitrag zur Kritik der Kritischen Theorie*, Berlin, Akademie, 1971.

---, «Praxisnahe und praxisferne Philosophie», en: Heiseler, J.H. (ed.), *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Frankfurt a.M., Marxistische Blätter, 1974.

- Bialas, W., *Geschichtsphilosophie in kritischer Absicht im Übergang zur einer Teologie der Apokalypse. Die Frankfurter Schule und die Geschichte*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1994.

---, «Zum Subjekt emanzipatorischer Projekte. Die Aufklärung als geschichtsphilosophisches Konzept», en: Gangl, M./Raulet, G. (eds.), *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Situation zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1998.

- Birzele, K.H., *Mythos und Aufklärung. Adornos Philosophie, gelesen als Mythos. Versuch einer kritischen Rekonstruktion*, Würzburg, Tesis inédita, 1977.

- Blank, H.J., «Zur Marx-Rezeption des frühen Horkheimer», en: Fetscher, I./Schmidt, A. (eds.), *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der Warentausch-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt a.M., Neue Kritik, 2002.

- Bloch, E., *Gesamtausgabe*, 16 vols, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1959.

- Blumenberg, H., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009.

- Böckelmann, F., *Über Marx und Adorno. Schwierigkeiten der spätmarxistischen Theorie*, Frankfurt a.M., Makol, 1972.
- Böhler, D., *Metakritik der Marxschen Ideologiekritiker. Prolegomenon zu einer reflektierten Ideologiekritik und Theorie-Praxis Vermittlung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972.
- Bohrer, K.H. (ed.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.
- Bolte, G., *Staatsidee und Naturgeschichte. Zur Dialektik der Aufklärung im Hegelschen Staatsbegriff*, Lüneburg, zu Klampen, 1991.
- , *Von Marx bis Horkheimer. Aspekte Kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1995.
- , «Theorie und Praxis», en: Türcke, C. (ed.), *Perspektiven Kritischer Theorie*, Lüneburg, zu Klampen, 1988.
- , «Weltgesetz und Kapital. Zur geschichtlichen Tendenz der abstrakten Arbeit», en: Schweppenhäuser, G. (ed.), *Krise und Kritik*, Lüneburg, zu Klampen, 1987.
- Bolz, N.W., *Geschichtsphilosophie des Ästhetischen. Hermeneutische Rekonstruktion der Noten zur Literatur Th. W. Adornos*, Hildesheim, Gerstenberg, 1979.
- Bonacker, T., *Die normative Kraft der Kontingenz. Nichtessentialistische Gesellschaftstheorie nach Weber und Adorno*, Frankfurt a.M., Campus Verlag, 2000.
- Bonss, W./Honneth, A. (eds.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.
- Bonss, W., *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.
- , «Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit. Zur Methodologie bei Adorno», en: Friederburg, L./Habermas, J. (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.
- , «Kritische Theorie und empirische Sozialforschung: Anmerkung zu einem Fallbeispiel», en: Fromm, E., *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*, München, Taschenbuch Verlag, 1983.
- Bottomore, T.B., *The Frankfurt School and its critics*, Londres, Routledge, 2002.
- Brändler, W., *Rettung der Hoffungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Braun, C., *Kritische Theorie vs Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos*,

Berlin, de Gryter, 1983.

---, «Zentrale philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Philosophie Theodor W. Adornos», en: Naeher, J., *Die Negative Dialektik Adornos*, Opladen, Leske & Budrich, 1984.

- Bräutigam, B., *Reflexion des Schönen – Schöne Reflexion. Überlegungen zur Prosa ästhetischer Theorie- Hamman, Nietzsche, Adorno*, Bonn, Bouvier, 1975.

- Brick, B. y Postone, M., «Kritischer Pessimismus und die Grenzen des traditionellen Marxismus», en: Bonss, W./Honneth, A. (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.

- Brose, K., *Friedensphilosophie und Friedenserziehung: von Kant bis Adorno*, Essen, Die Blaue Eule, 1996.

- Brose, K., Hütig, A., Immel, O. y Reschke, R. (eds.), *Vernunft der Aufklärung. Aufklärung der Vernunft*, Berlin, Akademie, 2006.

- Brüggemann, U., «Theodor W. Adornos Kritik an der literarischen Theorie und Praxis Berthold Brechts»: *Alternative*, 15, pp. 137-149.

- Brumlik, M., «Verborgene Tradition und messianisches Loht. Arendt, Adorno und ihr Judentum», en: Auer, D., Rensmann, L. y Schulze Wessel, J. (eds.), *Arendt und Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003.

- Brunkhorst, H., *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*, München, Pieper, 1990.

---, *Die Intellektuelle im Land der Mandarine*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987.

---, «Mehr als eine Flaschenpost. Kritische Theorie und Sozialwissenschaften», en: Friederburg L./Habermas, J. (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.

---, «Skepsis und Solidarität. Kritik der instrumentellen Vernunft bei Horkheimer und Adorno», en: Gangl, M./Raulet, G. (eds.), *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Situation zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M., P. Lang, 1998.

---, «Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft»: *Soziale Welt*, 1, (1983), pp. 22-56.

---, «Romantik und Kulturkritik. Zerstörung der dialektischen Vernunft?», *Merkur*, 6, (1985), pp. 484-496.

- Brunner, R., *Die Fragmentierung der Vernunft. Rationalitätskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/New York, Campus, 1994.

- Bubner, R., «Adornos Negative Dialektik», en: Friederburg,L./ Habermas, J. (eds.),

Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.

---, «Was ist Kritische Theorie?», *Philosophisches Rundschau*, 16, (1969), pp. 213-249.

---, «Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos», en: Lindner, B./Lüdke, M., (eds.), *Materialien zur ästhetischen Theorie. Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980.

---, «Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik», *Neue Hefte für Philosophie*, 5, (1973), pp. 38-73.

- Buchholz, R., *Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoss zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne*, Frankfurt a.M., Lang, 1991.

- Buck-Morss, S., *The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, Hassocks, The Harvester Pr., 1977.

- Buhr, M. (ed.), *Der autonome Intellekt. Alfred Sohn-Rethels kritische Liquidierung der materialistischen Dialektik und Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M., Marxistische Blätter, 1976.

- Bulthaupt, P. (ed.), *Materialien zu Benjamins Thesen über den Begriff der Geschichte. Beiträge und Interpretationen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975.

-Bürger, P., «Das Vermittlungsproblem in der Kunstsoziologie Adornos», en: Lindner, B./Lüdke, M., (eds.), *Materialien zur ästhetischen Theorie. Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980.

---, «Über den Umgang mit dem anderen der Vernunft», en: Bohrer, K.H. (ed.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.

- Cabot, M., *Th. W. Adorno y la Modernidad. Una interpretación de la dialéctica negativa de Adorno en las perspectiva de crisis de la modernidad*, Mallorca, Tesis inédita, 1990.

--- (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma, UIB, 2007.

---, «Pensamiento crítico y negativo. Sobre la actualidad de la teoría crítica»: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 1, (2009), pp. 189-194.

---, «De Habermas a Adorno: el sentido de un retroceso»: *Estudios Filosóficos*, 121, (1993), pp. 451-478.

---, «La formación del pensamiento en Theodor W. Adorno», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 50, (1994), pp. 95-111.

- Caspar, N., *Die Philosophie Adornos als Modellfall*, Tübingen, Tesis inédita, 1983.
- Celikates, R., *Kritik als soziale Praxis: gesellschaftliche Selbstverständigung und Kritischer Theorie*, Frankfurt a.M., Campus, 2009.
- Cerutti, F., «Hegel, Lukács und Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis der kritischen Marxismus», en: Negt, O, *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970.
- Claussen, D., *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M., Fischer, 1987.
- , *Theodor W. Adorno: ein letztes Genie*, Frankfurt a.M., Fischer, 2003.
- , «Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos», en: Diner, D. (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a.M., Fischer, 1988.
- , «Das Neue im Alten. Bürgerliche Tradition und kritische Gesellschaftstheorie»: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 1, (1995), pp. 7-23.
- , «Theorie als Praxis? Zur Philosophie und Soziologie Theodor W. Adornos»: *Neue politische Literatur*, 2, (1968), pp. 178-194.
- Cochetti, S., *Mythos und «Dialektik der Aufklärung»*, Königstein, Hain, 1985.
- Cook, D., *Adorno, Habermas and the search for a rational society*, Londres, Routledge, 2004.
- Czuma, H., «Technokratie-Fortschritt-Emanzipation. Die kritische Theorie der Frankfurter Schule»: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 95, (1973), pp. 132-173.
- Duarte, R.A. *Zum Begriff der Naturbeherrschung bei Th. W. Adorno*, Kassel, Tesis inédita, 1989.
- Dahms, H-J., *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994.
- Dallmayr, F., «Phenomenology and Critical Theory: Adorno»: *Cultural Hermeneutics*, 3, (1976), pp. 367-405.
- Dawydow, J.N., *Die sich selbst negierende Dialektik. Kritik der Musiktheorie Theodor Adornos*, Frankfurt a.M., Marxistische Blätter, 1971.
- Decker, P., *Die Methodologie kritischer Sinnsuche. Systembildende Konzeptionen Adornos im Lichte der philosophischen Tradition*, Erlangen, Palm & Enke, 1982.

- Demirovic, A., *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritische Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.

---, *Jenseits der Ästhetik. Zur diskursiven Ordnung der marxistischen Ästhetik*, Frankfurt a.M., Materialis Verlag, 1982.

---, *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, Stuttgart, Metzler, 2003.

---, «El espíritu que quiere volar. Adorno bajo el hechizo», *Indaga. Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanas*, 2, (2004), pp. 91-105.

---, «Libertad y Humanidad», *Indaga. Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanas* 2, (2004), pp. 5, 27.

- Deuser, H., *Dialektische Theologie: Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München, Kaiser, 1980.

- Deutschmann, C., «Naturbeherrschung und Arbeitsgesellschaft», en: Friederburg, L./ Habermas, J. (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.

- Díaz Otero, C., «Dialéctica de la cosificación en Th. Adorno»: *Endoxa*, 11, (1999), pp. 253-269.

---, «La crítica de Adorno a la teoría del objeto en Husserl»: *Ágora*, 12/1, (1993), pp. 137-152.

- Dies, (ed.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947-1987*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987.

- Diner, D. (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a.M., Fischer, 1988.

- Djassem, I., *Der «Productivgehalt kritischer Zerstörerarbeit»: Kulturkritik bei Karl Kraus und Theodor W. Adorno*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.

- Dörr, H., «Thomas Mann und Adorno. Ein Beitrag zur Entstehung des Doktor Fausto»: *Litaraturwissenschaftliches Jahrbuch* 11, (1970), pp. 285-322.

- Dubiel, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978.

---, *Kritische Theorie der Gesellschaft: eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Weiheim-München, Juventa, 1988.

---, «Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos», en: Friederburg, L. y Habermas, J. (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.

---, «Ideologiekritik vs Wissenssoziologie. Die Kritik der Mannheimschen Wissenssoziologie in der Kritischen Theorie»: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 61, (1975), pp. 223-238.

- Düver, L., *Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk*, Bonn, Bouvier, 1978.

- Ebeling, H. (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996.

---, *Selbsterhaltung und Selbstbewusstsein. Zur Analytik von Freiheit und Tod*, Freiburg/ München, Alber, 1979.

- Eichel, C., «Die Kunst der Künste. Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik nach Adorno», en: Hager, F. y Pfütze, H. (eds.), *Das ungehört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg, zu Klampen, 1990.

- Enderwitz, U., «Der Ideologiekritiker Adorno und seine Grenzen», en: Hager, F. y H. Pfütze (eds.), *Das ungehört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg, zu Klampen, 1990.

- Englisch, F., «Adorno und Hegel. Ein Missverständnis über die Sprache», en: Hager, F. y H. Pfütze (eds.), *Das ungehört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg, zu Klampen, 1990.

- Erckenbrecht, U., *Das Geheimnis des Fetichismus, Grundmotive der marxschen Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M., EuropäischeVerlanganstal, 1976.

- Erd, R. (ed.), *Kritische Theorie und Kultur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1989.

---, «Kulturgesellschaft oder Kulturindustrie? Anmerkungen zu einer falsch formulierten Alternative», en: *Kritische Theorie und Kultur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.

- Ette, W., Figal, G., Klein, R. y Peters, G. (eds.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Munich/Freiburg, Karl Alber, 2004.

- Euchner, W./Schmidt, A. (eds.), *Kritik der Politischen Ökonomie heute. 100 Jahre Kapital. Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium*, Frankfurt a.M., Europa Verlag, 1967.

- Faden, G., «Die Fremdheit der Kunst im Bestehenden. Adorno und Heidegger zur Aktualität der Kunst», en: Schröter, H.(ed.), *Parabel. Technik und Kunst Heideggers Adorno*, Münster, Ed. Liberación, 1988.

- Fetscher, I./ Schmidt, A., *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der Warentausch-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt a.M., Verlag Neue Kritik, 2002.

- Fetscher, I., «Die Sprache und das Schweigen der Macht», en: Türcke, C. (ed.), *Perspektiven Kritischer Theorie*, Lüneburg, zu Klampen, 1988.

---, «Zur aktuellen politischen Bedeutung der Frankfurter Schule», en: Honneth, A. y Wellmer, A. (ed.), *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin/New York, de Gruyter, 1986.

- Figal, G., *Th. W. Adorno. Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur. Zur Interpretation der Ästhetischen Theorie im Kontext philosophischer Ästhetik*, Bonn, Bouvier, 1977.

---, «Kunstphilosophie und Gegenwartskritik bei Adorno und Heidegger», en: Schröter, H.(ed.), *Parabel. Technik und Kunst Heideggers Adorno*, Münster, Ed. Liberación, 1988.

---, «Über das Nichtidentische. Zur Dialektik Theodor W. Adornos», en: Ette, W., Figal, G., Klein, R. y Peters, G. (eds.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Munich, Karl Alber, 2004.

- Finger, O., *Der Materialismus der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Marxistische Blätter, 1976.

- Fleischer, H., *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969.

---, «Materialisierter Kritizismus», en: Lutz-Bachmann, M. (ed.), *Kritischer Materialismus*, Munich, Carl Hansen, 1991.

- Fontaine, M., *Der Begriff der künstlerischen Erfahrung bei Theodor W. Adorno*, Frankfurt a.M., Tesis inédita, 1977.

- Fornet-Ponse, R., *Wahrheit und ästhetische Wahrheit. Untersuchungen zu H. G. Gadamer und Theodor W. Adorno*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 2000.

- Forster, R., *W. Benjamin y Th. W. Adorno: el ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

- Fracchia, J.G., *Die marxsche Aufhebung der Philosophie und der philosophische Marxismus. Zur Rekonstruktion der Marxschen Wissenschaftsauffassung und Theorie-Praxis Beziehung aufgrund einer Kritik der Marx Rezeption von G. Lukács, K. Krisch, Th. Adorno und M. Horkheimer*, New York, Lang, 1987.

- Fredel, J., «Kunst als Produktivkraft. Kritik eines Fetischs am Beispiel der *Ästhetische Theorie* Theodor W. Adorno», en: Müller, M. (ed.), *Autonomie der Kunst. Zur Genese und Kritik einer bürgerlichen Kategorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972.

- Friederburg, L/Habermas, J. (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.

- Früchtl, J., *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Würzburg, Königshausen + Neumann, 1986.
- , *Ästhetische Erfahrung und Moralisches Urteil*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996.
- , *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991.
- , «Unparteiische Vernunft und interessenloses Wohlgefallen. Zu Adornos Transformierung des Kantischen Modells»: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41, (1987), pp. 88-98.
- , «Natur als Projektion und Adornos Modell von Wahrheit»: *Philosophisches Jahrbuch*, 96, (1989), pp. 371-381.
- Gamm, G. (ed.), *Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien Kritischer Theorie*, Tübingen, Konkursbuchverlag, 1985.
- Gangl, M./Raulet, G. (eds.), *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Situation zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1998.
- Gangl, M., *Politische Ökonomie und Kritische Theorie. Ein Beitrag zur theoretischen Entwicklung der Frankfurter Schule*, Frankfurt/New York Campus, 1987.
- Garaudy, R., *Die Aktualität des Marxschen Denkens*, Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1969.
- Garbrecht, O., *Rationalitätskritik der Moderne: Adorno und Heidegger*, München, Utz, 2002.
- García Düttmann, A., *Das Gedächtnis des Denkens. Versucht über Heidegger und Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991.
- , *So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos Minima Moralia*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004.
- Geyer, C.F., *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- , *Kritischer Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Freiburg i.B./München, Lang, 1982.
- Gmelin, O.F., «Negative Dialektik. Schaltsystem der Utopie», en: Schöller, W.F. (ed.), *Die neue Linke nach Adorno*, München, Kindler, 1969.
- Goebel, E., «Das Hinzutretende. Ein Kommentar zu den Seiten 226 bis 230 der *Negative Dialektik*», *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. IV, München, text + kritik, pp.

109-116.

- Gómez, V./Welmer, A., *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*, Valencia, Servicio de Publicaciones de Universidad, 1994.

- Gómez, V., *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Madrid, Cátedra, 2008.

---, «La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción»: *Anales del Seminario de metafísica*, 30, (1996), pp. 12-41.

---, «¿Literatura por filosofía? Sobre la epistemología del fragmento en Adorno: *Anales del Seminario de metafísica*, 30, (1996), pp. 219-236.

- Görg, Ch./Roth (eds.), *Kein Staat zu machen. Zur Kritik der Sozialwissenschaften*, Münster, 1998.

---, «Zwischen Tauschgesellschaft und Wertgesetz Adornos Gesellschaftskritik und die heutige Globalisierungsdiskussion», en: Becker, M. y Brakemaier, H. (eds.), *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*, Hamburg, VSA, 2004.

- Görlich, B., «nichts beweisen, sondern nur etwas ändern. Freuds lebenpraktischer Materialismus», en: Lutz-Bachmann, M. (ed.), *Kritischer Materialismus*, München, Carl Hansen Verlag, 1991.

- Grenz, F., *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einer Deutungsprobleme*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.

---, «Adornos Vorschlag zu Theorie und Praxis der Literaturwissenschaften»: *Acta Germanica*, 11, (1979), pp. 191-214.

---, «Die Idee der Naturgeschichte. Zu einem frühen, unbekanntem Text Adornos», en: Hübner/ Menne, A. (eds.), *Natur und Geschichte. X. Kongress für Philosophie. Kiel 8.-19. Oktober 1972*, Hamburg, 1973, pp. 207-216.

---, «Zur architektonischen Stellung der Ästhetik in der Philosophie Adornos», en: Arnold, H. L. (ed.), *Theodor W. Adorno*, München, text+kritik, 1977.

- Grigat, *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption des Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*, Freiburg i.B., C-Ira, 2007.

- Gripp, H., *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*, München, UTB, 1986.

- Grüny, C., «Quälbare Körper, verwesendes Fleisch. Erfahrungen von Materialität bei Adorno», en: Röttgers, K. (ed.), *Diesseits des Subjektprinzips*, Magdeburg, Scriptorum, 2002.

- Gumpfenberg, R., «Negative Freiheit: Retrospektiven zur Dialektik Theodor W. Adornos», en: *Freiheit und Wissenschaftsgeschichte. Analysen zur Philosophie der praktischen und historischen Vernunft*, Freiburg i.B., Rombach, 1974.
- Günther, K., Willeke, C. y Willeke, R., *Die Gewalt der Verneinung. Die Kritische Theorie und ihre Folgen*, Stuttgart, Seewald, 1978.
- Günther, K., «Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriff bei Adorno»: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39, (1985), p. 229-260.
- Guzzoni, U., *Identität oder nicht: zur kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg i.B., Alber, 1981.
- , *Sieben Stücke zu Adorno*, Freiburg, i.B. Alber, 2003.
- , «Denken jenseits des Subjekt-Objekt Verhältnisses. Bemerkungen zu Adorno und Heidegger», en: Schröter, H.(ed.), *Parabel. Technik und Kunst. Heidegger-Adorno*, Münster, Liberación, 1988.
- , «Grauen und Verlockung. Zur Natur im Odysseus-Excurs der Dialektik der Aufklärung», en: Ette, W., Figal, G., Klein,R. y Peters,G (eds.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Munich, Karl Alber, 2004.
- , «Hegel Unwahrheit. Zu Adornos Hegel-Kritik», en: Beyer, W.R. (ed.), *Hegel-Jahrbuch 1975*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1976.
- Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976.
- , *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.
- , *Philosophische-politische Profile*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998.
- Hafner, K., «Dass der Bahn sich löse. Annäherungen an Adornos Marx-Rezeption», en: Behrens, D. (ed.), *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischn Ökonomie. Schriften der Marx-Gesellschaft*, Freiburg, Ca-Ira, 2005, pp. 129-155.
- Hager, F./H. Pfütze (eds.), *Das ungehört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg, zu Klampen, 1990.
- Halfmann, J./T. Rexroth, *Marxismus als Erkenntniskritik. Sohn Rethels Revision der Werttheorie und die produktiven Folgen eines Missverständnisses*, München, Hanser, 1976.
- Hansen, K. (ed.), *Frankfurter Schule und Liberalismus. Beiträge zum Dialog zwischen*

Kritischer Gesellschaftstheorie und politischem Liberalismus, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1981.

- Hansen, O., «Anklage und Kritik. Anmerkungen zu Adornos Begriff der soziologischen Wissenschaft», en: Arnold, H. L. (ed.), *Theodor W. Adorno*, München, text+kritik, 1977.

- Härting, T., «Ideologiekritik und Hermeneutik. Philosophische Stellungnahme zu Theodor W. Adornos *Jargon der Eigentlichkeit*»: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 21, (1967), pp. 282-302.

- Haug, W.F., *Bestimmte Negation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.

- Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, 19 vol., Hamburg, Meiner, 1989 y ss.

- Heider, M., *Geschichte und Erfahrung. Zum Geschichtsbegriff Theodor W. Adornos*, Freiburg i.B., Tesis inédita, 1979.

- Heinz, H.J., *Negative Dialektik und Versöhnung bei Theodor W. Adorno*, *Studien zur Aporie der Kritischen Theorie*, Freiburg i.B., Tesis inédita, 1975.

- Heiseler, J.H. (ed.), *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Frankfurt a.M., Marxistische Blätter, 1974.

- Hentschel, R., *Sache selbst und Nichtdenkungsgeanke. Husserls phänomenologische Region bei Schreber, Adorno und Derrida*, Wien/Berlin, Turia & Kant, 1992.

- Hernández Jorge, M., *La filosofía de Max Horkheimer en los años treinta. Crisis del mundo burgués, ocaso del individuo y estado autoritario*, La Laguna, Tesis inédita, 1997.

- Hesse, H., *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*, Frankfurt a.M., Fischer, 1984.

- Hoefnagels, H., *Frankfurter Soziologie. Einführung in das soziologische Denken der Frankfurter Schule*, Essen, Verlag der Schariothischen Buchhandlung, 1972.

- Holl, G., *Subjekt und Rationalität. Eine Studie zu A.N. Whitehead und Th. W. Adorno*, Frankfurt a.M., 1975.

- Holtkamp, R., *Wissenschaftstheorie zwischen gesellschaftlicher Totalität und positiver Einzelwissenschaft. Theoretische und theoriegeschichtliche Voraussetzungen von Adornos Kritik des Szientismus*, Lollar, Achenbach, 1977.

- Holz, H.H., *Von Kunstwerk zur Ware. Studien zur Funktion des ästhetischen Gegenstands im Spätkapitalismus*, Darmstadt, Luchterhand, 1973.

---, «Das theologische Geheimnis der ästhetischen Theorie Th. W. Adornos»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 9/90, (1990), pp. 866-873.

- Honneth, A., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007.

---, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005.

---, *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

---, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986.

---, «Critical Theory», en: A. Giddens y J.H. Turner, *Social Theory Today*, California, Stanford University Press, 1987, pp. 347-383.

---, «Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel Kritischer Gesellschaftstheorie», en: Bonss, W. y Honneth, A. (eds.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.

- Honneth, A./Menke, C. (eds.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Berlin, Akademie, 2006.

- Honneth, A. y Wellmer, A., *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin/NY, de Gruyter, 1986.

- Honneth, A. y Jaeggi, U. (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorie des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980.

- Horisch, J., «Identitätszwang und Tauschabstraktion»: *Philosophische Rundschau*, 25, (1978), pp. 42-54.

- Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, Schmidt, A. y Schmid-Noerr, G. (eds.), Frankfurt a.M., Fischer, 1985 y ss.

- Horn, K., «Emanzipation aus der Perspektive einer zu entwickelnden Kritischen Theorie des Subjekts», en: Greiffenhagen, M. (ed.), *Emanzipation*, Hamburg, Hoffmann u. Campe, 1973.

- Hrachovec, H., «Was lässt sich von Erlösung denken? Gedanken von und über Theodor W. Adornos Philosophie»: *Philosophisches Jahrbuch*, 83, (1976), pp. 357-370.

- Hühn, L., «Die Wahrheit des Nihilismus. Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der Kritik F. Nietzsches und Theodor W. Adornos», en: Figal, G. (ed.), *Interpretationen der Wahrheit*, Tübingen, Attempto-Verlag, 2002.

- Huss, H./Schröder, A. (eds.), *Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1965.

- Jablinsky, M., *Theodor W. Adorno. Kritische Theorie als Literatur- und Kunstkritik*, Bonn, Bouvier, 1976.
- Jaeggi, U./Honneth, A. (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977.
- Jäger, L., *Adorno. Eine politische Biographie*, München, Deutsche Verlag-Anstalt, 2003.
- Jaitner, A., *Zwischen Metaphysik und Empirie. Zu Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Marquard*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1999.
- Jakubowski, F., *Der ideologische Überbau in der materialistischen Geschichtsauffassung*, Frankfurt a.M., Verlag Neue Kritik, 1968.
- Jameson F., *Spätmarxismus. Adorno oder die Beharrlichkeit der Dialektik*, Hamburg-Berlin, Argument, 1991.
- Jansohn, H., «Zur Kritik der unkritischen Kritik. Ein Vergleich zwischen T.W. Adorno und K.R. Popper»: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29, (1975), pp. 544-561.
- Janssen, B., *Befreiendes Denken. Ideologiekritischer Unterricht nach Bahro und Adorno*, Köhl/Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1979.
- Jarque, V., «La belleza es triste. Sobre el concepto de belleza en la *Teoría Estética* de T.W. Adorno»: *Quaderns de filosofia i ciència*, 15/16, (1989), pp. 427-434.
- Jay, M., *Adorno*, Cambridge, Harvard Univ. Pr., 1984.
- , *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*, Frankfurt a.M., Fischer, 1985.
- , *Marxism and totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, Cambridge, Polity Press, 1984.
- , «Positive und negative Totalität», en: Bonss, W. y Honneth, A. (eds.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.
- Johannes, R., «Das ausgesparte Zentrum. Adornos Verhältnis zur Ökonomie», en: Schweppenhäuser, G. (ed.), *Soziologie im Spätkapitalismus: zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1995.
- Jopke, W., «Grundlage der Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie Adornos und Horkheimers», en: Heiseler, J.H. (ed.), *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*.

Frankfurt a.M., Marxistische Blätter, 1974.

- Kager, R., *Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*, Frankfurt a.M., Campus, 1976.

- Kaiser, G., *Benjamin, Adorno. Zwei Studien*, Frankfurt a.M., Athenäum, 1974.

- Kalkowsky, P., *Adornos Erfahrung. Zur Kritik der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Lang, 1988.

- Kamper, D. (ed.), *Abstraktion und Geschichte. Rekonstruktionen des Zivilisationsprozesses*, München/Wien, Hanser, 1975.

- Kappner, H.D., *Die Bildungstheorie Adornos als Theorie der Erfahrung von Kultur und Kunst*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984.

---, «Adornos Reflexionen über den Zerfall des bürgerlichen Individuums», en: Arnold, H.L. (ed.), *Theodor W. Adorno*, München, text+kritik, 1983.

- Keller, B., *Kritik, Utopie und Nichtidentität. Adornos Kritik der identitätslogischen Vernunft im Spannungsfeld von philosophischem Begriff, gesellschaftstheoretischer Analyse und ästhetischer Erfahrung*, Zürich, Tesis inédita, 1999.

- Kimmerle, G., *Verwerfungen. Vergleichende Studien zu Adorno und Habermas*, Tübingen, Konkursbuchverlag, 1970.

- Kipfer, D., *Individualität nach Adorno*, Tübingen, Francke, 1998.

- Kirchhoff, C. (ed.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*, Freiburg i.B., Ca-ira, 2004.

- Kliche, D., «Kunst gegen Verdinglichung. Berührungspunkte im Gegensatz von Adorno und Lukács», en: Lindner, B./Lüdke, M., (eds.), *Materialen zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980.

- Knapp, M., *Wahr ist nur, was nicht in diese Welt passt. Ein Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno*, Würzburg, Echter, 1983.

- Knoll, H./Ritsert, J., *Das Prinzip der Dialektik. Studien über strikte Antinomie und Kritische Theorie*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2006.

- Knoll, H., *Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie*, München, Wilhelm Fink, 2002.

---, *Dialektik von Theorie und Praxis bei Theodor W. Adorno*, Marburg, Tectum, 2009.

- Koch, T., Kodalle, K.M. y Schweppenhäuser, H.(eds.), *Negative Dialektik und die Idee*

der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno, Stuttgart, Kohlhammer, 1973.

- Kohler, G., y Müller Dohm, S. (eds.), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Göttingen, Velbrück Wissenschaft, 2008.

- Kohler, H.G., *Th. W. Adornos Konstruktion einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Berlin, Tesis inédita, 1974.

- Kohlmann, U., *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*, Lüneburg, zu Klampen, 1997.

- Kolakowski, L., *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung-Entwicklung-Zerfall*, München, Piper, 1979.

- Korsch, K., *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanst., 1966.

- Kracauer, S., *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992.

-. Krahl, H-J., *Der politische Widerspruch in der kritischen Theorie Adornos. Konstitution und Klassenkampf*. Frankfurt a.M., Neue Kritik, 1971.

- Kramer, S. (ed.), *Bild-Sprache-Kultur: ästhetische Perspektiven kritischer Theorie*, Würzburg. Königshausen und Neumann, 2009.

- Kroth, J., *Die Grenzen der Vernunft. Zum einem Kapitel Negativer Theologie nach Theodor W. Adorno*, Norderstedt, Books on Demand, 2011.

- Krückeberg, E., *Der Begriff des Erzählens im 20. Jahrhundert. Zu den Theorien Benjamins, Adornos und Lukács*, Bonn, Bouvier, 1981.

- Krusekamp, H., *Archäologen der Moderne. Zum Verhältnis von Mythos und Rationalität in der Kritischen Theorie*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992.

- Kühn, H., «Hans Sachs und die insgeheim gesellschaftliche Phantasmagorie. Zur Kritik einer Idee von Theodor W. Adorno», en: Dahlhaus, C. (ed.), *Richard Wagner. Werk und Wirkung*, Regensbruch, Bosse, 1971.

- Kunneman, H./De Vries, H. (eds.), *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a.M., Campus, 1989.

- Kunstmann, W. (ed.), *Kritische Theorie zwischen Theologie und Evolutionstheorie. Beiträge zur Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule*, München, Fink, 1981.

- La Fontaine, M., *Der Begriff der künstlerischen Erfahrung bei Theodor W. Adorno*, Frankfurt a.M., Tesis inédita, 1977.

- Lamo de Espinosa, E., *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Alianza, 1981.
- Lang, P.C., *Hermeneutik-Ideologiekritik-Ästhetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik*, Königstein, Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, 1981.
- Lange, E.M., «Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetichismus bei Marx»: *Neue Hefte für Philosophie*, 13, (1978), pp. 1-46.
- Lange, F.A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Leipzig, Reclam, 1926.
- Leske, M., «Totalitätskonzept von Th. W. Adorno. Seine philosophische Grundlegung und gesellschaftstheoretische Anwendung»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 28/9, (1980), pp. 1090-1102.
- Liebrucks, B., «Reflexionen über den Satz Hegels Das Wahre ist das Ganze», en: Horkheimer, M., *Zeugnisse: Theodor Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1963.
- Lindner, B., «Herrschaft als Trauma, Adornos Gesellschaftstheorie zwischen Marx und Benjamin», en: Arnold, H. L. (ed.), *Theodor W. Adorno*, München, text+kritik, 1977.
- Lindner, B. y Lüdke, M. (eds.), *Materialien zur ästhetischen Theorie. Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980.
- Link, T., *Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Köln/Wien, Böhlau, 1986.
- Lippe, R., *Naturbeherrschung am Menschen*, Frankfurt a.M., Syndikat, 1974.
- , «Die Frankfurter Studentenbewegung und das Ende Adornos – Ein Zeitzeugnis», en: Kraushaar, W. (ed.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 - 1995*, Hamburg, Rogner & Bernhard, 1998.
- Löbig, M./Schweppenhäuser, G. (eds.), *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg, zu Klampen, 1984.
- López Álvarez, P., *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Lothar, E., «Zum Begriff des Transzendentalen. Eine kritische Studie zu Th. W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie»: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, (1959), pp. 351-357.

- Löwenthal, L., «Theodor W. Adorno. An Intellektual Memoir»: *Humanities in Society*, 2/4 (1979), pp. 387-399.
- Lüdke, W.M., *Anmerkungen zu einer Logik der Zerfalls. Adorno-Beckett*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981.
- Ludz, P.C., *Der Ideologiebegriff des jungen Marx und seine Fortentwicklung im Denken von G. Lukács und K. Mannheim*, Berlin, Tesis inédita, 1955.
- Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, en: *Werke*, vol. 2, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1968.
 - , *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1965.
- Lutz-Bachmann, M. (ed.), *Kritischer Materialismus*, München, Carl Hansen, 1991.
 - , *Kritische Theorie und Religion*, Würzburg, Echter, 1997.
 - , «Materialismus und Theologie im Spätwerk Marx Horkheimers», en: Türcke, C. (ed.), *Perspektiven Kritischer Theorie*, Lüneburg, zu Klampen, 1988.
 - , «Negative Dialektik und Metaphysik. Theodor W. Adornos Interpretation der Tradition metaphysischen Denken», en: Coreth, E.(ed.), *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*, Düsseldorf, Patmos, 1989.
- Marcuse, H., *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, en: *Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.
 - , *Triebstruktur und Gesellschaft*, en: *Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.
- Marquard, O., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.
- Marramo, G., «Zum Verhältnis von Politischer Ökonomie und Kritischer Theorie»: *Ästhetik und Kommunikation*, 4/11, (1973), pp. 79-
- Marx, K. y Engels, F., *Werke*, Berlin, Dietz, 1956 y ss.
- Marzán Trujillo, C., *La concepción del lenguaje en W. Benjamin y Th. W. Adorno. Crítica a la comunicación y utopía del nombre*, La Laguna, Tesis inédita, 1996.
 - , «La necesidad de fundar la tradición. Sobre el concepto de historia de Walter Benjamin»: *Laguna, revista de filosofía*, 3, (1996), pp. 47-56.
- Marzán Trujillo, C. y Hernández, M., «Teoría sin praxis. Las razones del pensamiento. (Introducción a un texto de Adorno)»: *Laguna, revista de filosofía*, 1, (1992), pp. 91-94.

- Massing, O., *Adorno und die Folgen. Über das hermetische Prinzip der Kritische Theorie*, Neuwied/Berlín, Lucherhand, 1970.
- Mate, R., *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Riopiedras, 2002.
- Matern, R., *Über Sprachgeschichte und die Kabbala bei Horkheimer und Adorno*, Duisburg, Autoren-Verlag, 1996.
- Mayer, M., «Selbsterhaltung. Zur Metakritik einer kritischen Theorie der Geschichte» en: Schröter, H.(ed.), *Parabel. Technik und Kunst. Heidegger-Adorno*, Münster, Liberación, 1988.
- Menke, C., *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2008.
- Menke, C. y Seel, M. (eds.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993.
- Merker, B., «Wozu noch Adorno?»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3, (1999), pp. 489-504.
- Mesa Moreno, C., *La emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- , «Mediación e intercambio. Sobre la relación entre crítica al conocimiento, filosofía de la historia y crítica social en Adorno»: *Anales del Seminario de Metafísica*, 30, (1996), pp. 205-218.
- , «Identidad, pecado original de todo pensamiento. Sobre la antinomia de teoría y crítica en el pensamiento de Adorno y Horkheimer», *Laguna, Revista de filosofía* 1, (1992), pp. 73-90.
- Migdal, U., *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung*, Frankfurt/New York, Campus, 1981.
- Mirbach, T., *Kritik der Herrschaft. Zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflektion in der gesellschaftstheorie Adornos*, Frankfurt a.M., Campus, 1979.
- Mittelstrass, J. (ed.), *Methodologische Probleme einer normativ kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975.
- Möller, H-M., *Adorno, Proust, Beckett. Zur Aktualisierung einer alternden Theorie*, Frankfurt a.M., Haag+Herchen, 1981.
- Mörchen, H., *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Kett-Cotta, 1981.

---, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980.

- Müller, K., «Die verspätete Aufklärung. Wiener Kreis und kritische Theorie in der Epoche des Faschismus», en: Dahms, H.J. (ed.), *Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung. Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises*, Berlin/New York, de Gruyter, 1985.

- Müller, S. (ed.), *Probleme der Dialektik heute*, Wiesbaden, VS, 2009.

---, «Dialektik und Methode. Ein kleiner Blick auf eine grosse Diskussion», en: Freikamp, U. (ed.), *Kritik mit Methode? Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik*, Berlin, Dietz, 2008, pp. 287-298.

- Müller, U., *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Frankfurt a.M., Athenäum, 1988.

---, *Theodor W. Adornos Negative Dialektik*, Darmstadt, WBG, 2006.

- Müller-Doohm, S., *Im Niemandsland. Eine intellektuelle Biographie von T. W. Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

- Müller-Doohm, S., *Adorno: eine Biographie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003.

---, *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*, Frankfurt a.M./NY, de Gruyter, 1996.

--- (ed.), *Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007.

---, «Denken im Niemandsland. Adornos bürgerliche Antibürgerlichkeit»: *Leviathan*, 3, (1997), pp. 381-395.

- Münz-Koenen, I., *Konstruktion des Nirgendwo: Die Diskursivität des Utopischen bei Bloch, Adorno und Habermas*, Berlin, Akademische Verlag, 1997.

- Münzber, O., *Rezeptivität und Spontaneität. Die Frage nach dem ästhetischen Subjekt oder soziologische und politische Implikationen des Verhältnisses Kunstwerk-Rezipient in den ästhetischen Theorien Kants, Schillers, Hegels, Benjamins, Brechts, Heideggers, Sartres und Adornos*, Frankfurt a.M., Akademische Verlagsgesellschaft, 1974.

- Muñoz, J., «Mensaje en la botella (sobre la estética de la negatividad en Theodor W. Adorno)»: *Revista de Occidente*, 40, (1985).

- Naehrer, J., *Die Negative Dialektik Adornos. Einführung-Dialog*, Stuttgart, Leske + Budrich, 1982.

- Narski, I., *Die Anmassung der negativen Philosophie Th. W. Adornos*, Frankfurt a.M., Marxistische Blätter, 1975.
- Navigante, A., *Der (Nicht-) Ort des Nichtidentischen in der Philosophie Theodor W. Adornos. Zu einer neuen Semantik des Subjektbegriffs*, Würzburg, Ergon Verlag, 2009.
- , «Natur und Kunst bei Adorno: Zur Geschichtlichkeit des Naturschönen»: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 8, (2009), pp. 253-267.
- , «Exigencia histórica y dignidad ontológica. La crítica de Adorno a la historicidad heideggeriana en *La idea de historia natural*»: *Herramienta, Coloquio internacional Teoría Crítica y marxismo occidental*, 2003.
- Nho, S., *Die Selbstkritik und Rettung de Aufklärung. Untersuchungen zum Begriff der Aufklärung in der Dialektik der Aufklärung von Adorno und Horkheimer*, Frankfurt a.M., Lang, 2000.
- Nho, M.W., *Die Schönberg-Deutung und die Dialektik der Aufklärung*, Berlin, Tesis inédita, 2001.
- Nolte, E., *Selbstentfremdung und Dialektik im deutschen Idealismus und bei Marx*, Freiburg i. B., Tesis inédita, 1952.
- Oehler, D., «Charisma des Nicht-Identischen, Ohnmacht des Aparten. Adorno und Benjamin als Literaturkritiker: am Beispiel Proust», en: Arnold, H. L. (ed.), *Theodor W. Adorno*, München, text+kritik, 1977
- Paetzel, U., *Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas. Perspektiven kritischer Theorie*. Wiesbaden., Deutscher UniversitätVerlag, 2001.
- Petazzi, C., *Wiesengrund Adorno. Linee de origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Florencia, La nuova Italia, 1979.
- Picardi, E., «Ist der Kritischer Weg noch offen?»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3, (1999), pp. 511-523.
- Plessner, H., «Adornos Negative Dialektik. Ihr Theme mit Variationen»: *Kant-Studien*, 4, (1970), pp. 507-519.
- Pollock, F., *Stadien des Kapitalismus*, München, Beck, 1975.
- Pongratz, L., «Zur Aporetik des Erfahrungsbegriffs bei Th. W. Adorno»: *Philosophisches Jahrbuch*, 93, (1986), pp. 135-142.
- Poos, M.A., *Die Nichtrepräsentierbarkeit des ganz Anderen. Studien zu Adorno, Benjamin, Büchner, Goethe, Thomas Mann, de Sade*, Frankfurt a.M./New York/Paris, Peter Lang, 1989.

- Powell, L., «Kritik des Technokratisch-Erhabenen. Prolegomena zu Adornos Naturbegriff», en: Ette, W./Figal, G./Klein, R./Peters, G. (eds.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Munich, Verlag Karl Alber Freiburg, 2004.
- Prokop, D., *Mit Adorno gegen Adorno. Negative Dialektik der Kulturindustrie*, Hamburg. VSA-Verlag 2003.
- Puder, M., «Adornos Philosophie und die gegenwärtige Erfahrung»: *Neue deutsche Hefte*, 23/1, (1976), pp. 3-21.
- Rademacher, C., *Nach dem versäumten Augenblick. Zur Konstruktion des Utopischen in Adornos essayistischer Sozialphilosophie*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1997.
- Rath, N., *Adornos kritische Theorie. Vermittlungen und Vermittlungsschwierigkeiten*, Paderborn/München/Wien/Zürich, Schöningh, 1982.
- , *Negative Glück und seine Gegenbilder bei Adorno*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.
- Raulet, G., «Allegorisierte Natur. Zur heutigen Problematik des Stoffwechsels von Mensch und Natur», en: Lutz-Bachmann, M. (ed.), *Kritischer Materialismus*, München, Carl Hansen, 1991.
- Reichel, P., *Verabsolutierte Negation. Zu Adornos Theorie von den Triebkräften der gesellschaftlichen Entwirkung*, Frankfurt a.M., Marxistische Blätter, 1972.
- Reichelt, H., *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburg, VSA, 2008.
- Reijen, W.V., *Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie*, Königstein, Athenäum, 1986.
- Reijen, W.V./ Schmid Noerr, G. (eds.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987*, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1987.
- , «Der Streit um die materialistische Dialektik zwischen Th. W. Adorno und W. Benjamin» en: Lutz-Bachmann, M. (ed.), *Kritischer Materialismus*, Munich, Carl Hansen, 1991.
- Rensmann, L., *Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität*, Berlin/Hamburg, Argument, 1998.
- Rentsch, T., «Vermittlung als permanente Negativität. Der Wahrheitsanspruch der Negativen Dialektik auf der Folie von Adornos Hegelkritik», en: Menke, C. y Seel, M. (eds.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993.
- Ricard, M.A., *Die Transformation der Dialektik in den Chiasmus bei Adorno*,

Tübingen, Tesis inédita, 1993.

- Ries, W., «Die Rettung des Hoffnungslosen. Zur *Theologica Occulta* in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos»: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30, (1976), pp. 69-81.

- Ritser, J., «Das Nichtidentische bei Adorno-Substanz-oder Problembegriff?»: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 4, (1997), pp. 29-53.

- Rittner, V., «Horkheimer/Adorno: Die Dialektik der Aufklärung. Die unterirdische Geschichte des Abendlandes und das Verhältnis von Körper, Herrschaft und Zivilisation» en: Kamper, D. (ed.), *Abstraktion und Geschichte. Rekonstruktionen des Zivilisationsprozesses*, München/Wien, Hanser, 1975.

- Rose, G., *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London, Macmillan Press, 1978.

- Sabine, W., «Kritische und ideologische Momente der Parataxis: eine Lektüre von Adorno, Heidegger und Hölderlin»: *Modern Language Notes*, 102/3, (1982), pp. 627-647.

- Sarcevic, A., «Th. W. Adorno. Die Unwahrheit der modernen Gesellschaft zwischen Revolution und Kritik»: *Praxis*, 12, (1970), pp. 184-214.

- Schiller, H-E., *An unsichtbarer Kette. Stationen Kritischer Theorie*, Lünburg, zu Klampen, 1993.

- Schlüter, C., *Adornos Kritik der apologestichen Vernunft*, Würzburg, Tesis inédita, 1987.

- Schmid Noerr, G., *Das Eingedenke der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1990.

---, *Gesten aus Begriffen: Konstellationen der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Fischer, 1997.

---, «Für einen kritischen Materialismus der Praxis», en: Lutz-Bachmann, M. (ed.), *Kritischer Materialismus*, München, Carl Hansen, 1991.

- Schmidt, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*, Frankfurt a.M., Europ. Verlags-Anst., 1962.

---, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, München, Hanser, 1973.

--- (ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969.

---, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München, Hanser, 1976.

---, «Ein Philosoph des realen Humanismus»: *Neue Rundschau* 80/4, (1969), p. 654-673.

---, «Adorno-Spätwerk: Übergang zum Materialismus als Rettung des Nichtidentischen», en: Fetscher, I./Schmidt, A. (eds.), *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der Warentausch-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt a.M., Neue Kritik, 2002.

---, «Begriff des Materialismus bei Adorno», en: Friederburg y Habermas, J. (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.

- Schmidt, F., W., «Hegel in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule», en: Negt, O. (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970.

- Schmucker, J.F., *Adorno. Logik der Zerfalls*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977.

- Schnädelbach, H., «Dialektik als Vernunftskritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», en: Friederburg, L./Habermas, J. (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.

---, «Die Aktualität der *Dialektik der Aufklärung*», en: Kunneman, H./De Vries, H. (eds.), *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a.M., Campus, 1989.

---, «Adorno und die Geschichte», en: *Analytische und postanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004.

- Schröder, T., «Eschatologie und Parataxis. Adornos naturgeschichtliches Motiv», *Frankfurter Adorno Blätter*, IV, München, text+kritik, 1992.

- Schumacher, J.H., *Adornos Bestimmung der Kontamination von Negativität und Möglichkeit der Utopie. Textstudie zum Dekmodell Freiheit der Negativen Dialektik*, Osnabrück, Tesis inédita, 1987.

- Schurz, R., *Ethik nach Adorno*, Frankfurt a.M., Stroemfeld, 1985.

- Schwarz, U., *Rettende Kritik und antizipierte Utopie. Zum geschichtliche Gehalt ästhetischer Erfahrung in den Theorien von J. Mukarovsky, W. Benjamin und Th. W. Adorno*, München, Fink, 1981.

- Schweppenhäuser, G., *Kritische Theorie*, Stuttgart, Reclam, 2010.

---, *Theodor W. Adorno. Zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1996.

---, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg, Argument, 1993.

---, *Elemente einer negativen Moralphilosophie bei Theodor W. Adorno*, Hamburg, Tesis inédita, 1992.

--- (ed.), *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie bei T. W. Adorno*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

--- (ed.), *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*, Lüneburg, zu Klampen, 1987.

- Schweppenhäuser, G./ Wischke, M., *Impuls und Negativität: Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Hamburg, Argument Verlag, 1995.

- Schweppenhäuser, H., *Tractanda. Beiträge zur Kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972.

---, «Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation»: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 57, (1971), pp. 91-115.

---, «Aspekte eines aufgeklärten Kunstbegriffs», *Frankfurter Adorno Blätter*, II, München, text+kritik, 2002.

---, «Spekulative und negative Dialektik» en: Negt, O. (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970.

---, «Unbeirrtes Denken», en: Früchtel, J./Calloni, M. (eds.), *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991.

---, «Zur Dialektik der Subjektivität bei Adorno»: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 4, (1997), pp. 5-29.

--- (ed.), *Theodor W. Adornos zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971.

- Seel, M., *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004.

- Seidl, T., «Materialistische Geschichtstheorie – ein Problemaufriss», en: Behrens, D. (ed.), *Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität. Schriften der Marx-Gesellschaft*, Freiburg i.B., Ca-Ira, 1999.

- Sevilla, S., *Crítica, historia y política*, Madrid, Cátedra, 2000.

---, *El compromiso ontológico de la Teoría Crítica. Marx y la lógica de la emancipación*, Valencia, Episteme, 1996.

---, «Hermenéutica materialista»: *Quaderns de filosofia i ciència* 35, (2005), pp. 79-91.

---, «Teoría crítica y racionalidad»: *Logos, anales del seminario de Metafísica*, 30,

(1996), pp. 43-60.

---, «La transformación materialista de la filosofía trascendental», *Daimón. Revista de filosofía*, 1, (1989), pp. 159-175.

- Slater, P., *Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977.

- Sohn-Rethel, A., *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, Berlin, Wagenbach, 1990.

---, *Geistige und körperliche Arbeit: zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1989

---, *Materialistische Erkenntniskritik und Vergesellschaftung der Arbeit*, Berlin, Merve, 1971

---, *Warenform und Denkform*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978.

- Söllner, A., *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.

---, «Geschichte und Herrschaft. Eine kritische Studie zum Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaft in der Kritischen Theorie»: *Philosophische Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 83, (1976), pp. 333-356.

- Sommer, M., *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977.

- Sonnemann, U., «Die verwaltete Welt und das Unverfügbare», en: Hager, F. y Pfütze, H. (eds.), *Das ungehört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg, zu Klampen, 1990.

- Specht, S., *Erinnerung als Veränderung. Über den Zusammenhang und Politik bei Th. W. Adorno*, Mittenwald, Mäander Kunstverlag, 1981.

- Stahl, J., *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1991.

- Steinacker, P., «Verborgeneheit als theologisches Motiv der Ästhetik»: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 23, (1981), pp. 254-271.

- Steinert, H., *Adorno in Wien. Über die Un-Möglichkeit von Kunst, Kultur und Befreiung*, Wien, Verlag für Gesellschaftskritik, 1989.

- Steinvorth, U., «Wertfreiheit der Wissenschaften bei Marx, Weber und Adorno. Ein Nachtrag zum Methodenstreit zwischen Kritischer Theorie und Kritischem Rationalismus»: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 9/2, (1978), pp. 293-306.

- Stresius, L., *Theodor W. Adornos negative Dialektik. Eine kritische Rekonstruktion.* Frankfurt a.M., Peter Lang, 1982.
- Sünner, R., *Ästhetische Szientismuskritik. Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und Adorno,* Frankfurt a.M., Peter Lang, 1986.
- Sziborsky, L., *Die Rettung der Hoffnungslosen. Untersuchungen zur Ästhetik und Musikphilosophie T. W. Adornos,* Würzburg, Königshausen und Neumann, 1994.
- Sziborsky, L., «Agnostizismus. Ein Konstituens der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos», en: Schlette, H.R. (ed.), *Der moderne Agnostizismus,* Düsseldorf, Patmos, 1979 .
- Tafalla, M., *Theodor Adorno: una filosofía de la memoria,* Barcelona, Herder, 2003.
- , «Metafísica negativa para una razón mimética»: *Taula, Quaderns de pensament,* 33-34 (2000), 113-120.
- , «Una metafísica materialista para una norma universal negativa»: *Laguna, revista de Filosofía,* 9, (2001), pp. 61-74.
- Tatsumura, A., *Musik zwischen Naturbeherrschung und Naturideologie Theodor W. Adornos Theorie und die heutige musikalische Situation,* Berlin, Tesis inédita, 1987.
- Therborn, G., «Critical Theory and the Legacy of Twentieth-Century Marxism», en: Bryan S. (ed.): *The Blackwell Companion to Social Theory,* Oxford, Blackwell, 1996.
- Theunissen, M., *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie,* Berlin, de Gruyter, 1969.
- , «Negativität bei Adorno», en: Friederburg L./Habermas, J. (eds.), *Adorno-Konferenz 1983,* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.
- Thies, C., *Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen,* Hamburg, Rowohlt, 1997.
- Thun, R., «Ton bei Adorno. Ein musikhermeneutisches Programm?»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 6, (2009), pp. 933-953.
- Thyen, A., *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno,* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.
- , «Metaphysikkritik und Ethik bei Theodor W. Adorno und Emmanuel Levinas», en: Schweppenhäuser, G./Wischke, M., *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno,* Hamburg, Argument, 1995.
- Tichy, M., *Theodor W. Adorno. Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie,* Bonn, Bouvier, 1977.

- Tiedemann, R., *Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie*, München, text+kritik, 2009.

---, *Niemandsland. Studien mit und über Theodor W. Adorno*, München, text+kritik, 2007.

---, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.

---, «Gegenwärtige Vorwelt. Zu Adornos Begriff des Mythischen» en: *Frankfurter Adorno Blätter* V, München, text+kritik, 1992.

---, «Begriff, Bild, Name. Über Adornos Utopie der Erkenntnis», en: Löbig, M. y Schweppenhäuser, G. (eds.), *Hamburger Adorno-Symposium*, Lüneburg, zu Klampen, 1984.

- Tietz, U., *Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Synthesis und die Kopula*, Wien, Passagen, 2003.

- Többicke, C., *Negative Dialektik und Kritische Ontologie. Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992.

- Tomberg, F., «Utopie und Negation. Zum ontologischen Hintergrund der Kunsttheorie Th. W. Adornos»: *Das Argument*, 5/26, (1963), pp. 36-48.

- Tong, G., *Dialektik der Freiheit als Negation bei T. W. Adorno. Zur Freiheitskonzeption der negativen Dialektik*, Münster, Lit, 1995.

- Türcke, C. y Bolte, G., *Einführung in die kritische Theorie*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1994.

- Türcke, C. (ed.), *Perspektiven Kritischer Theorie*, Lüneburg, zu Klampen, 1988.

---, «Praxis und Praxisverweigerung nach Adorno», en: Hager, F. y H. Pfütze (eds.), *Das ungehört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg, zu Klampen, 1990.

---, «Adornos inverse Theologie», en: Ette, W., Figal, G., Klein, R. y Peters, G. (eds.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, München, Karl Alber, 2004.

---, «Horkheimer, Adorno und die Destruktivität des 20. Jahrhunderts»: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 1, (1995), pp. 43-57.

- Vidal Mayor, V., «Begriff der Aufklärung als Naturgeschichte» en: Broese, K., Hütig, A., Immel, O. y Reschke, R. (eds.), *Vernunft der Aufklärung. Aufklärung der Vernunft*, Berlin, Akademie, 2006.

- Vilar, G., «Composición: Adorno y el lenguaje de la filosofía», *Isegoría*, 11, (1995), pp.

195-203.

- Voigts, H., *Entkorkte Flaschenpost: H. Marcuse, Th.W. Adorno und der Streit um die neue Linke*, Berlin, Münster, 2010.

- Vries, H., *Theologie im Pianissimo. Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas*, Kampen, Kok, 1989.

- Walter-Busch, E., *Geschichte der Frankfurter Schule: Kritische Theorie und Politik*, Münster/Paderborn, Fink, 2010.

- Weigelt, M., *Adorno. Denken zwischen Natur und Utopie*, Aachen, Shaker, 1999.

- Weisshaupt, K., «Adornos Modellanalyse als Idee einer Systematik Negativer Dialektik», en: Henrich, D. (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich? Stuttgarter Hegel-Kongress 1975*, Bonn, Bouvier, 1977.

- Wellmer, A., *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.

---, «Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität» en: Friedeburg L./Habermas, J. (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.

- Wesche, T., «Lebendig sind Kunstwerke als sprechende. Ästhetik als Philosophie der Sprache» en: Ette, W., Figal, G., Klein, R. y Peters, G. (eds.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Munich, Karl Alber, 2004.

- Weyand, J., *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg, zu Klampen, 2001.

---, «Das paradoxe Verhältnis der frühen Kritischen Theorie zur Moralphilosophie», en: Behrens, D. (ed.), *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischn Ökonomie. Schriften der Marx-Gesellschaft*, Freiburg, Ca-Ira, 2005.

- Whitebook, J., «The marriage of Marx and Freud: Critical Theorie and psychoanalysis», en: Rusch, F. (ed.), *The Cambridge Companion on Critical Theory*, Cambridge, University Press, 2004.

---, «Von Schönberg bis Odysseus: Ästhetische, psychische und soziales Synthesis bei Adorno und Wellmer» en: Menke, C./Seel, M. (eds.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993.

---, «Vom Faschismus zum Fundamentalismus. Kritische Theorie und Psychoanalyse heute», en: Forst, R., Hartmann, M., Jaeggi, R. y Saar, M. (eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009.

- Wiggershaus, R., *Theodor W. Adorno*, München, Beck, 1987.

---, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München, Hanser, 1986.

---, «Antagonische Gesellschaft und Naturverhältnis. Zur Rolle der Natur in Horkheimers und Adornos Gesellschaftskritik»: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 3, (1996), pp. 5-27.

- Wilczek, G., *Materialismus und Idealismus im 20. Jahrhundert*, Eichstätt, Bröner & Daentler, 1990.

- Wilke, S., *Zur Dialektik von Exposition und Darstellung. Ansätze zu einer Kritik der Arbeiten Martin Heideggers, Theodor W. Adornos und Jacques Derridas*, New York/Berne/Frankfurt, Lang, 1988.

- Wilkens, L., «Musikalische Momente in der Philosophie Adornos» en: Hager, F. y H. Pfütz (eds.), *Das ungehört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg, zu Klampen, 1990.

- Winter, R. (ed.), *Kritische Theorie heute*, Bielefeld, Transcript, 2007.

- Wischke, M., *Kritik der Ethik des Gehorsams: Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno*, Frankfurt, Peter Lang, 1993.

---, «Eine negative gewendete Ethik des richtigen Lebens?», en: Schweppenhäuser, G./Wischke, M., *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Hamburg, Argument, 1995.

- Witschel, G., *Die Wertvorstellung der Kritischen Theorie*, Bonn, Bouvier, 1975.

- Wohlfarth, I., «Adornos Pathos – am Beispiel der Minima Moralia», en: Honneth, A. y Wellmer, A. (eds.), *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1986.

- Wohlrapp, H., «Materialistische Erkenntnistheorie? Kritik an Alfred Sohn-Rethel Ableitung des abstrakten Denkens und Erörterung einiger grundlegender Gesichtspunkte für eine mögliche materialistische Erkenntnistheorie», en: Mittelstrass, J. (ed.), *Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975.

- Wolf, D., «Zur Konfusion des Wertbegriffs. Kritische Theorie und Kritik der politischen Ökonomie», *Wissenschaftliche Mitteilungen* 3, Hamburg, 2004.

- Würger, W., *Kritische Theorie und Weltveränderung*, Giessen, Focus, 1987.

- Würger-Donitza, W., *Rationalitätsmodelle und ihr Zusammenhang mit Leben und Tod: Adornos Grundlegung einer sympathischen Vernunft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.

- Wussow, P., *Logik der Deutung: Adorno und die Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.
- Wüsthube, A., «Wie hermeneutisch ist die Kritische Theorie? Plädoyer für eine rationalitätstheoretische Interpretation», en: Lutz-Bachmann, M. (ed.), *Kritischer Materialismus*, München, Carl Hansen, 1991.
- Zamora, J.A., *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004.
- , *Krise-Kritik-Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*, Münster, Lit, 1994.
- , «Th. W. Adorno y la praxis necesaria. Prolegómenos a una propuesta ética negativa»: *Enrahonar*, 28, (1997), pp. 23-28.
- , «El joven Th. W. Adorno y la crítica immanente del idealismo», *Azafra, revista de filosofía*, 11, (2009), pp. 45-72.
- Zein, H., *Entfremdung als Form der Vergesellschaftung. Zur Kritik abstrakter Praxis*, Berlin, Pro Business, 2006.
- Zenck, M., *Kunst als begriffslose Erkenntnis. Zum Kunstbegriff der ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos*, München, Fink, 1977.
- Ziermann, C., «Dialektik und Metaphysik bei Marx und Adorno» en: Ette, W., Figal, G., Klein, R. y Peters, G. (eds.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Munich, Verlag Karl Alber Freiburg, 2004.
- Zimmermann, J., *Der ästhetische Augenblick. Theodor W. Adornos Theorie der Zeitstruktur von Kunst und ästhetischer Erfahrung*, Frankfurt a.M., P. Lang, 1989.
- Zimmermann, R., *Utopie-Rationalität-Politik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas*, Freiburg/München, Alber, 1985.