

Sociología, marxismo, teoría crítica

Notas sobre la actualidad de Theodor W. Adorno*

Santiago M. Roggerone**

Resumen

En el presente ensayo se aborda el particular vínculo que Theodor W. Adorno mantuvo con la sociología a lo largo de su carrera intelectual. Si bien antes del exilio fue conocido como musicólogo y filósofo, desde un comienzo la sociología ocupó un lugar relevante en la confección del programa hermenéutico-materialista de la historia natural (I). La llegada a los Estados Unidos supondría para él una importante interacción con la metodología empírica de las ciencias sociales norteamericanas (II). A su regreso a Alemania, volvería como un sociólogo consagrado que se encontraba al tanto de los métodos más modernos de investigación; no obstante, no tardaría en pronunciarse en contra de la metodología empírica y reivindicar, como forma de construcción teórica, los modelos crítico-fisonómicos de la cultura y de la sociedad (III). Ciertamente, esta forma de construcción teórica, que seguía la dirección del programa hermenéutico-materialista enunciado antes del exilio y que se hizo presente también en *Dialéctica negativa* y en *Teoría estética* (IV), inauguró la posibilidad de un marxismo y una teoría crítica del capitalismo total de principios del siglo XXI (V).

Palabras clave: Adorno; Sociología; Marxismo; Teoría Crítica

Abstract

The present essay discusses the particular relation that Theodor W. Adorno maintained with Sociology in his intellectual career. Although he was known as a musicologist and philosopher before exile, from the very beginning Sociology occupied a relevant position in the production of the hermeneutical-materialistic programme of natural history (I). The arrival in United States supposed an important interaction with the empirical methodology of American Social Sciences (II). He would return to Germany as an acclaimed sociologist who was aware of the latest research methods; nevertheless, he would soon declare himself against empirical methodology and support the critical-physiognomic models of culture and society as a way of theoretical construction (III). Certainly, this way of theoretical construction, that followed the direction of the hermeneutical-materialistic programme formulated before exile and that was also present in *Negative Dialectics* and *Aesthetic Theory* (IV), inaugurated the possibility of a Marxism and a Critical Theory of the Total Capitalism of the beginnings of 21.st century (V).

Keywords: Adorno; Sociology; Marxism; Critical Theory

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada como ponencia el 12 de agosto de 2011 en las IX Jornadas de Sociología (FSOC-UBA). Estoy en deuda con Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar por sus invaluable enseñanzas sobre Adorno y la teoría crítica de la sociedad.

** Lic. en Sociología (FSOC-UBA). Maestreado en Sociología de la Cultura (IDAES-UNSAM). Doctorando en Ciencias Sociales (FSOC-UBA). Becario Doctoral del CONICET, con lugar de trabajo en el IIGG (FSOC-UBA). Miembro del grupo UBACyT "Del conflicto a la complejidad. La reinención del orden en la teoría de la globalización", dirigido por la Dra. Perla Aronson. Auxiliar Docente en la materia "El pensamiento sociológico del joven Marx" (Carrera de Sociología-FSOC-UBA), a cargo del Lic. Pablo Nocera

Quien muere desesperado es que su vida entera ha sido inútil.

TH. W. ADORNO

I

176

El viernes 8 de mayo de 1931, el flamante Dr. Wiesengrund-Adorno pronunció su conferencia inaugural como docente de filosofía en la Universidad de Frankfurt am Main. En este suceso se condensaba la constelación de su breve biografía.

A la temprana edad de diecisiete años, además de estudiar piano y composición musical, Adorno era ya un aficionado a la filosofía, la sociología y la psicología. Siegfried Kracauer no tardó en adoptarlo como protegido. Gracias a él, Adorno se familiarizó con las más importantes nociones de la filosofía de la historia y del diagnóstico sociológico, y, en particular, aprendió a concebir a la filosofía como un *campo de fuerzas*. Sin embargo, no podría hacer mucho en el mundo académico con lo que su mentor le había enseñado: en 1924 se vio obligado a doctorarse bajo la tutela del neokantiano Hans Cornelius con una tesis sobre la fenomenología de Edmund Husserl.¹ Fue tal vez la tensión existente entre el mundo académico y el mundo al que Kracauer lo había introducido lo que lo empujó hacia nuevos horizontes. En 1925 partió a Viena en búsqueda de aquella música que para él representaba la escapatoria de un mundo nefasto. Adorno quería convertirse en compositor y concertista de piano, pero al llegar a la capital austríaca se encontraría con que el círculo de Arnold Schönberg estaba prácticamente disuelto. No obstante, logró estudiar con Alban Berg y trabar amistad con Hanns Eisler. Estando en Viena conoció también a Georg Lukács; tras que éste desautorizara su propio intento de una actualización en clave hegeliana del contenido filosófico de la teoría marxista, Adorno se sintió muy decepcionado. Habiendo renunciado a la iniciativa de llevar una vida como músico, en los siguientes años frecuentó asiduamente los círculos intelectuales de Berlín, donde conoció, entre otros, a Gretel Karplus (su futura esposa), Ernst Bloch y Walter Benjamin. Este último cobraría para él una importancia aún mayor a la de Kracauer. Las conversaciones que mantendría con él en Königstein y Frankfurt, serían decisivas. Gracias a Benjamin, Adorno adquirió las herramientas adecuadas para acercarse a la música atonal de Schönberg de otra manera: *como musicólogo*.² Pero casi inmediatamente las aplicaría también en la filosofía:

1 Cfr. Adorno (2010d).

2 En *Filosofía de la nueva música*, daría cuenta de ello: “El principio que, por motivos de crítica gno-seológica, siguió Walter Benjamin en su tratado sobre la tragedia alemana puede fundarse en el objeto mismo en un examen de la nueva música desde el punto de vista filosófico” (Adorno, 2003d: 13).

con Paul Tillich vería la oportunidad de hacer valer el materialismo-teológico en la filosofía y acceder a la vida académica con ello. A comienzos de 1931, realizaría la habilitación docente con un trabajo titulado *Kierkegaard. Construcción de lo estético*.³

Todo esto confluyó, arremolinándose, en la conferencia inaugural. Pero haciendo las veces de sostén, había algo más detrás de ella. Tres meses antes de que Adorno pronunciara su conferencia, con motivo de la asunción de la dirección del *Institut für Sozialforschung*, Max Horkheimer ofreció el discurso destinado a convertirse en el puntapié inicial de la *teoría crítica (Kritische Theorie) de la sociedad*.⁴ Con el objetivo secreto de concientizar al proletariado y brindarle los elementos cognitivos necesarios para la emancipación, Horkheimer anunciaba que el *Institut* se encomendaría a una suerte de reconstrucción conceptual y empírica de la totalidad social. Para ello proponía un trabajo conjunto e interpenetrado de la filosofía y las *ciencias particulares*. En años subsiguientes, en estrecha colaboración con Friedrich Pollock, Erich Fromm, Leo Löwenthal y Herbert Marcuse, llevaría adelante este programa interdisciplinario. Los resultados que alcanzaría, sin embargo, serían decepcionantes. Debido a que los cambios radicales en las circunstancias históricas tornaron insostenible la confianza en la razón y en el proletariado, la teoría crítica se vio obligada a efectuar un *viraje*.⁵ Recién en ese contexto empezaría la verdadera colaboración de Adorno con Horkheimer y el *Institut*.⁶ No obstante, el programa horkheimeriano inicial de la teoría crítica se encontraba ya, a su manera, en la conferencia de marras. Si bien ésta iba en la dirección del diagnóstico de Horkheimer y de lo que se proponía a partir del mismo, lo hacía a través de una senda teológico-materialista del espíritu; a través de un programa marxista-heterodoxo que, antes que una teoría explicativo-funcionalista de la sociedad, consistía —a decir de Axel Honneth—⁷ en una *hermenéutica materialista de la historia natural*. Ciertamente, Kracauer, Lukács y Benjamin habían sido los guías de Adorno a través de esta senda.⁸

3 Para ampliar sobre la trayectoria biográfica de Adorno y la historia de la Escuela de Frankfurt, cfr. Jay (1989; 1988), Buck-Morss (1981) y, sobre todo, Wiggershaus (2010) y Claussen (2006).

4 Cfr. Horkheimer (1993).

5 Cfr. Horkheimer (2003).

6 Para una periodización de la teoría crítica y una evaluación de sus límites y alcances, cfr. Honneth (2009a), en especial pp. 25-158. Para ampliar en la importancia que tuvo Horkheimer para Adorno, cfr. especialmente Adorno (2010a).

7 Cfr. Honneth (2009b).

8 Podría considerarse a Bloch como un cuarto guía. No obstante, la significación de su pensamiento no fue tan determinante para Adorno como sí sucedió con Kracauer, Lukács y, sobre todo, Benjamin. A propósito de la caracterización de Bloch hecha por Adorno, cfr. Adorno (2010b; 2010c).

Kracauer fue el primero en introducir a Adorno a la crítica social materialista. Durante la década de 1920, recurrió al fundamento de la filosofía de la historia marxista y reconstruyó —weberiana y simmelianamente— la evolución de la humanidad como un proceso de *desencantamiento del mundo* (*Entzauberung der Welt*) que, en el contexto del capitalismo, se encontraba aprisionada en una *jaula de hierro* (*stahlhartes Gehäuse*). El capitalismo no racionalizaba demasiado, “sino demasiado poco” (Kracauer, 2008b: 59); engendraba una cosmovisión orientada a la explotación de la naturaleza que promovía el olvido de la pregunta por la existencia e imponía aquella fatídica distracción que tanto había corrompido a los empleados de la República de Weimar.⁹ Pero de este diagnóstico —para el arquitecto, periodista, escritor y sociólogo que fue Kracauer— no se desprendía la confianza emancipatoria en un partido revolucionario de la clase obrera, sino más bien lo que Benjamin denominaba *la actitud del trapero*; es decir, la actitud adoptada por quien, para conocer la historia, rescata del olvido los restos y los desechos.¹⁰ Sin dudas, este diagnóstico y esta actitud adoptada ante él —la actitud de *Ginster*, el personaje de la novela autobiográfica que Kracauer publicó anónimamente en 1928; la actitud *realista* de quien pretende *redimir la realidad física*;¹¹ vale decir, la actitud *esperanzada* de quien sabe *esperar* descontentamente en *la antesala*—¹² fueron decisivos para Adorno. Hacia 1964, en una clara alusión a aquello a lo que más tarde se referiría como la doctrina de la *irrealidad de la desesperación* (*Unwirklichkeit der Verzweiflung*), a propósito de su mentor, recordaría:

La imagen de Kracauer es la del hombre que ha pasado muy cerca de lo más terrible y, así como la esperanza de la humanidad se ha encapsulado en la última oportunidad de evitar la catástrofe, así el reflejo de tal esperanza se pone en el individuo que por así decir anticipa este acontecimiento. “Pues nada más que la desesperación puede salvarnos” (...) Para Kracauer, la máscara de la esperanza es la individualidad que se encierra en sí hasta la infabilidad, impermeable a la esperanza. Ésta proclama el anhelo de algún día poder ser sin miedo tan marginal como el miedo le ha hecho ser excéntrico (Adorno, 2009b: 391).¹³

9 Cfr. Kracauer (2008a).

10 “Un solitario. Un descontento, no un líder. No un fundador, sino un aguafiestas (...) Un trapero que, en la alborada, junta con su bastón los trapos discursivos y los jirones lingüísticos a fin de arrojarlos en su carro quejoso y terco, un poco ebrio, no sin dejar que de vez en cuando revoloteen de manera burlona, al viento matinal, uno u otro de estos desteñidos calicós: ‘humanidad’, ‘interioridad’, ‘profundidad’. Un trapero, al amanecer: en la alborada del día de la revolución” (Benjamin, 2008: 100-101).

11 *La redención de la realidad física* fue, precisamente, el subtítulo del importante tratado sobre cine que Kracauer publicó en 1960 en los Estados Unidos. Cfr. Kracauer (2001).

12 *La antesala* fue, precisamente también, el nombre de uno de los capítulos de la última obra de Kracauer. Cfr. Kracauer (2010).

13 Para ampliar sobre Kracauer, cfr. Jay (1975/1976), Frisby (1992) y Traverso (1998).

Si Kracauer lo introdujo a una perspectiva crítica de lo social, la lectura de la *Teoría de la novela* de Lukács le permitió concebir la historia como *historia natural* (*Naturgeschichte*). Al subrayar la experiencia del desarraigo trascendental en la forma novelística, Lukács había llamado la atención sobre la pérdida de conexión de los seres humanos con el mundo. Posteriormente, adoptando un romanticismo revolucionario de ultraizquierda y apoyándose en una aguda lectura de Hegel, en *Historia y conciencia de clase* revitalizó a un materialismo histórico que la sistematización de la II Internacional había conducido al cientificismo positivista. Dicha revitalización descansaba, principalmente, en el descubrimiento del fenómeno de la *reificación* (*Verdinglichung*), que —según Lukács— constituía una postura que distorsionaba la perspectiva de los sujetos de las sociedades capitalistas de tal modo que era válido entender a aquélla como una *segunda naturaleza* (*zweite Natur*). Ante ello, el oriundo de Budapest argumentaba que la posición del proletariado constituía un punto de fuga para la fatalidad de dicho fenómeno, pues el proletariado se encontraba en condiciones de corregir la forma de praxis enteramente fallida a la que la reificación equivalía.¹⁴ Si bien bajo ningún punto de vista Adorno adscribiría al tratamiento leninista que Lukács recetaba para revertir las consecuencias de la reificación, sí lo haría resueltamente a su diagnóstico. En efecto: más allá de las profundas desavenencias que mantuvieron entre sí (recordemos, por ejemplo, que Adorno consideraría que Lukács, con *El asalto a la razón*, se había destruido a sí mismo;¹⁵ o, si no, la durísima crítica que éste lanzó a aquél por encontrarse cómodamente instalado en el *Gran Hotel Abismo*),¹⁶ es insoslayable advertir que la concepción adorniana de la historia como hechizo universal del valor de intercambio que oprime a la individualidad y a los particulares aislados, además de ser deudora de la idea del *fetichismo de la mercancía* (*Fetischcharakter der Ware*) de Marx y de la teoría de la *racionalización* (*Rationalisierung*) de Max Weber, lo es de la tematización lukácsiana del fenómeno de la reificación.

14 Para ampliar sobre la idea de reificación, cfr. Honneth (2007), en especial pp. 23-36; para ampliar sobre la trayectoria intelectual de Lukács, cfr. Kadarkay (1994).

15 “Fue probablemente en el libro *La destrucción de la razón* [sic.] donde más brutalmente se manifestó la del propio Lukács. En él, de manera sumamente antidialéctica, el prestigioso dialéctico atribuía de una tirada todas las corrientes irracionales de la filosofía reciente a la reacción y el fascismo, sin reparar mucho en que en esas corrientes (...) el pensamiento también se resistía contra precisamente aquella reificación de la existencia y del pensamiento a cuya crítica se había dedicado el propio Lukács” (Adorno, 2009h: 243).

16 “Gran parte de la intelectualidad alemana más influyente, incluyendo a Adorno, se ha instalado en el ‘Gran Hotel Abismo’, al que describo, en conexión con mi crítica a Schopenhauer, como ‘un espléndido hotel, equipado con todas las comodidades, situado al borde de un abismo hacia la nada, hacia el absurdo; la diaria contemplación de Abismo, entre excelentes platos y entretenimientos artísticos, sólo puede exaltar el disfrute de las comodidades ofrecidas’” (Lukács, 2010: 18).

Por último, Benjamin. En él se hacía presente un proceder hermenéutico que, en lo sucesivo, sería crucial para Adorno. En el prólogo epistemocrítico al estudio sobre el *Trauerspiel*, Benjamin había fusionado la experiencia religiosa con la filosófica: la imagen era la de un “ángel, con la reluciente espada del concepto, en las puertas del paraíso de las letras” (Scholem, 2003: 22); esta introducción, abstracta y esotérica, influenciada por la Cábala y su método de exégesis, presentaba una teoría de las ideas basada en la filosofía académica tradicional pero que, al mismo tiempo, reconocía la importancia de “los objetos de la teología sin los que no se puede pensar la verdad” (Benjamin, 2007b: 224). Pero lo central es que, en este prólogo, Benjamin sugería que el papel del hermeneuta no era diferente de la labor del astrólogo: *mientras que el primero se prestaba a extraer conexiones entre los elementos fenoménicos, el segundo percibía figuras en los cielos.*

Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas. Esto quiere decir, en primer lugar: no son ni sus conceptos ni sus leyes. Las ideas no sirven para el conocimiento de los fenómenos, y éstos no pueden ser criterios para la existencia de las ideas. Más bien, el significado de los fenómenos para las ideas se agota en sus elementos conceptuales (...) Pues las ideas son constelaciones eternas, y al captarse los elementos como puntos de tales constelaciones los fenómenos son al tiempo divididos y salvados (ibídem: 230).

El enfoque hermenéutico benjaminiano buscaba descifrar la segunda naturaleza de lo social intentado hallar, mediante la variación dialéctica, constelaciones plenas de sentido.¹⁷ Adorno acordaría con Benjamin en que sólo un enfoque de este tipo era el que, desde el punto de vista teórico, podía hacerle resto al fenómeno de la reificación. Pero sin embargo desacordaría con él en un punto muy importante. Benjamin consideraba que la generación de constelaciones podía ser un producto del *inconsciente colectivo*. Ciertamente, la idea de *imagen-dialéctica* (*dialektisches Bild*) que fue tan cara al *Passagen-Werk*, implicaba que aquellas constelaciones fueran representadas icónica antes que argumentativamente. Por su parte, Adorno mantenía que la interpretación de la realidad distorsionada era un asunto teórico exclusivo del hermeneuta. Como la extensa correspondencia de la década del treinta que mantuvo con Benjamin lo documenta, criticó profundamente la idea de *imagen-dialéctica*, ya que ella suponía un montaje que, al negar la argumentación, impedía el derecho a ser de la teoría.¹⁸ De este modo, para Adorno, las constelaciones —es decir, las figuras que generaba

17 Si bien existen numerosos estudios sobre la metodología benjaminiana, el más significativo sigue siendo el de Buck-Morss (1995); para ampliar sobre la biografía de Benjamin, cfr. especialmente Witte (1997).

18 Como ejemplo de esto, vale recordar lo crítico que se mostró Adorno hacia *El París del Segundo Imperio en Baudelaire*: “mora en la encrucijada entre magia y positivismo. Este lugar está embrujado. Sólo la teoría podrá romper el maleficio: su propia e implacable teoría, su teoría especulativa en el mejor sentido del término. Lo que proclamo contra usted es sólo el deseo de la misma” (Adorno y Benjamin, 1998: 272-273).

el hermeneuta durante la interpretación—, deshaciéndose de su carácter lúdico, depurándose de sus connotaciones astrológicas y secularizándose, debían responder estrictamente a la heurística. A decir verdad, se trataba de una postura metodológica no muy distinta a la de los *tipos-ideales*, pues tanto Weber como Adorno enfatizaban por igual que las figuras interpretativas debían ser el resultado de una construcción exagerada de la realidad y que, además, no tenían que ser entendidas como hipótesis, sino como señales para su formulación. La diferencia era que Adorno subrayaba que dichas figuras, intensificando conceptualmente ciertos elementos de la realidad social, tenían que reflejar la fatalidad surgida del intercambio generalizado de mercancías; en *Dialéctica negativa*, escribiría:

A la historia en el objeto sólo puede liberarla un saber que tenga también en cuenta la posición del objeto en su relación con otros; actualización y concentración de algo ya sabido, a lo cual transforma. El conocimiento del objeto en su constelación es el del proceso que éste acumula en sí. El pensamiento teórico rodea en cuanto constelación al concepto que quisiera abrir, esperando que salte a la manera de las cerraduras de las cajas fuertes sofisticadas: no únicamente con una sola llave o un solo número, sino con una combinación de números (Adorno, 2005a: 157-158).

Podría decirse entonces que, debido a que la expansión social del intercambio generalizado de mercancías obligaba a los sujetos a adoptar una postura reificadora respecto de la naturaleza, de sí mismos y de los demás sujetos, Adorno consideraba que la praxis humana se encontraba deformada y —a raíz de ello— que el mundo histórico de la modernidad constituía un espacio fosilizado o una segunda naturaleza. Ante ese diagnóstico, la filosofía debía tomar dicha segunda naturaleza de lo social como un conjunto de acontecimientos distorsionado e incomprensible. Y la única forma de proceder para descifrar ese verdadero acertijo, era mediante una hermenéutica que variara el material dado empíricamente hasta que hallara una cifra con significado objetivo.¹⁹ Pues ya incapaz de asir la totalidad de lo real, la filosofía debía orientarse por la interpretación, por la “construcción y creación de constelaciones” (Adorno, 1991: 98). En efecto: debía dar cuenta de la realidad mediante una *fantasía exacta* que lograra, no responder, sino disolver, los interrogantes desde los que partía.

Una fantasía exacta; fantasía que se atiene estrictamente al material que las ciencias le ofrecen, y sólo va más allá en los rasgos mínimos de la estructuración que ella establece: rasgos que ciertamente ha de ofrecer de primera mano y a partir de sí misma. Si es que la idea de interpretación filosófica (...) tiene alguna vigencia, se puede expresar como la exigencia de dar cuenta en todo momento de las cuestiones de la realidad

19 Cfr. Honneth (2009b).

con que tropieza, mediante una fantasía que reagrupe los elementos del problema sin rebasar la extensión que cubren, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta (ibídem: 99).

A esa *fantasía exacta*, Adorno le otorgó distintos nombres —*constelación (Konstellation)*, *campo de fuerzas (Kraftfeld)*, etc.—, pero el más importante fue el de *modelo (Modell)*, una palabra que guardaba una significación musical. Fue así que el programa hermenéutico-materialista de la historia natural de Adorno, estaba destinado a ser puesto en acto mediante la construcción de modelos críticos de la cultura y de la sociedad. No obstante, para ser *fértil*, la filosofía estaba obligada a corregirse constantemente con la labor investigativa de las ciencias particulares.

Plenitud material y concreción de los problemas es algo que la filosofía sólo podría tomar del estado contemporáneo de las ciencias particulares. Tampoco se podría permitir elevarse por encima de las ciencias particulares tomando sus “resultados” como algo acabado y meditando sobre ellos a una distancia prudencial, sino que los problemas filosóficos se encuentran en todo momento, y en cierto sentido indisolublemente, encerrados en las cuestiones más definidas de las ciencias particulares (ibídem: 86).

En ese sentido, la sociología aportaba la cristalización de pequeños elementos carentes de intención que eran necesarios a la hora de la agrupación interpretativa. La filosofía era una “gran casa” (ibídem: 96) que se encontraba “a punto de desplomarse desde sus mismos cimientos amenazando no sólo con aplastar todos los que se encuentran en ella, sino también con hacer que se pierdan todas las cosas que allí se custodian” (ibídem: 96-97); la sociología, un “escalador de fachadas” (ibídem: 97), obligado a robar “algunas de esas cosas a menudo semiolvidadas” (ídem) y ponerlas a salvo para el provecho de la tarea interpretativa.

II

En el exilio norteamericano, esta colaboración de la filosofía con las ciencias particulares y en especial con la sociología, adquiriría un carácter dramático. A comienzos de 1938, Adorno llegó a Nueva York para dirigir la parte musical del *Princeton Radio Research Project*, una investigación que era comandada por el colaborador del *Institut Paul F. Lazarsfeld*. Su llegada a los Estados Unidos conllevó un importante luto: *por Benjamin, por las víctimas del fascismo, por el arte*. Que tras abandonar Europa tomara la decisión de ya nunca más componer música, hablaba de una *renuncia sin reservas*: ese gran arte burgués del siglo XIX que tan significativo le resultaba, estaba siendo gaseado en Auschwitz junto a millones de seres humanos. Renunció hasta de su apellido paterno, del que sólo conservaría, como marca de un pasado irredento, la *W: Wiesengrund* era *muy alemán* para un país en guerra con Hitler, pero también —y esto hay que señalarlo enfáticamente— *muy judío* para una sociedad como la norteamericana que experimentaba el apogeo de una industria cultural (*Kulturindustrie*)

enmarañada con el fascismo. No conoció en carne propia el horror de los campos de exterminio nazis, pero una parte de él había quedado para siempre allí, en la Europa del fascismo.²⁰ Años más tarde, reflexionaría sobre estos sentimientos angustiantes que lo asaltaban en el exilio norteamericano.

El sufrimiento perenne tiene tanto derecho a la expresión como el martirizado a aullar; quizá haya sido falso que después de Auschwitz ya no se podía escribir ningún poema. Pero no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haberlo matado. Su supervivencia ha ya menester de la frialdad, del principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible: drástica culpa, la del que se salvó. Como expiación se ve asaltado por sueños como el de que ya no viviría en absoluto, sino que habría sido gaseado en 1944 y toda su existencia posterior no la llevaría más que a la imaginación, emanación delirante de alguien asesinado veinte años antes (Adorno, 2005a: 332-333).

En este contexto de luto, renuncia y pesadillas, Adorno se toparía con que su programa hermenéutico-materialista era inadaptable a un contexto científico en donde primaba la tendencia al suministro, al ordenamiento y a la clasificación de *facts*. En los Estados Unidos, las ciencias sociales estaban al servicio del mercado, por lo que la no rápida consecución de resultados factibles de ser aplicados en la práctica para la obtención de capital, desencadenaba la inevitable interrupción de toda investigación —“No cabe la vida justa en la vida falsa” (Adorno, 2006d: 44), escribiría por aquel entonces—; y eso había sido lo que precisamente sucedió con el *Music Study* en junio de 1940, cuando la *Rockefeller Foundation* dejó de financiarlo. La lección era por demás clara: no había marco para la investigación crítica en la *administrative research*; la ciencia no era más que *measurement* y *evidence*.²¹ La reificación había logrado apoderarse de aquello presuntamente indómito e irreificable: *la ciencia, el escalón último del proyecto de la Ilustración (Aufklärung)*. Tal vez un poco como respuesta a ello, a fines

²⁰ Algo de todo esto se expresaba en una carta que por aquel entonces le escribió a sus padres: “Hasta ahora todavía no he sido capaz, y eso no me había ocurrido nunca, de recobrar aunque fuera en alguna medida el equilibrio, ya casi no duermo y me quedo mirando como paralizado el abismo negro que se traga todo en su torbellino destructor. Tengo la firme convicción de que la locura fascista, una vez que se haya apoderado de la Tierra, entrará en una oposición tan determinada con los factores enormemente progresivos que el fascismo contiene al mismo tiempo, que no durará toda la eternidad, y de que la humanidad finalmente se encontrará consigo misma. Pero no creo que tengamos oportunidad de vivirlo, ni creo que pueda salvarse mucho de aquello a lo que está adherida, para nosotros, toda posibilidad de una existencia que tenga sentido. Y como soy un sismógrafo y en cierto sentido pienso más con los nervios que con el cálculo, por el momento estoy totalmente desorientado por el shock” (Adorno, 2006a: 63).

²¹ Cfr. Adorno (2003c).

de noviembre de 1941 Adorno se trasladó a Los Ángeles para trabajar junto a Horkheimer en una serie de *reflexiones desde la vida dañada* o *mensajes en una botella*, cuyo destinatario eran las víctimas del fascismo y los que aún resistían en Europa; se trataba de *Dialéctica de la Ilustración*, *Minima moralia* y *Eclipse of Reason* (reeditado más tarde como *Crítica de la razón instrumental*). La tesis que Horkheimer y Adorno postulaban, deudora en última instancia de la teoría del *capitalismo de Estado* (*Staatskapitalismus*) de Pollock,²² partía de la constatación de la *autodestrucción de la Ilustración*; la hipótesis era que sólo ella —la Ilustración— podría liberarse de su “cautiverio en el ciego dominio” (Horkheimer y Adorno, 2007: 15). Quizás esta (secreta) esperanza en la Ilustración colaboró para que Adorno le diera una segunda oportunidad a la metodología de investigación empírica de la sociología norteamericana: *debía haber un momento de verdad en ella*.

La ocasión tuvo lugar a comienzos de 1943, cuando el *Institut* llegó a un acuerdo con el *American Jewish Committee* para llevar a cabo una investigación sobre el antisemitismo. La misma, conocida años más tarde como *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, buscaba indagar en la estructura caracterológica de las personas propensas al antisemitismo o al fascismo (como parte de este proyecto, Adorno realizaría también un análisis socio-psicológico de contenido de los discursos de un demagogo racial de la costa oeste de los Estados Unidos).²³ En este contexto, Adorno participó en la confección de la *F Scale*, que remitía —claro está— al fascismo. Poseía importantes presupuestos psicoanalíticos: el antisemitismo era parte de una actitud general referida no sólo a los judíos o a las minorías, sino a los seres humanos, la historia, la sociedad y la naturaleza; esta actitud general se encontraba enraizada en una determinada estructura psíquica que se caracterizaba por el hecho de que, a causa del deterioro de la autoridad social paterna, la tarea de la regulación pulsional corría a cargo del aparato de la industria cultural y, en consecuencia, por estar profundamente marcada por un *Yo* (*Ich*) débil, un *Super-Yo* (*Über-Ich*) exteriorizado y un *Ello* (*Es*) ajeno al *Yo*.²⁴ Específicamente en cuanto a la propensión al autoritarismo o a las tendencias fascistas, Adorno consideraba como tipo potencialmente más peligroso al perverso manipulador, distinguible por su manía organizadora, su incapacidad para experimentar relaciones inmediatas con los seres humanos, su ausencia de emoción, su realismo exagerado, su adhesión a la *Realpolitik*, su no deseo de un mundo distinto, su culto de la *efficiency*, etc.

Antes de restablecerse definitivamente en la República Federal de Alemania, Adorno emprendió en los Estados Unidos una serie de indagaciones en clave crítico-ideológica que, a su

22 Cfr. Pollock (2005).

23 Cfr. Adorno (2009i).

24 Cfr. Adorno (2004d; 2004f).

manera, anunciaban el camino que en breve tomaría.²⁵ Aunque estos últimos trabajos emprendidos en los Estados Unidos no partían de los presupuestos metodológicos de la investigación empírica de ese país, con los estudios sobre el antisemitismo el momento de verdad de dichos presupuestos había sido hallado. Los recuerdos de Adorno del tipo de investigación sociológica que imperaba en los Estados Unidos serían positivos. Volvía a Alemania reconociendo el espíritu democrático que imperaba en ella y, asimismo, afirmando haber aprendido algo importantísimo: “not to take the things for granted” (Adorno, 2003c: 136).

III

En agosto de 1953 se restableció definitivamente en la República Federal de Alemania. Regresaba al país del que había huido debido a dos circunstancias: en primer lugar, le urgía experimentar plenamente el idioma que guardaba una notoria *afinidad electiva* con la filosofía; en segundo lugar, Alemania era el sitio donde había transcurrido su infancia, donde había sido feliz.²⁶ Desde el preciso momento en que llegó a Frankfurt, y hasta el final de su vida, colaboraría intensamente con la reconstrucción del país dedicándose a la docencia, a la investigación y —junto a Horkheimer y Pollock— a la dirección y administración del refundado *Institut*. La diferencia entre aquella República de Weimar que se había visto obligado a abandonar cuando Hitler llegó al poder y esa otra nueva República Federal, era notable. Atrás habían quedado los años en los que fue conocido como musicólogo y filósofo; volvía como un teórico de las ciencias sociales al tanto de la más moderna metodología de investigación empírica, lo que para sus estudiantes —entre los que se encontraban, por sólo nombrar a los más celebres, Jürgen Habermas, Oskar Negt, Alfred Schmidt, Albrecht Wellmer y Alexander Kluge—, representaba un rayo que iluminaba furiosamente el sombrío panorama académico de por aquel entonces. Sin embargo, no fue mucho el tiempo que transcurrió hasta que se distanció abiertamente de esa metodología. Retomaba, así, la posición que había defendido durante su colaboración en el *Princeton Radio Research Project*: el proceder de la sociología empírica era propio de una ciencia de control burocrático y administrativo que, mediante su abocamiento a la comprensión fáctica de la apariencia social y renuncia a la verdadera y esencial investigación (esto es, la investigación de la ley del intercambio capitalista),²⁷ estaba al servicio del mantenimiento de la dominación social; las cosas importantes, por tanto, no podían ser abordadas empíricamente: *lo imprescindible era la teoría*. En *Prismas*, aquel libro que contenía la polémica sentencia “escribir un poema después de Auschwitz es barbarie”

25 Cfr. Adorno (2009g; 2009j; 2011).

26 Cfr. Adorno (2003e).

27 Cfr. Adorno (2004h).

(Adorno, 2008d: 25) —sentencia que le valdría la trascendencia a la vida pública alemana—,²⁸ afirmarí­a:

La cultura se ha vuelto ideol3gica no s3lo como el s3mum de las manifestaciones subjetivas del esp3ritu objetivo, sino tambi3n a gran escala como la esfera de la vida privada. Mediante la apariencia de importancia y autonom3a, esta esfera oculta que ya no s3lo se arrastra como un ap3ndice del proceso social. La vida se transforma en la ideol3gia de la cosificaci3n, que es la m3scara de lo muerto. Por eso, a menudo la cr3tica no tiene que buscar los intereses determinados de los que los fen3menos culturales forman parte, sino descifrar qu3 sale a la luz en ellos de la tendencia de la sociedad a trav3s de la cual se realizan los intereses m3s poderosos. La cr3tica de la cultura se convierte en fisiognom3a social (ib3dem: 21).

186

Fue as3 que Adorno se avoc3 a la publicaci3n de conjuntos integrales de modelos cr3tico-fison3micos de la cultura y la realidad social²⁹ y de la m3sica y la literatura;³⁰ su programa originario, cuyo *contenido* —como vimos— era una hermen3utica materialista de la historia natural y cuya *forma* era —podemos decir ahora— nada m3s y nada menos que la del *ensayo*,³¹ quedaba as3 redimido. A excepci3n de sus trabajos estrictamente filos3ficos —que, a decir verdad, no eran novedosos, pues iban en la direcci3n de aquello a lo que hab3a

28 Hay que decir que la historia de la malinterpretaci3n de esta frase merecer3a un trabajo que se dedicara exclusivamente a ella. A su manera, este *dictum* motiv3 a que artistas como Paul Celan o Jean-Luc Godard engendraran obras que se configuraban y pensaban a s3 mismas como respuestas impl3citas (y expl3citas) de lo que Adorno hab3a planteado. M3s que una prohibici3n o una censura, lo que en verdad Adorno quer3a se3alar era que, despu3s de Auschwitz, el arte s3lo era posible si part3a de Auschwitz; es decir, si part3a de aquella indecibilidad y de aquel quiebre que ese hecho sin precedentes en la historia de la humanidad hab3a originado. A este respecto, en *Teor3a est3tica* se3alar3a: “En la cultura que ha resucitado tras la cat3strofe de la guerra, el arte, por su limpia existencia y antes de cualquier contenido y de cualquier triunfo, encierra en s3 un elemento ideol3gico. Su falsa relaci3n con los horrores sucedidos o amenazantes le condena a un cinismo del que s3lo se escapa cuando lo enfrenta” (Adorno, 1984: 306).

29 Cfr. Adorno (2008e; 2009e; 2003a).

30 Cfr. Adorno (2009c; 2006b; 2006e; 2008c; 2008b; 2009f).

31 En efecto: la forma del programa hermen3utico-materialista de Adorno, era la del ensayo; el contenido del ensayo, el programa hermen3utico-materialista. En *Teor3a est3tica*, Adorno repiti3 hasta el cansancio que la forma es el contenido est3tico. No se puede separar el programa de su forma, pues ella es el programa. En Adorno, la pr3ctica del ensayo supone siempre, necesariamente, poner en acto el programa hermen3utico-materialista de la historia natural (lo que es lo mismo que afirmar que la puesta en acto del programa supone la adopci3n de la forma del ensayo). Cuando Adorno habla *del ensayo como forma*, no quiere decir otra cosa que 3sta. Vale aclarar que el hecho de que el contenido sea el programa hermen3utico-materialista no significa que la pr3ctica del ensayo deba dedicarse a

volcado sus esfuerzos como académico antes de la emigración (esto es, a Hegel,³² Husserl³³ y Heidegger³⁴)—, todo lo que Adorno emprendió a su regreso a Alemania llevaba el signo de la crítica de la ideología, es decir, de la crítica fisonómica de la cultura y de la sociedad. Podría afirmarse entonces que, de nuevo en Alemania, siguiendo los presupuestos filosófico-históricos de *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno fue entendiendo a la sociología poco a poco como *sociología crítica de la cultura*.

Si se tiene esto en cuenta, no resulta llamativo que haya optado por introducir en Alemania a un pensador como Émile Durkheim antes que a algún metodólogo norteamericano. Adorno consideraba que el teórico francés había compartido con Weber el afán por fundamentar la sociología como disciplina autónoma, pero que lo había separado de éste el haber concebido la irracionalidad como lo particular y lo propio de los *faits sociaux*. Durkheim y Weber expresaban la tensión sujeto-objeto a partir de la cual, la sociología, como disciplina académica, había surgido. A las formas de comprensión weberianas se contraponía la insistencia durkheimiana en la objetividad alienante del hecho social; a la importancia atribuida por Weber a la subjetividad, la primacía que Durkheim le asignaba a lo colectivo. Por estas razones, la figura de Durkheim constituía un correctivo necesario para el porvenir de la sociología.³⁵

El proceder crítico-fisonómico implícito en las publicaciones citadas, se hizo presente también en los dos proyectos que emprendió en los últimos años de su vida. Adorno planeaba escribir una tríada de libros que debía presentar lo que tenía que poner en la balanza. A *Dialéctica negativa* y a la inconclusa *Teoría estética*, les seguiría un libro filosófico-moral. Inspirada en las tres críticas kantianas, esta tríada quería hacer las veces de una *nueva teoría crítica de la sociedad*; pero el hecho de que no finalizara *Teoría estética* y de que ni siquiera llegara a diagramar el libro filosófico-moral, conlevó que dicho reemplazo quedara interrumpido. Ahora bien, pese a esta categórica interrupción, tanto en *Dialéctica negativa* como en *Teoría estética* pueden hallarse las claves centrales de lo que hoy debería ser una *teoría crítica de la sociedad capitalista de comienzos del siglo XXI* (es decir, una teoría crítica de la fase neoli-

determinados temas u objetos. Al tratar los temas y objetos más diversos, Adorno mismo fue quien se encargó de despejar las dudas sobre este punto. Pues el ensayo habla de lo que quiere, dice lo que se le ocurre y se interrumpe a sí mismo cuando lo desea; es a-metódico, fragmentario, discontinuo, no-total, dialéctico y auto-reflexivo; se trata, para decirlo en pocas palabras, de la forma propiamente libre y crítica del pensamiento. Cfr. Adorno (2009d).

32 Cfr. Adorno (1974).

33 Cfr. Adorno (1986).

34 Cfr. Adorno (2005b).

35 Cfr. Adorno (2004a; 2004c).

beral del capitalismo global que comenzó a mediados de la década de setenta y que hoy día parecería encontrarse ante una crisis que tal vez no sea simplemente *una más* de sus crisis).

IV

Dialéctica negativa pretendía ser la continuación de *Dialéctica de la Ilustración*. Al igual que en la conferencia de 1931, Adorno partía allí del convencimiento de que la filosofía ya no podía captar la totalidad: ella se mantenía con vida sólo porque el momento de su realización había pasado de largo —“el todo es lo no verdadero” (Adorno, 2006d: 55), había escrito en *Minima moralia*. Ante ese panorama, la única tarea que a la filosofía le quedaba por emprender era la de “criticarse a sí misma sin contemplaciones” (Adorno, 2005a: 15). Así, *Dialéctica negativa* se constituía como una crítica que, desde la filosofía, criticaba a la filosofía intentando practicar un pensamiento de lo otro; vale decir, un pensamiento de lo postergado, de lo olvidado, de lo forcluido, de lo reificado, de —en una palabra— *la no-identidad* (*Nichtidentität*). Y paradójicamente, a raíz de que la catástrofe de Auschwitz obligaba a ser “solidario con la metafísica en el instante de su derrumbe” (ibídem: 373) —es decir, a raíz de que el *eco filosófico* que de dicha catástrofe provenía obligaba a abandonar la concepción tradicional de la metafísica y adoptar una *materialista*—,³⁶ para llevar adelante dicho pensamiento lo central era una estrategia de conceptualización o de identificación de la cosa. Pero bien, no se trataba de cualquier identificación: a través de los modelos, Adorno lograba captar antisistemáticamente el sistema de la totalidad no verdadera y liberar en lo otro la coherencia de lo no idéntico: “El modelo toca lo específico y más que lo específico, sin volatilizarlo en su superconcepto más general. Pensar filosóficamente es tanto como pensar en modelos; la dialéctica negativa, un conjunto de análisis de modelos” (ibídem: 37-38).

Teoría estética se conectaba con todo esto por lo que *Dialéctica negativa* abogaba, pero mediante una férrea defensa del *modernismo* y el *arte autónomo* (*autonome Kunst*). Adorno enfatizaba el carácter autónomo de las obras de arte modernas sugiriendo que ellas eran como *mónadas sin ventanas*.

La obra de arte es tanto el resultado del proceso como el proceso mismo en estado de reposo. Es lo que la metafísica racionalista proclamó en su cumbre como principio del mundo, es mónada, cosa y centro de fuerza. Las obras de arte se hallan mutuamente

36 Sobre este punto, cfr. especialmente Wellmer (1996). La formulación con la que Adorno precisó la conexión entre la situación de la metafísica y la catástrofe de Auschwitz, se encontraba al comienzo del tercer modelo de *Dialéctica negativa*: “El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibiniziana, y la visible catástrofe de la primera naturaleza fue de poca monta comparada con la segunda, social, que se sustrae a la imaginación humana por cuanto preparó el infierno real a partir de la maldad humana. La capacidad para la metafísica está paralizada porque lo que ocurrió le destruyó al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia” (Adorno, 2005a: 331-332).

cerradas, son ciegas e imaginan sin embargo en su cerrazón lo que fuera existe (...) En cuanto momentos de un contexto más amplio, el del espíritu de una época, entrelazado con la historia y la sociedad, van más allá de su carácter monádico, sin que por ello tengan ventanas (Adorno, 1984: 237).

Por la circunstancia misma de que el intento de la *avant-garde* de reconciliar al arte con la praxis vital había fracasado estrepitosamente —fracaso que corría en paralelas a la pérdida de la función emancipadora que, según Lukács en *Historia y conciencia de clase*, tenía la reificación para el proletariado—, lo que para Adorno se presentaba como imprescindible era la defensa del modernismo y de su *promesse de bonheur*.³⁷ Pues en un sentido impensado por los movimientos vanguardistas, la vida, finalmente, había logrado *reconciliarse* con el arte (en la estetización de la política del fascismo, en la ficcionalización del realismo socialista, en el mundo de ensueño capitalista de Hollywood).³⁸ A diferencia de la ideología de la felicidad de la industria cultural, la promesa de felicidad del arte podía convertir en realidad aquello que la filosofía, en vano, había intentado alcanzar durante mucho tiempo: una *Ilustración ilustrada*. Ese momento del arte era el momento utópico que a la filosofía le hacía falta. De allí —de ese déficit de la filosofía— provenía justamente la necesidad de defender al arte y otorgarle la *lugartenencia*.³⁹ Pues para Adorno, el arte verdadero —esto es, el arte invocado por las obras autónomas que, debido a la autonomía de su realidad estética, lograban resistir lo que también eran: *faits sociaux*— representaba la última *desesperada esperanza* —y esto es muy importante, porque no se trataba como en Benjamin de una esperanza *desesperanzada*,⁴⁰ sino de una ya *desesperada*— que quedaba en una vida falsa, el “contraveneno mortífero” (Jameson, 2010: 276) de un mundo ya reificado por completo. Una lectura en clave *este-reoscópica* o *desde dentro* de la *Teoría estética* —esto es, una lectura que permite distinguir sus diferentes estratos de significación y poner en movimiento sus muchas veces paralizadas categorías centrales—,⁴¹ revela que Adorno, al *resolver* la antinomia entre *autonomía* (apariciencia) y *soberanía* (verdad) del arte (es decir, la antinomia de la apariciencia estética a la que dan lugar las categorías de verdad, apariciencia y reconciliación) rehusándose a debilitar

37 Christoph Menke ha determinado con mucha precisión la especificidad de esta *promesse de bonheur* relacionándola con la experiencia de tener fortuna y la idea de logro; en efecto: para él, ella “no consiste en remitir a ‘otro’ mundo, sino en hacer aparecer *este* mundo, aunque sea momentáneamente, como otro: como un mundo en que se cumple y se verifica la esperanza del logro y la creencia en él, las cuales se abrigan en toda acción subjetiva, mediante las facultades y los ejercicios propios del sujeto” (Menke, 2011: 301).

38 Sobre estos puntos, cfr. Bürger (2010) y especialmente Huyssen (2006).

39 Cfr. Adorno (2009a).

40 “Sólo por mor de los desesperanzados nos ha sido dada la esperanza” (Benjamin, 2007a: 216).

41 “La cuestión es dar con una forma de crítica que pusiera en movimiento el sistema de categorías fi-

alguno de sus dos polos,⁴² logró justificar una *intuición previa*: aquella que distinguía como única fuente válida de placer estético a la *carga utópica del arte*, a la *promesse de bonheur* latente en éste como anticipación de un mundo reconciliado y liberado, pero que —*en tanto promesa*— jamás habría de cumplirse.

Pues como utopía del arte, lo que todavía no existe está cubierto de negro, éste sigue siendo siempre, a través de todas sus mediaciones, recuerdo, recuerdo de lo posible frente a lo real que lo oprimía, algo así como la reparación de las catástrofes de la historia universal, como la libertad, que nunca ha llegado a ser por las presiones de la necesidad y de la que es inseguro afirmar si llegará a ser (...) La experiencia estética lo es de algo que el espíritu no podría extraer ni del mundo ni de sí mismo, es la posibilidad prometida por la imposibilidad. El arte es promesa de felicidad, pero promesa quebrada (Adorno, 1984: 180-181).

Como sugeríamos, en estas dos obras se hacen presentes ciertas claves de lo que debería ser una teoría crítica de la sociedad capitalista de comienzos del siglo XXI. La primera de esas claves pasa por entender la abstracción, la lógica de la equivalencia, el valor y la relación de intercambio —premisas y leyes fundamentales del capital— como sinónimos del principio de identidad bajo el que asoma la fatalidad de la reificación. Para Adorno, el principio de la historia universal es el hechizo del valor de intercambio que es producto de la segunda naturaleza de lo social y que recae funestamente sobre la individualidad y los particulares aislados. En consecuencia, el capitalismo *tardío*,⁴³ *transnacional*⁴⁴ y *globalizado*⁴⁵ de la actualidad —un capitalismo que Adorno no vivió para ver, pero al que sus reflexiones parecerían haberse adelantado—, debería seguir siendo concebido como una totalidad con sus *fuerzas y relaciones de producción* en constante interacción y ensamble. Una teoría verdaderamente crítica tendría que poder interpretar esta totalidad idéntica, hechizada o no verdadera. La segunda clave pasa por pensar la relación interna de los elementos de esa totalidad idéntica que es la

losóficas de Adorno como un todo, y que así permitiera al mismo tiempo descifrar su estética en clave materialista” (Wellmer, 2004: 25).

42 Fue ciertamente el concepto de *negatividad estética* (*ästhetische Negativität*) el que le permitió resolver la antinomia: “El concepto de negatividad estética proporciona la clave para comprender la doble determinación del arte moderno tal como lo concibe Adorno: como un discurso autónomo entre otros y, al mismo tiempo, como subversión soberana de la razón de todos los discursos. Entendida como negatividad, la experiencia estética adquiere un contenido soberano que, lejos de amputar la autonomía de la esfera artística, la presupone” (Menke, 1997: 17).

43 Cfr. Jameson (2005).

44 Cfr. Žižek (2008).

45 Cfr. Wallerstein (2010).

sociedad, no como una relación lineal o determinista de causa y efecto, sino más bien como un problema (pues lo ideológico siempre es una *complejidad real*). La oposición marxista clásica entre *base* y *superestructura* debe ser pensada como un campo de fuerzas de lo universal (la totalidad social) y lo particular (los sujetos). Finalmente, una tercera clave implicaría concebir la no identidad como un impulso mimético genuino que revela la dominación que se esconde tras el pensamiento identitario y que permite, en tanto que es una *promesse de bonheur*, que la esperanza de la realización de la sociedad liberada y reconciliada sea.

La existencia de estas claves en *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, obliga a señalar que en Adorno parecía estar presente el *leitmotiv satreano* de la doctrina del *inconsciente político* de Fredric Jameson: pues, para él, el marxismo evoca un *horizonte intrascendible*.⁴⁶ Pero esta presencia se da de un modo muy peculiar: el mayor logro de Adorno pasa por haber des-reificado lo que se había endurecido dogmáticamente en el marxismo para configurar una teoría crítica de la sociedad sorprendentemente actual.

V

Atinadamente, Jameson ha afirmado que Adorno es el analista de nuestra época.

En esta década que acaba de terminar, pero que todavía es nuestra [los ochenta], las profecías de Adorno sobre el “sistema total” se vuelven realidad, de maneras por completo insospechadas. Adorno, sin duda, no fue el filósofo de la década de 1930 (la cual, con una mirada retrospectiva, me temo que deba identificarse con Heidegger); tampoco fue el filósofo de la década de 1940 o de 1950, ni siquiera el pensador de la década de 1960, que son Sartre y Marcuse, respectivamente; y (...), en un plano filosófico y teórico, su anticuado discurso dialéctico fue incompatible con la década de 1970. Pero existe la posibilidad de que haya sido el analista de nuestro propio período, que no vivió para ver, y en el cual el capitalismo tardío casi ha logrado eliminar los últimos nichos de naturaleza y de inconsciente, de subversión y de estética, del individuo y de la praxis colectiva por igual, y, con un último impulso, ha logrado suprimir toda traza de memoria de lo que de ese modo dejó de existir en el posterior panorama posmoderno. Me parece posible, pues, que el marxismo de Adorno, que no sirvió de mucho en los períodos previos, resulte ser exactamente lo que necesitamos en la actualidad (Jameson, 2010: 21).

En su estudio sobre Adorno, Detlev Claussen señala que tras que éste muriera Horkheimer no dudó en aplicarle el concepto de *genio* y que, en sintonía, Marcuse llamó la atención sobre su *insustituibilidad*.⁴⁷ Además de esto último, uno de los rasgos que todo genio posee

46 “Considero al marxismo como la filosofía insuperable de nuestros tiempos” (Sartre, 1968: 10). A propósito de esta consideración, cfr. Jameson (1989).

47 Cfr. Claussen (2006), en especial pp. 15-27 y 287-365.

es el de *saber adelantarse a su tiempo*. De ese rasgo o característica muchas veces se desprende la falta de entendimiento o la incomprensión por parte de los contemporáneos. Es en este sentido y no en otro en el que, por ejemplo, cabría pensar la conflictiva relación que Adorno mantuvo con el movimiento estudiantil alemán. Pero bien, adelantado a su tiempo, el genial pensamiento de Adorno cobra hoy una actualidad inusitada. Muy a pesar de Jürgen Habermas,⁴⁸ en modo alguno Adorno es una suerte de pensador posmoderno o postestructuralista *avant la lettre*: *se trata más bien del pensador de la actual época posmoderna*.⁴⁹ Trágicamente, el *pronóstico* adorniano de un *sistema total* del que ya no habría escapatoria alguna —es decir, el pronóstico de un *mundo administrado* (*verwaltete Welt*) por completo en donde la individualidad experimenta su *ocaso*— se ha tornado en una angustiante realidad.⁵⁰ El *capitalismo total* en el que hoy nos toca vivir se traduce en una *sociedad de la imagen* —o *del espectáculo*, para decirlo en términos de Guy Debord—⁵¹ a la que, proféticamente, se ha referido el análisis de la industria cultural como engaño de masas de *Dialéctica de la Ilustración*. En esta sociedad, cuya ideología se caracteriza por el *cinismo*⁵² y su cultura por el *simulacro*⁵³ —se trata de una cultura en donde los sujetos humanos experimentan una relación muy diferente con el espacio, el tiempo, la existencia y el consumo—,⁵⁴ el valor de cambio se ha generalizado de tal modo que todo recuerdo del valor de uso se ha desvanecido. De esta manera, el fenómeno de la reificación ha invadido y colonizado todo de tal modo que los hombres, quienes debían transformar las circunstancias petrificadas en las que acontecen sus vidas, ya no pueden hacer prácticamente nada.⁵⁵

Aún así, pese a lo angustiante de la realidad, Jameson está en lo cierto: *el marxismo de Adorno es justamente lo que hoy necesitamos*. Ante esta sociedad de la imagen y del espectáculo propia de la fase neoliberal del capitalismo, donde la crítica al economicismo se ha

48 Cfr. Habermas (2008), en especial pp. 123-148.

49 A propósito del vínculo de Adorno con el posmodernismo y el postestructuralismo, cfr. Dews (2008). Para un análisis más pormenorizado de la filosofía francesa del siglo XX, cfr. Descombes (1982).

50 “La organización total de la sociedad mediante el *big business* y su técnica omnipresente ha cubierto tan sin fisuras mundo y representación, que la idea de que pudiera en general ser de otra forma se ha convertido en un afán casi desesperado” (Adorno, 2004e: 350). Cfr. también Adorno (2004b).

51 Cfr. Debord (2008).

52 Cfr. Žižek (2005).

53 Cfr. Baudrillard (2002).

54 Cfr. Jameson (2002).

55 “Se precisaría de los hombres vivos para transformar las circunstancias petrificadas, pero éstas han calado tan hondo en los hombres vivos, a expensas de su vida y de su individuación, que ya no parecen capaces de aquella espontaneidad de la que todo dependía” (Adorno, 2004g: 18).

traducido en el *no involucramiento* con la realidad económica y —sobre todo— en la *aceptación* de ésta como único horizonte posible, se hace necesario más que nunca la adopción de posiciones filosóficas y críticas *fuertes*. En este sentido, la confesión de Michel Foucault poco antes de su muerte a propósito de los errores que podría haberse evitado en caso de toparse antes con la Escuela de Frankfurt —y, presumiblemente, por *Escuela* de Frankfurt Foucault entendía a Adorno y al impacto que su obra había generado en Alemania durante la década del sesenta—,⁵⁶ puede ser tomada como todo un indicador de la *debilidad* del postestructuralismo para dar cuenta de lo único que no ha podido *diseminar*: *un capitalismo que en tanto motor de la historia continúa intacto*. Lejos de todo impulso posmodernista, el materialismo de Adorno evita lo representacional mediante un tratamiento del objeto que, heroicamente, ofrece resistencia a la imagen. Y con ello, concibe una teoría crítica de la sociedad susceptible a *comprender lo que se presenta como incomprendible*. Precisamente: las claves de *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* señaladas, marcan la pauta de una teoría crítica propensa a la formulación de interrogantes antes que a la resolución de problemas (sólo es en el campo de batallas de la *Historia* en donde éstos pueden dirimirse).⁵⁷ Pues, podríamos decir contrariando lo sostenido por muchos, el marxismo de Adorno *mantiene abierto el lugar utópico de la alternativa global* y, en asombrosa sintonía con la obra de un pensador contemporáneo como Slavoj Žižek⁵⁸ —pensador con el que, sin lugar a dudas, un hombre ilustrado como Adorno se hubiera espantado en más de un sentido— y en desacuerdo explícito con posiciones postmarxistas como las que enarbola Ernesto Laclau,⁵⁹ informa sobre algo muchas veces *olvidado*: *la lucha de clases es* —en un sentido brutalmente lacaniano— *lo Real*, aquel núcleo traumático que no puede ser simbolizado, explicado, internalizado o aceptado.⁶⁰ El marxismo de Adorno está al tanto de que la *Historia* (con *H* mayúscula) y el *campo de batallas* en el que ella se pliega y despliega, constituyen el *cimiento último*, el *límite intrascendible* de la comprensión en general y de las interpretaciones en particular; la *causa ausente*, la experiencia de la *Necesidad* (con *N* mayúscula); como plantea Jameson, “lo que hiera, lo que rechaza el deseo e impone límites inexorables a la praxis tanto individual como

56 “Si hubiera estado familiarizado con esa escuela, si hubiera sabido de ella (...), no hubiera dicho tantas tonterías como dije y hubiera evitado muchos de los rodeos que di al tratar de seguir mi propio y humilde camino —mientras que la Escuela de Frankfurt ya había abierto avenidas—” (Foucault, 2003: 110). A propósito del vínculo entre Foucault y Adorno, cfr. Honneth (2009c).

57 “La misión del pensamiento crítico (...) es, precisamente, la de crear *problemas*, no la de resolverlos: eso (...) sólo puede hacerlo (o no, pero no hay nadie más) la Historia” (Grüner, 2005: 161).

58 Cfr. Žižek (2011b; 2011c).

59 Cfr. Laclau y Mouffe (2010).

60 La lectura žižekiana de Lacan postula que *lo Real* es esa dimensión que niega al orden de la significación —es decir, que niega aquello que no puede ser *incorporado* en él— y que siempre persiste como una *falta*. Toda construcción *simbólica* o *imaginaria* —esto es, toda construcción asentada en alguna de las otras dos dimensiones que junto a la de *lo Real* conforman el *nudo borromeo* que indica la

colectiva, que sus ‘astucias’ convierten en desoladoras e irónicas inversiones de su intensidad declarada” (Jameson, 1989: 82).

De todo esto se desprende que el pensamiento *verdaderamente* adorniano, no puede orientarse por una batalla hegemónica interminable dentro del horizonte democrático neoliberal que predomina en el mundo, sino que ha de *arriesgar lo imposible*: esto es, ha de pronunciarse firmemente, sin vacilar, por la posibilidad de *posibilitar lo imposible* y poner en acto *lo no-idéntico* (es decir, por la posibilidad de poner en acto aquello que no es, aquello que no tiene lugar, aquello borrado de un plumazo y enterrado sin más en los confines de *lo sido*). En conexión con esto, vale decir que no es otro que el pensamiento de Adorno el encargado de redimir aquella fatídica fotografía que recorrió el mundo, en donde se lo veía no junto a sus estudiantes, sino a la policía. Pues, asombrosamente, en el marxismo de Adorno el viejo lema del mayo francés —*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*— se mantiene incólume. Efectivamente: su marxismo nos recuerda que, pese a la reificación completa del mundo que engendra un sistema total sin fisuras (esto es, al actual capitalismo *tardío, transnacional y globalizado*), las cosas pueden ser *distintas, de otra manera*; que no es obligatorio jugar el juego infinito de los significantes flotantes, ya que el tablero de ese juego *puede ser pateado*; que a esta realidad a la que nos toca asistir puede ponerse *fin*; que por más imposible que parezca, con un *más* de razón —no con un *menos*— todavía es posible organizar nuestra vida en este mundo de otro modo; que —*en última instancia*— la esperanza en la *sociedad liberada y reconciliada consigo misma* debe seguir teniendo lugar, pues, como recientemente ha señalado Žižek, su *idea* —que es mucho más que una mera *idea*: se trata, tal como lo establecieron Marx y Engels en *La ideología alemana*, de un “movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual” (Marx y Engels, 1985: 37)— *persiste*: “Sobrevive a los fracasos de su realización como un espectro que regresa una y otra vez, en una incesante persistencia que Beckett recapitula del modo más efectivo en (...) *Rumbo a peor*: ‘Inténtalo de nuevo. Fracasa de nuevo. Fracasa mejor’” (Žižek, 2010: 240).⁶¹

Antes que afirmar a la manera de Jean-François Lyotard que “Adorno es el borde” (1981: 121) de no se sabe muy bien qué, lo que el pensador oriundo de Frankfurt reclama para sí es *ser llevado hasta el borde* (esto es, indagar radicalmente en sus intersticios, en sus mensajes entrelíneas, en todo lo que él no dijo, en todo lo que no pudo ni quiso decir; en pocas

estructura de los registros del ser hablante y cuyo enlace, a la vez, define al *objet petit a*— existe como una respuesta a esa falta que impone límites de negación y simultáneamente constituye a todo orden (discursivo) significante. La realidad, por tanto, constituiría un intento (imposible) de establecer una consistencia básica frente a los efectos corrosivos de *lo Real*; es decir, una tentativa (ideológica) de negación. Es en este sentido que la lucha de clases sería *lo Real*, el “antagonismo social fundamental” (Žižek, 2011b: 135) que “divide el edificio social desde dentro” (ídem).

61 A propósito de esta *persistencia*, cfr. Žižek (2011a).

palabras: *leer en lo que nunca escribió*). Teniendo esto en cuenta, podría decirse entonces que Adorno destinó buena parte de sus esfuerzos intelectuales a la *defensa del marxismo* (a la defensa del *saber* del marxismo). En un momento en que su *verdad* (es decir, su horizonte político práctico) se encontraba seriamente comprometida, atendiendo a una de las más lúcidas advertencias que Benjamin hiciera en las tesis *Sobre el concepto de Historia*,⁶² Adorno no nadó *con la corriente*: apostó por la preservación del *saber* del marxismo. Pues sólo su supervivencia haría posible que su *verdad* vuelva a tener lugar.⁶³ No sería descabellado, por lo tanto, aplicar al marxismo de Adorno la metáfora ponzoñosa que él mismo empleó a la hora de reflexionar sobre la negatividad estética.

Las obras de arte son negativas *a priori* en virtud de la ley de su objetivación: matan lo que objetivan al arrancarlo a la inmediatez de su vida. Su propia vida se alimenta de muerte. Tenemos aquí el umbral cualitativo hacia lo moderno. Sus obras, por medio de la mimesis, se entregan a la cosificación, su principio de muerte. El momento ilusorio del arte es su intento de escapar a este principio, momento que trata de arrojar de sí desde Baudelaire, sin que por ello se resigne a ser una cosa entre las cosas (...) La oposición del arte a la opresión de la civilización sería un consuelo inútil si no tuviera ese veneno que es la negación virtual de su vida (Adorno, 1984: 178).

El principal compuesto de todo antídoto es el veneno cuyo efecto él busca contrarrestar. Haciendo una analogía, se podría decir que el mensaje entrelíneas del pensamiento adorniano es que el marxismo, para seguir existiendo en un mundo envenenado por el efecto de la reificación, debe ingerir un *contraveneno* preparado, justamente, con reificación. Precisamente: el marxismo se ha mantenido con vida gracias a su fuerza de resistencia social; si su *verdad* no se sometía a la reificación del mundo (esto es, *no se alimentaba de muerte*), su *saber* se habría desvanecido en el aire. Por fortuna, gracias a Adorno (pero también a algunos otros, claro), esto último no ha sucedido. Hoy en día, cuando la fase neoliberal del capitalismo global parecería encontrarse ante una profunda crisis, se hace evidente más que nunca que el marxismo goza de buena salud: pues, podemos decirlo, *el contraveneno ha surtido su efecto*.

En relación a todo esto, hay que señalar que la teoría crítica de la sociedad por la que deberíamos abogar a la luz del pensamiento o el marxismo adorniano, cumple la función de reemplazar a una sociología que *ya ha tocado a su fin*. Pues, la disciplina con la que el propio Adorno interactuó durante toda su carrera intelectual, ha fallado a la hora de cumplir la que

62 “No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que *ella* nada con la corriente” (Benjamin, 2007c: 31).

63 A propósito de las *verdades* y de los *saberes* del marxismo, cfr. Palti (2005).

era su misión más apremiante: *comprender lo que se presenta como incomprensible*.⁶⁴ Es por eso que de Auschwitz, el *fait social* más extremo del que debía haberlo dicho todo, no ha logrado emitir una sola palabra.⁶⁵ ¿Cómo esperar, por ende, que pueda decir *algo* sobre la angustiante realidad del *capitalismo total* en el que hoy nos toca vivir? Sólo una teoría crítica de la sociedad es la que, volviendo incansablemente, una y otra vez, a la *idea* de una sociedad liberada y reconciliada consigo misma, puede pronunciarse sobre la especificidad del capitalismo actual y, asimismo, dar cuenta de la que sigue siendo la primera de las exigencias: “la exigencia de que Auschwitz no se repita” (Adorno, 2003b: 80).

La propia biografía de Adorno documenta el inexorable *fin* de la sociología. Tras regresar a Alemania, se vio obligado a abandonar el sendero de la investigación empírica para emprender el árido camino de la crítica radical de la cultura y de la sociedad. *Después de Auschwitz*, la sociología no podía ya clasificar, ordenar, suministrar y cuantificar hechos sociales, pues, si procedía de ese modo, reproducía la lógica de una razón *instrumental* que había imperado en los campos de exterminio nazis. Sólo como crítica (de la ideología, la cultura, la sociedad, pero también de sí misma), la sociología podía seguir existiendo. Pero eso no era *ya* la sociología: se trataba, en verdad, de su *cultura*, de su *legado*. Tal como afirma Immanuel Wallerstein,⁶⁶ en cuanto disciplina de las ciencias sociales, la sociología fue algo propio de fines del siglo XIX, más o menos elaborada entre 1880 y 1945. Con los cambios en el *sistema-mundo* que se inauguraron a partir de 1945, las fronteras que separaban a las disciplinas de las ciencias sociales se hicieron cada vez más difusas. Para la década de 1970, ya había un desdibujamiento severo de dichas fronteras. Ese desdibujamiento se ha vuelto tan extenso que ya no es posible defender los nombres de la sociología, la ciencia política, la antropología o la economía como intelectualmente decisivos. De ese modo, las disciplinas de las ciencias sociales han dejado de ser disciplinas: no representan ya áreas de estudio diferentes con metodologías propias, no poseen ya fronteras claras y distintivas. Ahora bien, lo que no ha dejado de existir es *la cultura* de cada una de esas disciplinas, es decir, su *legado*. Sin lugar a dudas, una teoría crítica de la sociedad de comienzos del siglo XXI en clave adorniana, parecería estar en condiciones de *recoger* el legado de la sociología para hacer *algo* con él. Por eso mismo, que Adorno haya sido el *último sociólogo* —una afirmación igual de polémica que el *dictum* sobre la poesía después de Auschwitz— significa tanto como decir que la sociología, después de su *fin*, sólo puede ser posible si parte de ese *fin*; es decir, si parte de Adorno (pero también, nuevamente, de algunos otros).

64 “Hoy finalmente tendría la sociología que comprender lo incomprensible, la incursión de la humanidad en la inhumanidad” (Adorno, 2004g: 12).

65 “La historia (...) ha confirmado que el hecho social más extremo, Auschwitz, realmente no se puede entender” (Adorno, 2004c: 258).

66 Cfr. Wallerstein (1999).

No obstante a este *dramático* desenlace de la sociología y su posible *recomienzo* en una *nueva teoría crítica de la sociedad*, habría que señalar que al otorgarle a la negatividad estética un status de crítica social apoyada en un marco normativo-moral —es decir, al discernir el núcleo del arte autónomo como el de una siempre incumplida promesa de felicidad—, Adorno invirtió los términos de aquella doctrina de la *irrealidad de la desesperación* que evocaba el trastorno del mundo, la locura de todo aquel que se adaptara a él y la resistencia e interrupción de la demencia general que sólo podían corresponderle al excéntrico: “Sólo él [se indicaba en *Minima moralia*] podría reflexionar sobre la apariencia del infortunio, sobre la ‘irrealidad de la desesperación’ y darse cuenta no solamente de que aún vive, sino además de que aún existe la vida” (Adorno, 2006d: 208). Como ya fue sugerido, así, la *desesperanzada esperanza* de un mundo sin padecimiento a la que Benjamin tanto se había aferrado,⁶⁷ en Adorno se trastocó en una *desesperada esperanza* que se atenía a las exigencias planteadas por un nuevo imperativo categórico: “que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido” (Adorno, 2005a: 334); la *irrealidad*, de este modo, ya sólo podía ser la de la *redención*:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. 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 aparezca 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 violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento. Y es la cosa más sencilla, porque la situación misma incita perentoriamente a tal conocimiento, más aún, porque la negatividad consumada, cuando se la tiene a la vista sin recortes, compone la imagen invertida de lo contrario a ella. Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia, aunque sólo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para

67 “La utopía del conocimiento tiene como contenido la utopía. Benjamin la denominaba la ‘irrealidad de la desesperación’. La filosofía se condensa en la experiencia de que la esperanza le ha caído en suerte. Sin embargo, la esperanza sólo aparece como quebrada. Cuando Benjamin organiza la sobreiluminación de los objetos para mostrar los contornos ocultos que se manifestarían en el estado de reconciliación, también queda claro el abismo entre ese estado y la existencia (...) El centro de la filosofía de Benjamin es la idea de la salvación de lo muerto en tanto que restitución de la vida desfigurada mediante la consumación de su propia cosificación hasta llegar a lo inorgánico. ‘Sólo por mor de los desesperanzados nos ha sido dada la esperanza’, así acaba el ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe. En la paradoja de la posibilidad de lo imposible se reunieron en Benjamin por última vez la mística y la Ilustración. Benjamin se deshizo del sueño sin traicionarlo ni convertirse en cómplice de aquello en lo que los filósofos siempre han estado de acuerdo: que no ha de ser” (Adorno, 2008a: 221). Para ampliar sobre la doctrina de la *irrealidad de la desesperación*, cfr. Vedda (2011).

que adquiriera validez, no sólo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y por lo mismo, está afectado por la deformación y la precariedad mismas de las que intenta salir. Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a su ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconsciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo. Hasta su propia imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad. Pero frente a la exigencia que de ese modo se le impone, la pregunta por la realidad o irrealidad de la redención misma resulta poco menos que indiferente (Adorno, 2006d: 257).⁶⁸

198

Trágicamente, como no podría haber sido de otra manera, *la muerte de Adorno no estuvo exenta de desesperación*. Aunque pagó el precio del aislamiento intelectual y de la impotencia que la soledad supo imponerle, no encontró la muerte escapando del horror del nazismo, como sí lo había hecho Benjamin. Si bien fue consciente de que, *después de Auschwitz, la vida no podía ya seguir viviendo*, sus días en la tierra transcurrieron sin mayores sobresaltos entre Nueva York, Los Ángeles y Frankfurt. Su muerte acaeció el 6 de agosto de 1969: en una caminata por los Alpes suizos, su viejo corazón, cansado ya de una larga *vida dañada*, hecho añicos por el duro, doloroso y prolongado conflicto con sus estudiantes, dejó de latir. El obituario redactado por Gretel Adorno, indicaba: “Theodor W. Adorno, nacido el 11 de septiembre de 1903, ha fallecido el 6 de agosto de 1969” (citado en Claussen, 2006: 27). Pero tal vez, premonitoriamente, el verdadero epitafio podría haber sido escrito por el propio Adorno en *Minima moralia*, veintitrés años antes de su muerte.

La desesperación no tiene la expresión de lo irrevocable porque la situación no pueda llegar a mejorar, sino porque arrastra a su abismo al tiempo pasado. Por eso es necio y sentimental querer mantener el pasado limpio de la sucia marea del presente. El pasado no tiene otra esperanza que la de, abandonado al infortunio, resurgir de él transformado. Pero quien muere desesperado es que su vida entera ha sido inútil (ibídem: 173).

68 Ante estas palabras, hay que reconocer que la crítica tardía de Kracauer a Adorno posee, al menos, un *momento de verdad*. Para Kracauer, “la dialéctica sin cadenas de Adorno” (Kracauer, 2010: 228) constituye un mecanismo de control para preservar la superioridad mediante el recurso de disolver *todo lo que es*; en su obra póstuma, a propósito, observó que el rechazo de Adorno “de cualquier estipulación ontológica a favor de una dialéctica infinita que penetra en todas las cosas y entidades concretas parece inseparable de cierta arbitrariedad, dada la ausencia de contenido y dirección en estas series de evaluaciones materiales. El concepto de utopía es entonces necesariamente usado por él de un modo puramente formal, como un concepto límite que invariablemente emerge al final como un *deus ex machina*. Pero el pensamiento utópico tiene sentido solo si asume la forma de una visión o intuición con un contenido definido de algún tipo. De ahí que la inmanencia radical del proceso dialéctico no baste; alguna fijación ontológica es necesaria para imbuirla de significado y dirección” (ídem).

Bibliografía

- Adorno, T. W. 1974. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus
- _____. 1984. *Teoría estética*. Madrid: Orbis
- _____. 1986. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Barcelona: Planeta-De Agostini
- _____. 1991. "La actualidad de la filosofía". En *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós
- _____. 2003a. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu
- _____. 2003b. "La educación después de Auschwitz". En *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu
- _____. 2003c. "Experiencias científicas en Estados Unidos". En *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu
- _____. 2003d. *Filosofía de la nueva música*. Madrid: Akal
- _____. 2003e. "¿Qué es alemán?". En *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu
- _____. 2004a. "Apunte sobre la objetividad sociológica". En *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal
- _____. 2004b. "¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?". En *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal
- _____. 2004c. "Introducción a *Sociología y filosofía*, de Émile Durkheim". En *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal
- _____. 2004d. "El psicoanálisis revisado". En *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal
- _____. 2004e. "Reflexiones sobre la teoría de las clases". En *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal
- _____. 2004f. "Sobre la relación entre sociología y psicología". En *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal
- _____. 2004g. "Sociedad". En *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal
- _____. 2004h. "Sociología e investigación empírica". En *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal
- _____. 2005a. "Dialéctica negativa". En *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal
- _____. 2005b. "La jerga de la autenticidad". En *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal
- _____. 2006a. *Cartas a los padres*. Buenos Aires: Paidós
- _____. 2006b. "Figuras sonoras". En *Escritos musicales I-III*. Madrid: Akal
- _____. 2006c. *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Madrid: Akal
- _____. 2006d. *Minima moralia*. Madrid: Akal
- _____. 2006e. "Quasi una fantasia". En *Escritos musicales I-III*. Madrid: Akal
- _____. 2008a. "Caracterización de Walter Benjamin". En *Crítica de la cultura y sociedad I*. Madrid: Akal
- _____. 2008b. "Impromptus". En *Escritos musicales IV*. Madrid: Akal
- _____. 2008c. "Moments musicaux". En *Escritos musicales IV*. Madrid: Akal
- _____. 2008d. "Prismas". En *Crítica de la cultura y sociedad I*. Madrid: Akal

- _____. 2008e. "Sin imagen directriz". En *Crítica de la cultura y sociedad I*. Madrid: Akal
- _____. 2009a. "El artista como lugarteniente". En *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal
- _____. 2009b. "El curioso realista". En *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal
- _____. 2009c. "Disonancias". En *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Madrid: Akal
- _____. 2009d. "El ensayo como forma". En *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal
- _____. 2009e. "Intervenciones". En *Crítica de la cultura y sociedad II*. Madrid: Akal
- _____. 2009f. *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal
- _____. 2009g. "Prólogo a la televisión". En *Crítica de la cultura y sociedad II*. Madrid: Akal
- _____. 2009h. "Reconciliación extorsionada". En *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal
- _____. 2009i. "La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas". En *Escritos sociológicos II*, vol. 1. Madrid: Akal
- _____. 2009j. "La televisión como ideología". En *Crítica de la cultura y sociedad II*. Madrid: Akal
- _____. 2010a. "Carta abierta a Max Horkheimer". En *Miscelánea I*. Madrid: Akal
- _____. 2010b. "Para Ernst Bloch". En *Miscelánea I*. Madrid: Akal
- _____. 2010c. "Presentación de Ernst Bloch". En *Miscelánea I*. Madrid: Akal
- _____. 2010d. "La trascendencia de lo clásico y lo noemático en la fenomenología de Husserl". En *Escritos filosóficos tempranos*. Madrid: Akal
- _____. 2011. "Bajo el signo de los astros". En *Escritos sociológicos II*, vol. 2. Madrid: Akal
- Adorno, T. W.; Benjamin, W. 1998. *Correspondencia (1928-1940)*. Madrid: Trotta
- Baudrillard, J. 2002. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós
- Benhabib, S. 2008. "La crítica de la razón instrumental". En *Ideología*, compilado por S. Z. Buenos Aires: FCE
- Benjamin, W. 1972. "El París del Segundo Imperio en Baudelaire". En *Iluminaciones II*. Madrid: Taurus
- _____. 2005a. *Dirección única*. Madrid: Alfaguara
- _____. 2005b. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal
- _____. 2007a. "Las afinidades electivas de Goethe". En *Obras, I/1*. Madrid: Abada Editores
- _____. 2007b. "El origen del Trauerspiel alemán". En *Obras, I/1*. Madrid: Abada Editores
- _____. 2007c. *Sobre el concepto de Historia*. Buenos Aires: Piedras de papel
- _____. 2008. "Sobre la politización de los intelectuales". En *Los empleados*, de S. K. Barcelona: Gedisa
- Buck-Morss, S. 1981. *Origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo XXI
- . 1995. *Dialéctica de la mirada*. Madrid: Visor
- Bürger, P. 2010. *Teoría de la vanguardia*. Buenos Aires: Las Cuarenta
- Claussen, D. 2006. *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Valencia: PUV

- Debord, G. 2008. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La Marca
- Descombes, V. 1982. *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Cátedra
- Dews, P. 2008. "Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad". En *Ideología*, compilado por S. Z. Buenos Aires: FCE
- Foucault, M. 2003. *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca
- Frisby, D. 1992. *Fragmentos de la modernidad*. Madrid: Visor
- Grüner, E. 2005. *El fin de las pequeñas historias*. Buenos Aires: Paidós
- Habermas, J. 2008. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz
- Honneth, A. 2007. *Reificación*. Buenos Aires: Katz
- _____. 2009a. *Crítica del poder*. Madrid: Antonio Machado Libros
- _____. 2009b. "Una fisonomía de la forma de vida capitalista". En *Patologías de la razón*. Buenos Aires: Katz
- _____. 2009c. "Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad". En *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires: FCE
- Horkheimer, M. 1993. "The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research". En *Between Philosophy and Social Science*. Nueva York: MIT Press
- _____. 2003. "Teoría tradicional y teoría crítica". En *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu
- _____. 2007. *Crítica de la razón instrumental*. La Plata: Terramar
- Horkheimer, M.; Adorno, T. W. 2007. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal
- Huyssen, A. 2006. "Adorno al revés". En *Después de la gran división*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora
- Jameson, F. 1989. *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor
- _____. 2002. *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial
- _____. 2005. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires: Paidós
- _____. 2010. *Marxismo tardío*. Buenos Aires: FCE
- Jay, M. 1975/1976. "The Extraterritorial Life of Siegfried Kracauer". *Salgamundi* 31/32
- _____. 1988. *Adorno*. Madrid: Siglo XXI
- _____. 1989. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus
- Kadarkay, A. 1994. *Georg Lukács: vida, pensamiento y política*. Valencia: Alfons El Magnànim
- Kracauer, S. 1963. *Ginster*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- _____. 2001. *Teoría del cine*. Barcelona: Paidós
- _____. 2008a. *Los empleados*. Barcelona. Gedisa
- _____. 2008b. "El ornamento de la masa". En *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*. Barcelona: Gedisa
- _____. 2010. *Historia*. Buenos Aires: Las Cuarenta

Sociología, marxismo, teoría crítica. Notas sobre la actualidad de Theodor W. Adorno

Santiago M. Roggerone

202

- Laclau, E.; Mouffe, C. 2010. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE
- Lukács, G. 1976. *El asalto a la razón*. Barcelona: Grijalbo
- _____. 2009. *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: RyR
- _____. 2010. *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Godot
- Liotard, J.-F. 1981. "Adorno come diavolo". En *Dispositivos pulsionales*. Madrid: Fundamentos
- Marx, K.; Engels, F. 1985. *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos
- Menke, C. 2011. "Metafísica y experiencia". En *Estética y negatividad*. Buenos Aires: FCE
- _____. 1997. *La soberanía del arte*. Madrid: Visor
- Palti, E. J. 2005. *Verdades y saberes del marxismo*. Buenos Aires: FCE
- Pollock, F. 2005. "State Capitalism: its Possibilities and Limitations". En *The Essential Frankfurt School Reader*, editado por A. A. y E. G. Nueva York: The Continuum Publishing Company
- Sartre, J.-P. 1968. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada
- Scholem, G. 2003. "Walter Benjamin". En *Walter Benjamin y su ángel*. Buenos Aires: FCE
- Traverso, E. 1998. *Siegfried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada*. Valencia: Alfons El Magnànim
- Vedda, M. 2011. *La irrealidad de la desesperación*. Buenos Aires: Gorla
- VV. AA. 2009. "Estudios sobre la personalidad autoritaria". En *Escritos sociológicos II*, vol. 1., de Th. W. A. Madrid: Akal
- Wallerstein, I. 1999. *El legado de la Sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad
- _____. 2010. *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI
- Wellmer, A. 1996. "La metafísica en el instante de su hundimiento". En *Finales de partida*. Madrid: Cátedra
- _____. 2004. "Verdad, apariencia, reconciliación". En *Sobre la dialéctica de la modernidad y la postmodernidad*. Madrid: A. Machado Libros
- Wiggershaus, R. 2010. *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: FCE
- Witte, B. 1997. *Walter Benjamin. Una biografía*. Buenos Aires: AMIA
- Žižek, S. 2005. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI
- _____. 2008. "Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional". En *Estudios culturales*, de F. J. y S. Ž. Buenos Aires: Paidós
- _____. 2010. "Cómo volver a empezar... desde el principio". En *Sobre la idea del comunismo*, compilado por A. H. Buenos Aires: Paidós

- _____. 2011a. *En defensa de causas perdidas*. Madrid: Akal
- _____. 2011b. “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”. En *Contingencia, hegemonía, universalidad*, de VV. AA. Buenos Aires: FCE
- _____. 2011c. “Mantener el lugar”. En *Contingencia, hegemonía, universalidad, de VV. AA.* Buenos Aires: FCE



