

# La historización de la muerte en *Dialéctica negativa* de T.W. Adorno

ALBERTO PÉREZ\*

Universidad Nacional de La Plata - Argentina

*A Emilio, in memoriam*

## 1. La presencia del legado

La obra de la Escuela de Frankfurt ha tenido una notable persistencia como referencia intelectual, muchas veces ligada a la moda que suele rodear su recuperación y puesta en debate. Sin embargo, pienso que la clave de su presencia tiene que ver con el empeño y la eficacia de los frankfurtianos por poner el ejercicio teórico en el centro de una mirada sobre el tiempo presente. Así, puede entenderse cómo la emergencia de la inmensa producción de Jürgen Habermas reaviva las conexiones con la potencia pública del discurso del Marcuse de los años de la Guerra Fría, o con la originalidad de la crítica cultural de Adorno sostenida desde los años treinta hasta su muerte, y con la pasión programática de Horkheimer, que impulsó originariamente al grupo de Frankfurt. Igualmente, desde los años ochenta se presta una renovada atención a la obra de Benjamin, que vino a ampliar la gama de matices de este singular grupo de intelectuales.

Voy a ocuparme de la obra de Adorno por la particular complejidad de su propuesta que, de ninguna manera me parece agotada. Por ello voy tratar de señalar algunos aspectos que me parecen importantes y no han sido suficientemente atendidos. Me propongo en estas páginas recuperar la sostenida línea de reflexión de Adorno a partir del contraste entre su producción de los años treinta y la *Dialéctica negativa*,<sup>1</sup> su última obra de los años sesenta. Quiero confrontar el modelo programático filosófico que presentó en sus comienzos como pensador y las aperturas problemáticas que extienden ese modelo para reflexionar sobre la sociedad moderna a partir de una tensión permanente con la filosofía de la historia en el contexto de un abordaje crítico de la cultura burguesa que se propone dismantelar a partir de la reflexión sobre los hechos históricos mismos.

## 2. Tradición filosófica y crítica cultural

Tal vez uno de los rasgos más salientes de la singularidad de Adorno como intelectual, lo constituya la gran unidad de su obra. En su conferencia inaugural

como Profesor de la Universidad de Frankfurt, en 1931, *Actualidad de la filosofía*,<sup>2</sup> Adorno presenta, prefigurados, los elementos que definen su proyecto teórico casi completamente, que son los mismos que alimentarán el desarrollo de su obra más tardía, la *DN* que terminará por convertirse, en realidad, en su testamento filosófico. Esta particularidad de su obra nos muestra a un autor que manifiesta desde el comienzo los rasgos de la madurez reflexiva, de modo que puede decirse, sin exagerar, que Adorno es de los pocos pensadores en los que no cabe hacer la distinción, tan frecuente, entre «período de juventud», «de desarrollo» y «de madurez», o fórmulas análogas, que son tan corrientes en el género de la biografía intelectual. En ese sentido, la unidad de concepción de la obra adorniana aparece como única. La obra teórica de Adorno refleja también su consistencia de otro modo: en cualquiera de sus obras podemos encontrar las claves de aquella programática filosófica de 1931, que mantuvo a lo largo de toda su producción en forma constante. Una de esas claves es su posición teórica ante la *Ideologiekritik* lukacsiana. Este elemento es fundamental porque también nos permite perfilar su posición ante la herencia del materialismo histórico.

Adorno se ubica en la generación de los marxistas occidentales<sup>3</sup> que recrean un materialismo crítico a partir del modelo de *Historia y conciencia de clase*<sup>4</sup> (1923) de Georg Lukács. Adorno mantiene con claridad la perspectiva de análisis crítico–negativa que habilita el concepto de cosificación lukacsiano, no solo afirmando explícitamente la categoría, sino aplicándola a cada uno de sus análisis concretos referidos a fenómenos culturales. No hay, seguramente, otro aspecto en el que su obra coincida tanto con la de Lukács, pero hay que caracterizar el modo en que retoma el impulso modélico de *H y cc*. En principio, el concepto adorniano de cosificación es irónicamente elaborado a partir de *Teoría de la Novela*<sup>5</sup> (1916), obra del período premarxista de Lukács. Adorno recoge de allí la idea de «segunda naturaleza» que en ese contexto funciona como sinónimo de «convenciones burguesas» y, de hecho, es la primera enunciación del concepto lukacsiano de cosificación. Adorno convierte esta idea premarxista de Lukács en un concepto negativo, crítico que alude a la apariencia mítica y falsa de la realidad dada como absoluta y ahistórica, valiéndose del análisis marxiano del fetichismo de la mercancía, pieza teórica que Lukács incorporará en sus análisis recién a partir de *H y cc*. Nítidamente, de ahí en más, Lukács funciona, en relación con la obra de Adorno, como una especie de negativo o envés teórico de sus posiciones filosóficas.

Adorno construye su posición teórica en los años treinta a la vista del crecimiento del nacionalsocialismo y de las oscilaciones políticas del Partido Comunista. Entonces, toma distancia, simultáneamente, de las posiciones de Lukács y de Bertolt Brecht: del primero, porque las considera excesivamente sometidas al partido al que supone portador de la conciencia posible proletaria; y del segundo, por dirigirse a la conciencia real del proletariado,<sup>6</sup> sin que existan motivos especiales para preferirla por encima de la conciencia burguesa. De

hecho, Adorno defiende la independencia intelectual del teórico al separar y desidentificar teoría y práctica política. Dice Adorno en *AF*:

Sólo dialécticamente me parece posible la interpretación filosófica. Cuando Marx reprochaba a los filósofos que sólo habían interpretado el mundo de diferentes formas, y que se trataría de transformarlo, no legitimaba [con] esa frase tan sólo la praxis política, sino también la teoría filosófica. Sólo en la aniquilación de la pregunta se llega a verificar la autenticidad de la interpretación filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo a partir de sí mismo. Por eso trae consigo a la praxis forzosamente.<sup>7</sup>

Las posiciones de *Tesis sobre Feuerbach* de Marx le sirven a Adorno para definir un giro a favor de la teoría, en el que ésta cobra dimensiones nuevas, ya que, pese a no reconocer compromiso ni responsabilidad en relación con la influencia sobre el público, sin embargo, para Adorno, toda práctica intelectual válida es por sí misma revolucionaria.<sup>8</sup> Esta posición abre, además, otra línea de fisura mayor con la perspectiva lukacsiana, ya que Adorno sostiene el valor positivo de la división del trabajo que se liga a los momentos de avance social: los artistas y los teóricos son vistos como trabajadores integrados en la división del trabajo y que, justamente por ello, pueden revolucionar el material con el que trabajan, que no es otra cosa que material proveniente de la esfera social mediatizado; en la filosofía y en el arte, los trabajadores intelectuales afrontan junto con los problemas técnicos de sus disciplinas, los problemas histórico sociales de la sociedad burguesa. El ejemplo privilegiado es Schönberg, a quien consideran un artista dialéctico que ha revolucionado la tonalidad y, con ella, la forma de la música burguesa. Esta gran valoración de Schönberg lo lleva a tomarlo como modelo de la tarea filosófica que el propio Adorno acomete.

Esta lectura del sentido de los fenómenos culturales importa el confinamiento de la revolución en el interior de las formaciones ideológicas de la sociedad burguesa y, además, revolución que se aplica a la rearticulación del material sobre el que se desarrolla la producción específica. Se trata de una revolución que no está referida a la transformación de la conciencia real del proletariado sino a la modificación objetiva de la lógica del material constitutivo de fenómenos culturales específicos. El movimiento final de esta afirmación de la división del trabajo y de la autonomía de la teoría, se completa con otra posición característica de la teoría adorniana, que es la idea de la *no participación*, orilla opuesta de la praxis revolucionaria lukacsiana que termina por desmantelar completamente el modelo de relación entre teoría y práctica de *H* y *cc*. Pues bien, entonces, es clara la pertenencia de Adorno a la posición dialéctica de tradición materialista pero, a la vez, hay que remarcar el desarrollo profundamente renovador que hace de los temas y problemas característicos de esta tradición.

La crítica de Adorno apunta fundamentalmente a las líneas maestras del pensamiento hegeliano que tienen una fuerte presencia en la base de las teorías de *H* y *cc*. En primer lugar, rechaza la idea de una historia que se mueve en el sentido del progreso caminando hacia una necesaria identificación entre realidad y racionalidad, una historia que marcha hacia la reconciliación necesaria de sus antagonismos internos. En segundo lugar, Adorno, tal como lo había propuesto ya en *AF*, sostiene que el pensamiento teórico debe dejar de lado la categoría de la totalidad ya que gracias a la operatoria del este concepto clave del pensamiento lukacsiano se dan por resueltos muchos de los grandes problemas de la teoría sin tratarlos verdaderamente. El marxismo hegelianizado de Lukács, pensando desde el punto de vista de la totalidad, se autoatribuye la posibilidad de descifrar el sentido del conjunto de la sociedad capitalista y la posición de la misma en la historia mundial; de captar la correcta interpretación de las crisis sociales que la ciencia especializada sólo aborda parcialmente; de deducir la conciencia posible, la que corresponde verdaderamente a la posición de clase del proletariado; de probar que solamente la praxis revolucionaria produce la solución de los problemas del capitalismo y de encontrar, justamente, en esa práctica del proletariado, simultáneamente, la solución de las limitaciones del pensamiento filosófico burgués, ya que la clase obrera es el sujeto-objeto idéntico de la historia. Adorno desarrolla su producción filosófica como una crítica cultural a la sociedad capitalista que se apoya en la noción de cosificación, pero suspendiendo los efectos teóricos de la categoría de la totalidad como instancia de resolución automática de los problemas teórico-prácticos que la filosofía llega a plantear.

Adorno mira la cultura burguesa desde esta particular perspectiva, recuperando, además, una intención kantiana que lo devuelve a la experiencia de conocimiento como base de su dialéctica. La teoría atiende a la experiencia de lo particular y encuentra, allí, toda la riqueza de las contradicciones históricas, sin llegar jamás a una identidad que aplaque estas fuerzas en puja. El modelo cognitivo adorniano se apoya en esta noción de una realidad contradictoria ante la cual el pensamiento no puede ceder al mito de la reconciliación de las contradicciones abriendo la posibilidad de afirmarla como realidad legítima. El pensamiento debe mantener esa tensión.

Aquí, la posición de Adorno se vincula con la de Benjamin quien subraya la contradicción en los fenómenos culturales del capitalismo sosteniendo, desde su materialismo, una resistencia empeñada al espíritu dominante en su época:

Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transición en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialismo histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo.”

La mirada benjaminiana apunta a recuperar el sentido de la redención en la problemática de la historia e introduce en su teoría una perspectiva mesiánica. Adorno, en cambio, explora los supuestos filosóficos de esa mirada benjaminiana, la forma en que se construye el conocimiento a partir de una visión de la historia que se desentiende de los mitos del progreso y, con ese impulso, elabora su particular visión del materialismo y su aproximación a las formaciones de la cultura burguesa. Tanto Adorno como Benjamin subrayan el contenido injusto de la sociedad que produce la cultura; por eso, cuando Adorno presenta el conocimiento como una fantasía exacta,<sup>10</sup> lo hace para rescatar la dimensión de una mirada utópica que mantiene la esperanza de un mundo más justo.

Adorno sostiene la perspectiva de una sociedad contradictoria a la que la filosofía se enfrenta y trata de representar teóricamente a través del momento conceptual del que la filosofía no puede prescindir. Ahora bien, los conceptos no son particulares y, por lo tanto, se abre un vacío, un «abismo» entre el concepto y lo particular.<sup>11</sup> Adorno propone entonces apuntar a la representación filosófica de la verdad bajo la forma de constelaciones de ideas, o campos de fuerza, constituidos por combinaciones o racimos de conceptos, de los que ninguno aislado representa lo particular, sino que la conjunción y mutua influencia de los conceptos tienden a mantener el objeto, a rodearlo, a señalarlo sin copiarlo. Adorno orienta su exploración dialéctica del materialismo repensando la teoría del conocimiento pero, ahora, dándole rigurosa prioridad al objeto a partir del apego al material empírico. El lenguaje de la filosofía que está encargado de representar la verdad debe disponer y transformar lo dado con fantasía pero sin ficción. Esta configuración de las constelaciones trata de integrar, en el momento de la experiencia, el conocimiento proveniente de la ciencia y la interpretación que aporta la filosofía, señalando el contenido social históricamente específico, la «esencia» del fenómeno, esto es, la referencia que tienen lo particular con el momento material y con la praxis humana de la producción. Aquí se repone el análisis de la estructura fetichista de la mercancía de Marx.<sup>12</sup> Estas constelaciones son la «fantasía exacta» —de la que habla Adorno desde sus primeros escritos—, fantasía que tiene que ver con una disposición activa sobre los elementos del fenómeno junto a la exploración de su lógica interna pero que, a la vez, es exacta en tanto que no trasciende en ningún momento el reino de los elementos fenoménicos. Con ella, la filosofía adorniana quiere cumplir su ideal de «similitud no representacional», rechazando, simultáneamente, el idealismo subjetivo y el materialismo vulgar. A través de estas representaciones, Adorno construye lo que denomina «imágenes históricas» que son pausas en el movimiento dialéctico en las que las contradicciones son iluminadas pero no superadas. Los textos de Adorno quieren ser la contracara de las concreciones fetichizadas de la mercancía, sus ensayos quieren ser un momento de la negación activa de la naturaleza ideológica de la representación filosófica de la sociedad vigente. Como Adorno señala en *DN* «Ninguna teoría escapa ya al mer-

cado», esto es, todas ellas llevan, de algún modo, la impronta de la mercancía en tanto, con su enfático apego a la identidad, con su participación en la confianza de representar conceptualmente lo no conceptual, reproducen el orden social existente. El complejo modelo cognitivo de Adorno se propone sortear el carácter ideológico de las teorías y desarrollar una reformulación de las tradiciones teóricas que resulten la contracara de la mercancía pero, manteniéndose dentro de los límites de la filosofía, que sigue siendo necesaria en tanto no haya sido posible su realización práctica.

### 3. La mirada sobre la historia

La historia es una pieza central para la reflexión de la tradición crítico dialéctica moderna; en ella, Kant descubre, en sus últimas obras, el progreso como una hipótesis posible desde la que pensar el desarrollo de la razón en otro terreno y no sólo en el del sujeto trascendental. Hegel va a fundar la filosofía de la historia como una disciplina especial desde la que recuperar el sentido de la historia universal a partir de su dialéctica espiritualista. Será entonces el materialismo marxiano el que introduzca, a través de la crítica de la ideología, una nueva perspectiva en la lectura de la historia. Adorno tiene al respecto una posición particular, ya que su punto de partida es el marxismo hegelianizado de Lukács al que critica en busca de otra salida de la filosofía idealista, que no sea la doctrina del seguro avance progresivo de la historia —con la correspondiente solución práctica de los problemas que la filosofía sólo puede plantear teóricamente— a partir de la toma de conciencia de un proletariado necesariamente revolucionario. La dialéctica negativa tiene permanentemente en vista la historia y quiere pensarla fuera del dogmatismo que supone sostener la perspectiva de la doctrina hegeliana de la dialéctica. Para ello cita al Marx joven de *La ideología alemana*.

Reconocemos *solamente* una ciencia, la ciencia de la historia. La historia, considerada desde dos puntos de vista, puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos con todo no son separables: mientras existan hombres, *la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente*.<sup>13</sup>

Adorno concuerda con la visión de la centralidad de la historia que postula la dialéctica materialista, pero él va a acentuar el carácter contradictorio del proceso histórico en tanto «historia» y «naturaleza» constituyen categorías no desagregables que deben ser pensadas como una constelación que denomina: la idea de historia natural<sup>14</sup> y que propone una forma de abordaje de lo histórico característico de su filosofía concreta. que sostiene contradicciones no superadas.

Las ideas de «historia» y «naturaleza» funcionan en esta constelación como categorías que se relativizan mutuamente y que no se identifican entre sí, ni poseen ningún tipo de primacía la una sobre la otra, se mantienen como contradicción no resuelta. Son, además conceptos dobles con características positivas y negativas. «Naturaleza» es, por un lado, el conjunto de entes concretos individuales y los productos materiales del trabajo humano pero, por otro lado, es lo no incorporado a la historia, lo no metabolizado racionalmente, lo mítico, lo pre-dado. «Historia» es, tanto la praxis social en la que aparece lo socialmente nuevo (Droysen, Weber), lo que emerge como no identidad, como también es la praxis humana que se reproduce a sí misma siempre de la misma manera y, en este sentido, no es estrictamente histórica. Adorno describe así lo histórico como natural y viceversa, planteando la unidad dialéctica historia-naturaleza para atacar críticamente cualquier posición que tienda a presentar la historia como una totalidad de sentido que apunta a un futuro superador, a una totalidad en desarrollo progresivo, esto es, a la manera de la herencia no elaborada de la filosofía de la historia que fundara Hegel y que se reintegra al marxismo por la vía lukacsiana.

Para Adorno, la historia es discontinua y no hay ningún tipo de garantías, a través de leyes de la naturaleza o de la historia que aseguren una identidad entre razón y realidad. La dialéctica hegeliana nace del intento de abordar una visión enriquecida de las correlaciones posibles entre sujeto y objeto; el acento que imprime Adorno a este intento consiste en retener la conciliación entre sujeto-objeto y razón-realidad de modo que no se considere como verdadera la mediación progresiva ente ellos en un mundo en el que la irracionalidad y la injusticia perviven intactas, en una sociedad en la que la dinámica de la producción sigue respondiendo al vigor de la ley natural capitalista y está lejos de la realización histórica de la filosofía. Contra la convicción lukacsiano-hegeliana acerca del progreso, Adorno niega cualquier verdad metafísica u ontológica por encima de la historia; sujeto y objeto se mantienen en tensión permanente y la historia transcurre en el espacio irreductible que los separa. El concepto lukacsiano del «proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia» no es más que producto del «encantamiento» de lo histórico por efecto de la totalidad estructurada. De allí a la postulación de un rumbo seguro de progreso y a la afirmación dogmática de la realidad dada no hay más que un paso. Adorno ve a la totalidad hegeliana - lukacsiana como un auténtico freno para la crítica, como una esclavización de la conciencia que queda privada de pensar lo diferente, todo queda condenado a interpretarse rígidamente de acuerdo a la visión de la totalidad. Esto es lo que Adorno intenta dismantelar a través de las constelaciones de ideas.

\* \* \*

Podría preguntarse si la operación adorniana supone la liquidación de la filosofía de la historia ya que a ello parece conducir la crítica al trasfondo heredado de Hegel y sus derivados. Efectivamente, hay que recordar que en *Dialéctica de la ilustración*<sup>15</sup> se elabora una serie de contenidos que pueden leerse como una filosofía de la historia que pone bajo sospecha el progreso, mostrando su contracara bárbara y delatando la indiferencia moral que le permite ligarse a cualquier tipo de propósitos.<sup>16</sup> Sin embargo, también puede pensarse que no hay ningún tipo de filosofía de la historia simplemente porque Adorno no produce teorías ni conceptos en los que aquélla se pueda apoyar.<sup>17</sup> No es fácil liquidar esta cuestión rápidamente, pero tiendo a pensar que Adorno intenta desarticular la función encubridora que cumple la filosofía de la historia cuando no es suficientemente criticada y con ello quiere habilitar una filosofía concreta que retome el impulso inicial de la dialéctica de pensar a partir de lo concreto.

La verdad obliga al pensamiento a detenerse en lo más mínimo. No hay que filosofar sobre lo concreto, sino a partir de ello<sup>18</sup>

Esta idea recupera la visión de la *Fenomenología del espíritu*<sup>19</sup> en la que el pensamiento es presentado como la fuerza negativa que se opone a la positividad, a lo existente,<sup>20</sup> la inversión que opera el materialismo de Adorno es la de suprimir la prioridad del sujeto que convierte al espíritu en autónomo y termina por vaciarlo, separarlo de la cosa. En definitiva, el esfuerzo de la *DN* recupera la intención original de la filosofía de la historia: pensar a partir de lo concreto, en lo existente, en el particular histórico, en lo supraconceptual, en la cosa; en ese sentido conserva mucho de la filosofía de la historia. Pienso que desde esta perspectiva debe leerse la última sección de *DN*: «Meditaciones sobre la metafísica» y, tomándolo como modelo, podemos pensar más claramente la vinculación del pensamiento adorniano con la filosofía de la historia.

#### 4. Experiencia e individuo

En el modelo cognitivo adorniano en el que el materialismo es pensado a partir de la prioridad del objeto, cobra una gran importancia la noción de experiencia, a partir de la cual podemos terminar de presentar su concepción de la filosofía. Básicamente, Adorno propone distinguir, por un lado, la experiencia, en alemán *Erfahrung*, por otro, la idea de vivencia, *Erlebnis* —de la raigambre de la *Lebensphilosophie*— como experiencia vivida, en la que la reflexión se agrega a posteriori de la experiencia vivida en un segundo momento. Adorno, en cambio, postula a la reflexión misma como experiencia vivida, como praxis social dialéctica en la que el individuo se relaciona con el mundo cosificado y por ello,

tanto proletarios como burgueses se encuentran expuestos a la ideología generadora de falsa conciencia, de modo que la reflexión se puede convertir en una experiencia filosófica verdadera en la medida en que el individuo sea capaz de reconocer, por un lado, su condición de dependencia ante el mundo dado y, a la vez, el rechazo y la no-identidad con la situación presente, con el objeto a partir del cual se reflexiona. De este modo, la experiencia filosófica verdadera conduce al disconformismo intelectual generando, a partir de ello, una revolución en la lógica interior de la herencia cultural burguesa. Esto es lo que Adorno se propone con su filosofía de la no-identidad, una revolución «progresiva», en el sentido de la desintegración de los elementos constitutivos de la filosofía que supone simultáneamente su reelaboración y descomposición. Esta experiencia filosófica ciertamente no habilita una gran generalización, al contrario tiene ribetes elitistas, que pueden encontrarse también en su negación enfática de la universalidad del sujeto. En lugar del sujeto universal del conocimiento postulado por Kant, Adorno ubica al individuo concreto en el que termina de realizarse el sentido de la experiencia filosófica, ya que ésta es, en realidad, praxis, en tanto transforma al sujeto como, asimismo, al objeto. Al desagregar lo universal del sujeto y subrayar el peso que padece el individuo concreto por su situación en la sociedad capitalista, se recupera la experiencia, pero se agrega al factor de la prioridad del objeto que le recuerda al sujeto su inmersión en la cosificación; por ello el inconformismo intelectual se convierte en una suerte de imperativo ya que en el fondo es lo que constituye la experiencia filosófica verdadera.

Es evidente que Adorno condensa una serie tan grande de exigencias sobre el individuo de la sociedad actual que resulta muy difícil imaginar quién puede ser capaz de satisfacerla. Concretamente, pesa como reclamo para la conciencia individual del teórico, al menos, la adopción de una perspectiva cognitiva como la que propone la dialéctica negativa; el sostenimiento de una actitud crítica que es la del materialismo iconoclasta contra casi todas las posiciones existentes, en fin, supone afrontar los requisitos de oponerse constantemente al rumbo del espíritu vigente desde la reelaboración vanguardista de los elementos constitutivos de la cultura burguesa. Pero todo ello, además, en un contexto general en el que tenemos que dar por terminado el paternalismo de la clase y el partido como factores orientadores de la praxis. Desde este punto de vista es fácil desembocar en el reproche del elitismo, ya que efectivamente debemos suponer que, en el fondo, sólo el propio Adorno y muy pocos otros podrán satisfacer el modelo de experiencia filosófica verdadera. Si estos reclamos al individuo fueran un autorretrato, el de Adorno, se parecería demasiado al gesto hegeliano de verse a sí mismo como la culminación de la conciencia filosófica moderna, sólo que ahora no estaríamos ante el amanuense del espíritu absoluto, sino ante el lúcido inconformista solitario cuya virtud es la de ser de los pocos capaces de ver cierta verdad. Falta agregar que, además, a partir de la no-participación, ni siquiera se convoca a la unión de los que piensen del mismo modo.

Es obvio que Adorno es consciente de todo esto y si no pronuncia la exhortación: *¡disconformes intelectuales del mundo, uníos!*, es simplemente porque su tarea filosófica consiste en mantener el alerta de la conciencia individual, ya que ella puede ser la única posibilidad de captar correctamente los objetos que reclaman un sujeto que constantemente se corrija a la par de la transformación de los objetos:

Tal corrección se realiza en la autorreflexión, el fermento de la experiencia intelectual.<sup>21</sup>

Esa autorreflexión del sujeto que abraza la prioridad del objeto y que mira la objetividad cosificada de la segunda naturaleza, es el impulso de la experiencia filosófica verdadera; no es autoconciencia a la manera idealista, sino reelaboración material de la herencia idealista burguesa. Ése es el sitio discursivo desde el que Adorno le habla al materialismo tratando de poner en foco, desde la filosofía, factores no visibles de su fracaso que hacen necesario el tránsito de exploración a través de la filosofía burguesa.

Adorno revisa la crítica materialista a la filosofía para mostrar la ilusión de una ruptura no realizada con el idealismo de la que el materialismo vulgar con su teoría del reflejo es la muestra más patética de la celebración de lo establecido. Sobre todo cuando...

[...] el materialismo ha dado el gusto de su propio envilecimiento a quienes no quieren que se realice,<sup>22</sup>

ya que en donde ha llegado al poder político procede a la dominación manipulando ideológicamente las conciencias en forma planificada desde el terror de los aparatos estatales. La reproducción de la praxis capitalista con dominación burocrática estatal bajo la excusa de la dictadura del proletariado, y con las herramientas del monopolio del espíritu objetivo bajo la forma de ideología, repite el motivo burgués de la dominación del espíritu.

El materialismo se convierte en la recaída en la barbarie que trató de evitar. Oponerse a tal situación es una tarea y no la menor, de toda Teoría Crítica.<sup>23</sup>

En una de sus escasas intervenciones explícitas acerca del carácter de la Teoría Crítica e, incluso, marcándole cierto rumbo, Adorno arremete contra la teoría del reflejo y sus consecuencias; pero esta posición de los años sesenta retoma la perspectiva de la década del treinta cuando propone dejar de lado la totalidad. Su filosofía enfocada en el individuo concreto como productor de la experiencia filosófica que es, en rigor, praxis y subrayando la situación de sometimiento de la conciencia, ataca desde allí los cimientos de *H* y *cc* en donde

el actor central es el proletariado quien, gracias a la autoconciencia del papel que juega en la totalidad histórico-social, libera a la última clase social sometida de la historia a través de su praxis revolucionaria. Adorno se coloca en el mundo desencantado en el que aquella praxis revolucionaria no realizó la filosofía y, por ello, se impone la necesidad de una praxis bajo la forma de experiencia filosófica verdadera o filosofía concreta, simplemente porque la alternativa es la heteronomía del partido que impone su visión sobre la clase a la que le marca el rumbo de su conciencia posible. Entonces la *DN* abre su propia perspectiva:

La fantasía exacta de un disidente puede ver más que mil ojos a los que le han colocado las gafas rosadas de la unidad y que en consecuencia reducen y confunden todo lo que perciben con la verdad universal. A esto se opone la individualización del conocimiento.<sup>24</sup>

Tal vez este giro hacia el individuo es el que está en el centro de las objeciones al alegado elitismo de Adorno. Ya hace más de veinte años Peter Bürger<sup>25</sup> señalaba la ligereza de cierta crítica dirigida contra Adorno, que al menos no sabe distinguir lo verdadero de lo falso, apurando rotundamente los reproches de: elitismo, contraposición extrema entre arte y sociedad, reemplazo del proletariado por el arte o la teoría, etc. Creo que en torno a la cuestión del elitismo habría que distinguir dos aspectos para comprenderlo más ajustadamente. En primer lugar, la complejidad de la síntesis que impone, en particular, la autorreflexión de la filosofía que demanda la captación del punto de desarrollo de un lenguaje específico en el momento histórico en el que operar una modificación transformadora, una actualización crítica capaz de resignificar los conceptos de la tradición. Ésta es una tarea específica que no puede quedar en las manos de un agente colectivo o anónimo que, además, tiene la posibilidad de desentenderse de los requisitos de precisión y responsabilidad en las vicisitudes de una praxis histórica que sólo rinde cuentas ante el sentido de la historia que recuperamos a posteriori de los procesos mismos. La individualización del conocimiento supone respetar la demanda objetiva, en términos de lenguaje en el desarrollo histórico que impone la filosofía, como cualquier otro campo específico del ámbito ideológico. Por ello, la división del trabajo se valora positivamente; sin ella no tendríamos cómo abordar esta complejidad que nos impone la topografía real del objeto ideológico. Entonces, por sus características objetivas, ésta no es una tarea que pueda ser sostenida por un gran número de individuos y no hay allí márgenes para fijar arbitrariamente una cantidad de agentes o actores idóneos. La tarea filosófica en tanto sea necesaria a partir de la existencia de una sociedad injusta no puede evitar por ninguna vía las rispideces propias de su naturaleza y es en este punto que se impone un actor individual para este desafío. Si la objeción elitista apunta a este blanco, hay que explicar porqué sigue existiendo la filosofía y no fue simplemente supera-

da por la praxis emancipatoria real; porqué no se resolvió la problemática filosófica vaciando su sentido en la práctica. Ante ello, la individualización del conocimiento debe concebirse en términos materialistas como un pensamiento referido a la necesidad, a la forma en que está solidificada la estructura de la existencia en la sociedad capitalista, esa misma necesidad es la que legitima, ante el fracaso de los intentos de transformación colectivos, la vigilancia solitaria de la conciencia individual. En segundo lugar, el problema del elitismo *debe* pensarse también a la luz de la inexistencia de la revolución europea y en el simultáneo avance del fascismo que en los años treinta se convierte en una dolorosa evidencia. En ese contexto, Adorno propone su retorno a la filosofía y a la individualización del conocimiento, pero lo hace manteniendo la interlocución con el marxismo en el marco de su elaboración materialista y, además, sosteniendo la crítica a la sociedad capitalista en términos de una praxis crítica dirigida a la ideología de la sociedad burguesa que intenta revolucionar. La pregunta que también puede hacerse hoy es si no hay que pensar estos años como de derrota, en los que es fundamental rastrear las razones del fracaso. La figura del disidente solitario puede cumplir ese papel que aparece como necesario en una sociedad que demuestra permanentemente su capacidad de reconstitución. El posterior proceso de retroceso y barbarización de los países del Este no hace más que confirmar la necesidad de la revisión estrictamente teórica en momentos en que la praxis emancipadora del proletariado es ahogada por la brutalidad burocrática de los regímenes que la degradan. Si se acepta esta perspectiva, podemos intentar una búsqueda en algunos motivos de la dialéctica adorniana, en el esfuerzo de su experiencia filosófica, para ver si cumplen en algo las premisas de su propio intento.

La noción de experiencia filosófica verdadera es la que abre, desde la Introducción, los desarrollos de *DN* y terminará por hacerse cargo de las preguntas más radicales que propone la obra, especialmente aquella acerca de si aún es posible la filosofía y en qué términos debe plantearse este asunto. Adorno entiende que:

La teoría hegeliana de la dialéctica representa el intento inigualado de mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo que le es heterogéneo; por eso es preciso rendir cuentas de hasta qué punto fracasó su intento, determinando la relación que aún adeudamos a la dialéctica.<sup>26</sup>

Lo que significa que estima necesario recuperar y modificar cualitativamente la «doctrina hegeliana de la dialéctica»; como se ve, ésta es una definición de la búsqueda filosófica de Hegel en los términos de la experiencia filosófica del propio Adorno. Está planteada aquí, una vez más, la crítica a la Teoría de la Identidad y, simultáneamente, Hegel es mostrado como aquél que más se aproximó a cumplir el sueño teórico de la filosofía: presentar conceptualmente

lo no-conceptual. Sin duda, ésta es la declaración de la alineación adorniana en la tradición dialéctica y, junto con ello, el manifiesto de su inconformidad con aquel fracaso hegeliano que termina por transmitirse a toda la tradición dialéctica del siglo XX en tanto reproduce una serie de perspectivas impensadas desde una matriz dialéctica aceptada dogmáticamente. Éste es el terreno en el que la dialéctica negativa adorniana plantea su ruptura.

\* \* \*

Hasta aquí hemos tratado de presentar la perspectiva cognitiva que caracteriza el pensamiento de Adorno en su esfuerzo por desarrollar un materialismo que rompa completamente con lo establecido, a partir de un espíritu antisistémico desde el que llevó adelante la producción de sus ensayos en lo que presenta su dialéctica sin identidad. Adorno logra con su filosofía retomar un motivo central de la Teoría Crítica de la Sociedad de Horkheimer al revisar la permanente distancia que separa en la sociedad capitalista la razón de la realidad, en la que la mirada de la dialéctica materialista detecta la no-identidad entre ambas. Igualmente, objeto y concepto se separan por un abismo sin resolución que mantiene al sujeto y al objeto en permanente tensión a la manera benjaminiana.<sup>27</sup> Este territorio de la no-identidad, que la dialéctica negativa piensa como Historia Natural, es el campo en el que la historia no termina de ser historia verdaderamente humana por estar sometida a las fuerzas de la reproducción social; Marx señaló que vivimos en la prehistoria del género humano, Adorno no se resigna siquiera a habilitar un concepto de historia en el que la postulada identidad entre el concepto y la cosa nos conduzca a la placidez conciliatoria de la identidad.

## 5. Muerte, individuo e historia

Resulta interesante, entonces, revisar el complejo de ideas desde el que Adorno mira la historia del siglo XX a fin de analizar cuál es la tarea que intenta llevar adelante con su crítica al idealismo para producir una conservación y transformación cualitativa de las categorías de la dialéctica con las que termina por abordar los costados más oscuros de la experiencia histórica contemporánea. La compleja arquitectura de *DN*, presenta el recorrido de la filosofía adorniana desde la abstracción a lo concreto para desembocar en la sección final «Meditaciones sobre la metafísica». Este recorrido supone el esfuerzo de la experiencia filosófica por abordar un evento que tiene una magnitud especial, al menos en tres niveles. En primer lugar, se trata de un acontecimiento universal que tiene que ver con la especie humana misma; por otra parte, constituye el final de la metafísica y, finalmente, provoca la revisión de la teoría filosófica para cuestionar el papel de la muerte en la teoría. Este acontecimiento es emblematizado

por Auschwitz. Seguir esta argumentación adorniana supone someterla a un contraste con la manera en que Hegel pensó el siglo XIX. Debemos empezar por la constelación de ideas desde la que aborda Adorno la historia de su presente:

Muerte e historia, sobre todo la historia colectiva de la categoría individuo, forman una constelación<sup>28</sup>

Entonces, para pensar en los términos de Adorno hay que poner la mirada en la historia colectiva de la categoría individuo, como una formación que en la modernidad cobra un lugar preponderante y de la que es necesario trazar su historia para poder entender su situación en el presente. El surgimiento del individuo puede rastrearse en múltiples dimensiones que van desde la identificación de la autoría de las obras de arte en el renacimiento, hasta la encarnación filosófica del yo cartesiano.<sup>29</sup> Ahora bien, la categoría individuo —que reclama cierta historia— de la que habla Adorno es la que está en el centro de la teoría política moderna, se trata del individuo que actúa de acuerdo a los designios de la economía en el ámbito de la sociedad civil, el que es blanco de la mirada estructurante del derecho y sus categorías abstractas, el que aparece como titular responsable de la moral personal en la ética, pero, además de ello, y sobre todo, es el individuo que experimenta la vida en el ámbito de la segunda naturaleza. La iniciativa de construir una constelación de ideas con las nociones de muerte e historia no es un capricho retórico de Adorno ni la deriva del pensamiento en una ribera fortuita de la reflexión, al contrario explora la perspectiva de la teoría política<sup>30</sup> simultáneamente con la de la filosofía de la historia; la primera forma de esa constelación está en el corazón del objeto de la crítica del materialismo iconoclasta de Adorno. En la *FdE* se puede encontrar esta «constelación» en su primera forma, la que Adorno someterá a crítica, y justamente allí, se enlaza el sentido del individuo a la muerte y a la historia.

Aunque los temas de la muerte y el individuo tienen en el pensamiento hegeliano una complejidad que hace imposible su tratamiento en estas páginas, es necesario plantear algunos aspectos del mismo para comprender la perspectiva crítica de la *DN*. Al menos debe decirse que para Hegel la cuestión de la aceptación de la muerte o, mejor aún, la integración a la autoconciencia humana de la muerte, constituye un rasgo fundante de la humanidad. Éste es el paso que da la filosofía hegeliana convirtiendo la teología en antropología, concretando, de este modo, el giro moderno que a su entender debe dar la filosofía en la recomposición del saber. La muerte, como momento de la autoconciencia humana tiene, entonces, un significado histórico teórico fundamental para el hombre moderno según Hegel.

Así es que, en la lucha por el mutuo reconocimiento que las conciencias libran entre sí bajo las figuras del amo y el esclavo, la muerte tiene un papel decisivo en el establecimiento definitivo del rol social, en tanto el amo se cons-

tituye en tal a partir de enfrentar la muerte y ubicarse como el guerrero que juega su vida por garantizar la del esclavo y por retenerlo como tal. La muerte queda, así, integrada a la identidad social del amo. Pero, más allá de esta figura en particular, la muerte está presente en los fenómenos identitarios como un polo que le habilita una elevación al rango de verdadero al fenómeno en cuestión. Por ejemplo, dice Hegel:

La vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.<sup>31</sup>

Por otra parte, el idealismo espiritualista hegeliano trata la cuestión del individuo bajo la subordinación al espíritu en un sentido muy fuerte en tanto tiende a colocarlo como medio de realización de lo universal e, incluso, por razones que tienen que ver con el momento histórico pero no sólo con él, el individuo no debe reclamar especial atención.

Como vivimos en una época en que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, como debe ser, se ha tornado tan indiferente [...], tenemos que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima, razón por la cual el individuo, como ya de suyo lo exige la naturaleza misma de la ciencia, debe olvidarse tanto más y llegar a ser lo que puede y hacer lo que sea posible pero, a cambio de ello, debe exigirse tanto menos de él cuanto que él mismo no puede esperar mucho de sí ni reclamarlo.<sup>32</sup>

Resulta difícil imaginar un papel de subordinación mayor del individuo a la lógica del espíritu. Para abundar en esta perspectiva puede agregarse finalmente que, el soldado como individualidad se enfrenta a la muerte y este momento de la guerra es el constitutivo de la auténtica libertad humana, en que el hombre se afirma como tal en un sentido pleno. En definitiva, la muerte en la guerra por la libertad es la mayor ofrenda que el individuo puede hacerle a la libertad y este mismo acto constituye para Hegel su culminación como ser humano. La muerte del individuo cobra, así, el mayor sentido que lo individual pudiera tener al unirse con la tarea del espíritu universal.

Para Adorno, estos momentos de la dialéctica hegeliana constituyen un encantamiento de la experiencia histórica de la muerte que él se dedicará a replantear a partir de su tratamiento desmitificado, sacándola del «embrujo de la unidad del concepto». Adorno procede a la crítica teniendo en cuenta el gran alcance que tiene la noción de muerte en el imaginario teórico hegeliano ya que la misma noción de temporalidad histórica supone que el conjunto de la existencia está articulado de forma precedera, lo real particular es una formación

provisoria condenada a su aniquilación, todo lo que está en el tiempo histórico terminará por desaparecer, de modo que lo temporal sirve al eterno proceso de destrucción. El proceso histórico puede pensarse como una contraposición entre el contenido inmanente de la historia —todo lo particular que sucede en la historia— y la forma trascendente del proceso mismo que permanece eterna e igual a sí misma confiriéndole unidad de sentido y consistencia al proceso histórico. Es esa reflexión de la filosofía de la historia hegeliana la que termina por constituir una metafísica de la historia bajo la forma de la supremacía del espíritu absoluto y su trascendencia a la que también debe agregarse la idea de un sujeto absoluto que termina por ser el centro de constitución de sentido a la manera idealista. Esta configuración teórica integrada por sujeto, espíritu trascendente y proceso eterno de destrucción, es lo que Adorno ataca dando por sobreentendido que la metafísica de la historia hegeliana se cuele, aunque modificada, en el modelo materialista lukacsiano, a partir de la firme conexión que establece entre la conciencia de clase del proletariado y el progreso histórico.

Adorno intenta en *DN* una recuperación materialista de la dialéctica hegeliana pero para entender la maniobra argumental general, sin ser presa de su amañada prosa teórica, al menos tenemos que conservar un mapa en el que podamos contrastar tres lógicas argumentales. En primer lugar, la de Hegel con su filosofía de la historia en la que el espíritu —en su trascendencia— es el protagonista último de la historia, mientras a los hombres —en el escenario inmanente de la historia— les está dado protagonizar el desarrollo progresivo de la autoconciencia de la idea de libertad, proceso en el que Hegel llega a comprender y presentar las consecuencias que para el mundo moderno importa el surgimiento y despliegue de la burguesía y los sectores medios de la sociedad capitalista. En segundo lugar, la lógica de Lukács que en *H* y *cc* analiza el significado histórico de la revolución proletaria soviética entendiéndola como la culminación de un proceso social en el que se libera a la última clase social sojuzgada de la historia, a partir de su autoconciencia como clase acerca del papel que juega en la sociedad y en la historia. En tercer lugar, la perspectiva argumental de Adorno que retoma la dialéctica hegeliana para pensarla en términos materialistas, intentando mantener su complejidad inicial, pero viendo al proceso histórico fuera de la noción de progreso —que entiende integrada en la metafísica de la historia—; a la vez, pensando la historia europea desde la perspectiva del individuo, teniendo a la vista la decadencia de la categoría histórica de individuo y, en lo que hace a la cuestión de la conciencia, señalando su proceso de envilecimiento en términos del modo en que circula la cultura en las sociedades actuales. Éste es el conjunto de las lógicas en juego como complejo problemático en el que podamos ubicar con mayor precisión el sentido de la crítica adorniana.

## 6. Después de Auschwitz

Ya vimos que Adorno rechaza la idea de poner en juego las nociones inmanencia - trascendencia para abordar la historia y sobre todo porque el ámbito de lo trascendente se adjudicó tradicionalmente a la metafísica que termina por convertirse en la contracara legitimadora de lo existente; así, el espíritu, como veíamos en la *FdE*, cobra su preponderancia en desmedro de lo individual y ese estado de cosas que Hegel ve en el siglo XIX Adorno lo encuentra agravado en el XX hasta alcanzar su paroxismo en el exterminio nazi, cuya complejidad está en el centro de la preocupación de *DN*. La figura del campo de concentración es un nudo fundamental de la preocupación adorniana, entre otras cosas, porque allí va a desembocar uno de los aspectos de esta «historia colectiva de la categoría de individuo» con toda su crudeza en el punto de su decadencia actual. Adorno piensa la cuestión en términos de una catástrofe de la segunda naturaleza, catástrofe social, lo que constituye un:

[...] infierno real a base de maldad humana [que] sobrepasa nuestra imaginación. Si la capacidad de la metafísica ha quedado paralizada es porque lo ocurrido le deshizo al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia. El tema dialéctico de la conversión de la cantidad en cualidad vuelve a triunfar de forma indescriptible. Con el asesinato administrativo de millones de personas, la muerte se ha convertido en algo que nunca había sido temible de esa forma.<sup>33</sup>

Este infierno es una amenaza metafísico-religiosa que se hace realidad, de modo que proviene de una crisis profunda que disuelve viejas certezas pero, a la vez, tiene tales dimensiones que rebasa al individuo, al sujeto de la experiencia que ya no puede captarla. Ésta es la cuestión: se trata de un fenómeno histórico en el que encontramos un desafío especial a la interpretación que deja atónita a la metafísica ya que no cuenta ahora con ningún lazo o puente de llegada que le deje acceder a la experiencia vital del individuo. En ese sentido, después de Auschwitz, es necesario captar una nueva relación entre metafísica e individuo lo cual implica consecuencias para el individuo mismo pero, además, implica un replanteo de la perspectiva cognitiva del sujeto a partir de la magnitud de la catástrofe a la que se enfrenta. En este punto, en que el sujeto enfrenta lo indescriptible, lo que supera la imaginación es que se repone y legitima el modelo cognitivo elaborado en los años treinta y que ahora intenta llevar adelante lo que Adorno entiende como una tarea propiamente filosófica, parte de aquella praxis que presentó como experiencia filosófica. El desafío es llevar adelante cierto desciframiento de lo concreto cuando ello tiene la magnitud de lo que no encuentra analogía directa con ninguna otra experiencia; se trata de aquello de lo que no se puede hablar pero que, sin embargo, demanda en un

sentido fuerte que digamos algo.<sup>34</sup> La experiencia concentracionaria tensa más que nunca la cuestión de la separación insalvable entre la cosa y el concepto ya que, además, significa atender desde el sujeto rebasado por la experiencia la manera en que la cantidad se convierte en cualidad e impone, con la fuerza de la obviedad, la aceptación de la prioridad del objeto, sobre todo, porque la catástrofe está directamente relacionada con la estructura de lo objetivo, con la forma íntima de la segunda naturaleza ya que no es azar que se trate de una catástrofe administrativamente mediada, allí está presente la frialdad calculatoria del capitalismo que coagula el mundo en su forma cosificada. Sin esa frialdad, Auschwitz no hubiera sido posible.

Ya en la visión de Hegel el individuo se desdibuja en épocas en las que se fortalece la universalidad del espíritu y esa visión, según él mismo lo describe, implica que el individuo vive en la sociedad civil como un ámbito despolitizado y desintegrado regido por la economía en el que es incluido simplemente en forma compulsiva. En aquel entonces, el individuo encontraba su culminación universal y espiritualizada, ideológica, en la forma abstracta del derecho y en la promesa de un Estado racional. En el siglo XX, cobra definitiva crudeza:

[...] la indiferencia por la vida individual a que tiende la historia. En efecto, el individuo es ya en su libertad formal tan disponible y sustituible como lo fue luego bajo las patadas de sus liquidadores. Pero desde el momento en que el individuo vive en un mundo cuya ley es el provecho individual universal y, por lo tanto, no posee más que este yo convertido en indiferente, la realización de la tendencia desde antiguo familiar es a la vez lo más espantoso.<sup>35</sup>

La forma en que se lleva delante esta mutación resulta fundamental, ya que supone un cambio en la posición que ocupa la metafísica. En el siglo XIX, se elevaba sobre el individuo y se convertía en ideología en el cielo del espíritu; ahora, en el siglo XX, el individuo mismo y, especialmente su sustrato corporal, se convierte en el escenario del sufrimiento en los campos de concentración. En lo corporal se realizan, ahora, los designios del espíritu manifestándose allí como mal absoluto y destruyen, a la vez, todo lo apaciguador que pudo tener el espíritu y su objetivación, la cultura.

Esta posición de desvalimiento del individuo señala que «la individualidad como forma reflexiva toca a su fin». Con su tajante expresión, Adorno quiere adentrarse en la historia colectiva de la categoría de individuo que está esbozando, justo en el punto de su máxima declinación histórica; pero, en ese punto de caída en el que la conciencia individual ha perdido todo prestigio junto con el individuo mismo, Adorno lo recupera desde lo somático de la individualidad, abriéndonos a pensar de otro modo justamente esta decadencia. Esta perspectiva surge de la irrupción de lo ético en el campo de la exploración histórica que se propuso:

Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante<sup>36</sup>

Este imperativo es extraño respecto del kantiano e ilustra la forma de apropiación crítico materialista que hace Adorno de la obra de Kant. El imperativo no procede de una ley universal de la razón práctica, no es una deducción sobre la validez formal de una máxima de acción, muy por el contrario los hombres reciben desde la fuerza de los hechos históricos un mandato, aquella catástrofe del genocidio nos impone hacer y pensar todo de modo que no se repita. Súbitamente, en el escenario histórico en el que la trascendencia de la metafísica se ha desplomado, lo concreto produce una consecuencia de orden práctico, hay algo que no se debe repetir. Pero, además, ese imperativo no puede fundamentarse, ya que hacerlo sería una infamia, un crimen. Esta imposibilidad ética y discursiva de fundamentar el imperativo sin embargo no nos priva de él, ya que tenemos el aborrecimiento corporal ante Auschwitz; lo somático se convierte en lo tangible en aquello que actúa el rechazo que las palabras no pueden fundar, lo somático es el escenario del dolor que padecen los individuos en los campos de concentración donde se lo reduce a su máxima miseria pero es, también, el vehículo de la repugnancia ética. Adorno lee en este proceso un gran cambio histórico ya que la metafísica no tiene otra salida que el materialismo, al dar este paso directamente lo concreto dicta el rechazo moral práctico, produce una acción. Aquí, además, se juntan dos motivos, el de un individuo que no deduce sino que rechaza visceralmente algo, haciendo surgir de allí un deber. Y, por otro lado, el motivo de aquello de «lo que no se puede hablar» que se presenta bajo la forma del acercamiento a lo no conceptual, solo que en este caso se trata de lo ético que vemos surgir directamente de lo corporal. Dice Adorno, «La moral no sobrevive más que en el materialismo sin tapujos», éste es el fin de la metafísica y su incorporación en el materialismo que se convierte en acción, en filosofía concreta.

El tratamiento de la cuestión del individuo en toda la obra de Adorno merece una revisión completa, entre otros motivos porque termina por condensar en él un núcleo muy rico de cuestiones teóricas que pueden invisibilizarse en el tratamiento antisistémico y a veces aforístico que suele dispensarles. Éste es un caso, lo somático como la dimensión del individuo en que se manifiesta la violencia de los mecanismos de la segunda naturaleza, en el que termina por tocar el doloroso ensañamiento del espíritu; y, asimismo, el espíritu que no puede prescindir del cuerpo a riesgo de convertirse en «pura alteridad del cuerpo, en contradicción con su somatismo inmanente».<sup>37</sup> Éste es un antagonismo que la filosofía revisó con las palabras sujeto-objeto, que puede revisarse desde la inmanencia-trascendencia, pero que en todo caso debe hacernos sospechar de las categorías mismas de sujeto y objeto como conceptos inequívocos. Lo que

quiero remarcar es que en este tema del individuo se condensa una lectura que retoma, en otro lugar y desde otra perspectiva, la figura tan aborrecida por Adorno del «sujeto-objeto idéntico de la historia», con la que Lukács bautizó a su proletariado. Ahora el individuo es ese núcleo de lo concreto sobre el que pesa la fuerza de lo trascendente como fuerza real que lo comprime y, junto con ello, cambia la realidad toda al emerger como acto la dimensión ética. En Lukács, el paso a la conciencia de clase abre la transformación revolucionaria de la sociedad misma; en Adorno, se trata de la apertura de la dimensión ética que fija un imperativo y que no garantiza la certeza de un cambio, ni siquiera nos asegura que lo catastrófico no se repita. Lo que Adorno trata de señalar con su filosofía es el riesgo de confiar en la totalidad haciéndose consciente de sí misma por obra del estatuto ontológico *necesario* del proletariado revolucionario, que arrastra consigo el cambio progresivo del mundo; la visión adorniana mira la historia desde un individuo históricamente decaído en un desarrollo histórico regido por la *contingencia*;<sup>38</sup> por ello, la reacción de aborrecimiento ético no es más que una fuerza sumada al flujo histórico que no garantiza consecuencias necesarias ni crea la cálida ilusión del buen destino; registra, simplemente, la emergencia de la dimensión ética en un sentido materialista nuevo, después del vaciamiento de la metafísica tradicional.

\* \* \*

Pero todavía queda pendiente otro aspecto que explorar acerca del destino del individuo después de Auschwitz, lo que nos devuelve a la cuestión de la muerte como un tema central de la *DN*. Creo que la tesis más importante de Adorno, a este respecto, tiene que ver con la naturaleza histórica de la muerte:

La afirmación de que la muerte es siempre igual resulta ser tan abstracta como falsa; la forma en que la conciencia se resigna a la muerte varía según las condiciones concretas.<sup>39</sup>

Adorno está disputando en el marco de la filosofía en el que quiere poner en marcha una noción de muerte historizada para confrontar, desde allí, con otras posiciones que someten la experiencia de la muerte a un encantamiento, negando su carácter histórico social.<sup>40</sup> En ese contexto, Adorno aborda el tema poniendo en foco la forma en que la conciencia se resigna a la muerte, una conciencia debilitada por razones históricas que ya no puede extraer de la confrontación con la muerte ninguna característica positiva y superior para su propia identidad, como pensaba Hegel. La constelación que forman muerte, historia e individuo, debe revisarse críticamente ya que,

La integración de la muerte física en la cultura debería ser revocada teóricamente.<sup>41</sup>

Y esto no atañe sólo a Hegel y a su enaltecimiento de la muerte heroica sino que también se extiende a la posición de Heidegger que pone a la muerte como lo que constituye la totalidad de la existencia y cualquier otra doctrina que se base en la «obviedad» de que estamos destinados a morir. Adorno quiere arrancar a la muerte de su localización filosófica abstracta desde donde funciona como clave de interpretación teórica y poner en su lugar una muerte historizada a partir de las transformaciones históricas mismas.

En Hegel, el temor a la muerte es parte del duelo de la autoconciencias y termina por resolverse a partir de la imposición de las jerarquías sociales. Pero, después de Auschwitz hay un cambio respecto de la muerte justamente porque la conciencia conoce un nuevo temor, la muerte se convierte en algo que nunca fue temido antes de ese modo, ahora se teme a algo más que la muerte. Lo que con Auschwitz aparece en la historia es una forma nueva en que parecen los individuos despojados de todas sus diferencias, reducidos a una simple anomalía del concepto hombre que debe ser eliminada.

Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte,<sup>42</sup>

dice Adorno, refiriendo a la forma en que se funde muerte e identidad en una visión de la historia en que lo particular está destinado a la aniquilación y la conciencia se forma su verdadera naturaleza en íntima relación con la muerte. Ahora bien, esa relación misma entre muerte y conciencia cambia porque el individuo, que debería enfrentar la muerte en el campo de concentración, está despojado de todo lo que verdaderamente le pertenece, no tiene ya las potencias de su propia autoconciencia. A esto es a lo que se le teme de una forma absolutamente nueva y por ello la muerte es algo distinto, después de Auschwitz. Por otra parte, lo más oscuro es la certeza de que esta configuración ya está presente en la estructura social que produjo la forma concentracionaria.

Lo que la muerte inflige a los socialmente condenados se encuentra anticipado biológicamente en los ancianos a quienes queremos. No sólo su cuerpo, sino su yo, todo lo que hicieron de sí y les hacía hombres, se deshace sin enfermedad ni intervención violenta.<sup>43</sup>

La historización de la muerte nos permite encontrar su naturaleza social y la certeza de que se trata de algo en lo que tiene que ver la lógica de la vida social en la que estamos involucrados.

El otro cambio fundamental que produce el genocidio con su potencia igualadora tiene que ver con que, en el campo de concentración, además del individuo, muere un ejemplar de la especie. Eso convierte al exterminio en un evento que produce consecuencias para el resto de los hombres, ya que la

muerte de cada uno de ellos no es lo mismo después de Auschwitz. Más aún, en realidad la cuestión que se plantea es si después de Auschwitz, se puede seguir viviendo con la culpa de sobrevivir, habiendo escapado casualmente al exterminio. Naturalmente, la vida se convierte en otra cosa, se trata de una vida dañada<sup>44</sup> que subsiste bajo la propia sospecha de estar conviviendo con la frialdad, aquel principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el cual Auschwitz no hubiera sucedido.

Esta insistencia de Adorno en referir la frialdad a la constitución de la subjetividad burguesa podemos también cotejarla con la *FdE*. Allí Hegel liga la frialdad al contexto del terror revolucionario francés en el que una facción se apoderaba del Estado. Esta facción triunfante actúa a través de una voluntad individual contraponiéndose a la verdadera voluntad universal del Estado y mata en nombre de la libertad universal, inspirándose en «la simple *fría* universalidad inflexible». La autoconciencia de esta voluntad individual *cancela en sí toda diferencia y todo subsistir de la diferencia*. Ahora bien, convertirse en «sospechoso» para esta facción significa «ser culpable» y, por lo tanto, la voluntad individual pensándose como libertad universal dirige su obrar al sospechoso-culpable.

La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte* [...] la muerte más *fría* y más insulsa sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua.<sup>45</sup>

La mirada del materialismo adorniano refiere la noción del terror a la lógica del orden social que lo provoca y no sólo a la acción «sádica» de la facción triunfante. Allí, se presenta una vez más su perspectiva de la prioridad del objeto sobre el sujeto. En el idealismo hegeliano la eliminación de la diferencia sucede en una conciencia que decide un acto de gobierno; en cambio, en el materialismo adorniano, la trama de una estructura social convertida en segunda naturaleza es la que termina volviéndose contra el individuo.

Entre muchos otros aspectos vinculados al motivo de la muerte en *DN*, hay dos que me interesa agregar a los anteriores. El primero, tiene que ver con que Adorno ve al tema de la muerte como algo que se burla del pensamiento ya que, por ejemplo, hay una violación de la lógica cuando hablamos de experiencia de la muerte, ¿cuál sería el sujeto de esa experiencia? Subrayar la connotación histórico-social de la muerte supone entender que la muerte está vinculada a la estructura social y, al ritmo en que ésta le va arrancando cada vez más vida al hombre, la muerte se hace más extraña al individuo. La estructura social le expropia al individuo algo que antes le pertenecía y le hacía soportable la muerte, esto es, «el sentimiento de su épica unidad con la vida intacta». En la rudeza de la segunda naturaleza, los hombres experimentan la muerte como algo extraño. «La muerte se ha hecho tanto más repentina y espantosa cuanto más vida

han perdido los sujetos». El accidente de tránsito adquiere un carácter modélico como forma de la muerte con su aire de contingencia; las enfermedades, incluso, no son vistas como mensajeros de la muerte sino como accidentes del cuerpo. Este formato final en el que desemboca la muerte tiene que ver con la decadencia del individuo y de la tradición como medio de la experiencia, ambos determinados histórica y socialmente.

El segundo aspecto que quiero remarcar tiene que ver con la crítica a la integración de la muerte en la cultura. Al respecto, Adorno se refiere explícitamente a la muerte *física* y, entonces, la referencia a lo corporal reaparece bajo el signo del hedor. Aquella remoción de la muerte física del ámbito de la cultura no se debe llevar adelante en atención...

[...] de la muerte como pura esencia ontológica, sino por lo que expresa el hedor del cadáver contra el engaño de su transfiguración en restos mortales.<sup>46</sup>

Adorno quiere recuperar sin rodeos la eliminación de lo más básico, la destrucción del sustrato material del individuo, su cuerpo físico. En ese contacto con lo concreto hay un momento materialista, que los eufemismos del lenguaje intentan esconder edulcorando el hedor de la carroña. La educación construye, contra la fascinación infantil, una represión de las referencias directas a la «cloaca y la cerdada». Este aspecto de la muerte física es fundamental y nos hace reparar en la mediación civilizatoria de la cultura que se ocupa de esconderlo: «la cultura como tapa de la basura». Cuanto más se aleja la cultura del estrato físico del individuo y su destino material de descomposición, más se envilece a sí misma; dice Adorno que quien consiga recordar lo que le sugirieron las palabras «cloaca y cerdada» al oírlas por primera vez estaría más cerca del saber absoluto que el capítulo de Hegel sobre el particular. Allí está el problema que le preocupa siempre a Adorno, el papel que tiene la cultura, como ideología en la sociedad capitalista. Esta función de ocultamiento que tiene la cultura muestra su verdadero rostro después de Auschwitz; es entonces cuando se hace evidente el funcionamiento del doble carácter de la cultura:

[...] el que ya no comprendamos qué es lo que sentíamos ante al coche del perrero es el triunfo de la cultura a la vez que su fracaso.<sup>47</sup>

Después de Auschwitz, toda la cultura junto con su crítica es basura, inmundicia (*Müll*) ya que el fracaso de la cultura consistió en no haber podido cambiar a los hombres para que Auschwitz no sucediera, aún en el medio de una tradición filosófica, artística y científico ilustrada. Una vez sucedido el genocidio, se plantea una paradoja:

Quien defiende la conservación de la cultura, radicalmente culpable y gastada se convierte en cómplice; quien la rehúsa fomenta inmediatamente la barbarie que la cultura reveló ser.<sup>48</sup>

En este delicado borde tiene que moverse la crítica cultural. En la feroz tensión entre barbarie y cultura la crítica adorniana intenta acceder a los puntos ciegos de la dialéctica, allí donde puede convivir sin saberlo con una visión de la muerte que la convierte en cómplice del exterminio.

Por último, quiero destacar otro punto de vista que nos deja acceder al sentido del esfuerzo adorniano. En la recepción de su pensamiento ha quedado grabado, con justicia, el peso de «después de Auschwitz», entendiéndolo en el sentido de una marca epocal que arrasa con el sentido de todo lo precedente. Además, esta expresión alimentó la polémica acerca de si después de Auschwitz se puede escribir poesía y logró, entonces, una gran celebridad. Ahora bien, Adorno también pone su sensibilidad a mirar desde Auschwitz y desde esa posición evoca el temor a la muerte y el sufrimiento de los socialmente condenados. El rumbo del libre pensamiento de Adorno que se autoimpone:

*La necesidad de dejar su elocuencia al dolor [que] es la condición de toda verdad. Y es que el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto.*<sup>49</sup>

Este es un rasgo que suele esconderse en Adorno tras el tono rígido y en el lenguaje frecuentemente hermético de su filosofía; sin embargo, está siempre presente en él la solidaridad con el sufrimiento. Ante el desplome de la metafísica, su pensamiento mira a la existencia desde «la solidaridad universal de la culpa». Desde allí, dan cuenta los hombres de su permanecer vivos después de Auschwitz.

## Conclusiones

La producción de Adorno, al igual que la de los otros miembros de la Escuela de Frankfurt, tuvo una fuerte conexión con su presente histórico y creo que de allí emana mucho de la fuerza de su actual presencia. En tal sentido, la obra de Adorno vista desde *DN* nos permite abrir otra consideración ya que su autor evoca explícitamente «el punto de vista de la filosofía de la historia» por lo que podemos tomar sus elaboraciones sobre Auschwitz como el intento de ordenar una reflexión sobre su presente histórico. Puestas en perspectiva, estas elaboraciones nos conducen a Hegel, que fundó la disciplina en el siglo XIX atendiendo a la realidad de la emergencia de los Estados nacionales europeos y a la conformación de sociedades modernas después de la Revolución Francesa consolidando la idea de libertad e igualdad jurídicas de los individuos dentro del régimen de propiedad privada; a Marx que operó una fuerte transformación de las pro-

blemáticas hegelianas a partir de su crítica desde el horizonte del materialismo histórico, teniendo a la vista la consolidación del capitalismo industrial en el que se perfilan burgueses y proletarios como los protagonistas de la historia entendida como lucha de clases; a Lukács, quien ve en *Hycc* la necesidad de una crítica ideológica que radicalice la conciencia proletaria en la Europa de entre-guerras para producir una transformación definitiva de la sociedad capitalista, a partir del impulso de la triunfante Revolución Soviética que libera a la última clase social oprimida de la historia. Estos tres modelos comparten el abordaje del escenario histórico inmediato en una consideración ordenada desde el paradigma del progreso. Adorno se incorpora a esta tradición teórica retomándola desde Kant y, a la vez, cuestionando las nociones de progreso y totalidad en los trabajos de los años treinta; *DN*, en los sesenta, pone a la realidad concentracionaria como un hecho universal, que atañe a todo el género humano y, lee el presente del siglo XX desde el punto de vista de la filosofía de la historia como la emergencia de una barbarie implícita en la lógica de la sociedad misma. Establece, con ello, la pesadilla del ensañamiento con el individuo como la culminación de una decadencia muy profunda de la categoría colectiva de individuo como un signo paradigmático de la época. Retrata al siglo XX como el que llevó la barbarie inscrita en la lógica del capitalismo a un punto antes no alcanzado; así, el modelo cognitivo de los años treinta, crítico de las categorías de totalidad y progreso, enfrenta a Auschwitz desde las constelaciones de ideas, intentando una captación que comprenda, sin valorar, aquel evento que impone un silencio, un límite interpretativo contra el que se alza la filosofía tratando de hablar de aquello a lo que no puede atribuírsele un sentido rotundo desde la totalidad porque esa operación interpretativa misma constituiría un crimen.

Adorno presenta una imagen que nos muestra al intelectual trabajando sobre las contradicciones que supone teorizar en el marco del capitalismo:

[...] al individuo no le queda otro lugar mejor en el que poder darse cuenta sin angustia de la nulidad de la existencia. Precisamente lo que hay de inhumano en la capacidad de distanciarse y elevarse como un espectador, viene a ser a fin de cuentas lo humano, pese a toda resistencia de sus ideólogos.<sup>50</sup>

Ésta es la demanda que pesa sobre la conciencia individual del inconformista disidente: abordar lo concreto en el límite contradictorio de lo humanamente aceptable y, en ese requerimiento, surge la acción de dimensiones éticas que constituye la experiencia filosófica verdadera. El individuo abre el rechazo ante lo insoportable, ante lo intolerable (*untragbar*); ésa es la ruptura que reclama, simplemente, en acto, que algo no vuelva a suceder, es decir, piensa lo que es como algo que puede cambiarse.

La forma particular en que Adorno se incorpora a la tradición de la filosofía de la Historia es recuperando el programa de pensar a partir del presente

histórico, a partir de lo concreto. Adorno no es un segundo Schiller, quien puso la educación estética del hombre como condición para la emancipación. Adorno no pone a la conciencia individual como punto de partida para la emancipación futura; es un materialista desencantado que se entiende a sí mismo como enemigo de la metafísica y que desde su materialismo pretende sucederla a partir de su derrumbe histórico. La dialéctica negativa intenta acelerar ese proceso de caída; no obstante ello, Adorno rescatará lo que la metafísica significó socialmente como amparo para el hombre y retomará de ella su afán de ir más allá de lo existente para pensarlo como utopía, desde una conciencia ética que piensa lúcidamente bajo el peso de lo objetivo.

#### NOTAS

\* Alberto Pérez. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de la Plata - Argentina.

1. En adelante *DN*.
2. En adelante *AF*.
3. Anderson: 1990 y Jay: 1984.
4. En adelante: *H y cc.*
5. Lukács: 1971.
6. Para un desarrollo minucioso y extenso de este debate ver: Lunn: 1986.
7. Adorno, 1991: 94.
8. Lukács en cambio interpreta el momento de la práctica como una instancia que supera a la teoría, de hecho la práctica tiene para él amplia prioridad sobre la teoría.
9. Benjamin: 1987: 182.
10. Adorno: 1991: 99 Esta figura: «fantasía exacta» la sugirió por primera vez Walter Benjamin y, Horkheimer monta en 1937 los mismos elementos, Horkheimer: 1974: 251. La proyección de este modelo entonces, como se ve, es mayor de lo que opinan Susan Buck-Morss y Martín Jay, y se extiende no sólo a Adorno, sino también a Horkheimer.
11. En, Horkheimer y Adorno: 2000, se desarrolla esta idea del concepto como intento de convertir en idéntico lo que no lo es, de reducir lo particular a concepto.
12. Marx: 1983, tomo I, cap. 1. especialmente pp. 87-102. Siglo XXI, México.
13. Citado por Adorno en, Adorno, 1986: 357. Subrayado mío.
14. En realidad, se trata de su ensayo *La idea de historia natural de 1932* —ver, Adorno, 1991: 101-134— que es retomado como eje de la segunda sección de la tercera parte de Adorno: 1986, titulada: «Espíritu Universal e Historia Natural. Excurso sobre Hegel».
15. Horkheimer y Adorno: 2000.
16. Martín Jay piensa en ese sentido. Ver en (Jay: 1984): Capítulo VIII: *Hacia una filosofía de la historia: la crítica de la ilustración*. Taurus.
17. Susan Buck-Morss sostiene esta posición, Ver en Buck-Morss: 1981: capítulo 12: *Epflo: El método de la Dialéctica Negativa*.
18. Adorno, 1986: 41.
19. En adelante *FdE*.
20. Hegel, 1973: 45-46.
21. Adorno, 1986: 52.
22. Adorno, 1986: 204.

23. Adorno, 1986: 205.
24. Adorno, 1986: 52. Subrayado mío.
25. Bürger: 1996. Especialmente pp. 173-189. Primera edición: *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*. Ausgabe Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983.
26. Adorno, 1986: 12. Es interesante aclarar que en el texto alemán es más reconocible la idea de *fracaso*: «La doctrina (Lehre) de la dialéctica hegeliana representa el intento inalcanzado (fracasado) de mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo heterogéneo, y así rendir cuentas de las debidas relaciones con la dialéctica, de cuan lejos está de fracasar el intento». *Negative Dialektik* (1973), Seite 16. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt.
27. Buck-Morss: 1981. Este texto constituye en su conjunto una exploración detallada de la relación intelectual entre Adorno y Benjamín que aquí apenas señalamos.
28. Adorno, 1986: 370.
29. No trataremos aquí la cuestión de la fisonomía de la historia universal que elabora el pensamiento de Adorno, diremos solamente que los cortes epocales míticos de la visión hegeliana son desmentidos por la lecturas de lo histórico de Adorno donde puede verse, por ejemplo, al Ulises de los tiempos homéricos como prototipo del burgués. Aquí centramos en la problemática dentro de la sociedad capitalista.
30. Sazbón, José 2002: 181: «... la teoría crítica de matriz frankfurtiana, con todas sus resonancias conceptuales y metodológicas en la reflexión filosófica y social, debe verse como una provincia de la teoría política con su propio centro de gravedad y sus propias aperturas a las exigencias actuales de un pensamiento emancipatorio.»
31. Hegel, 1973: 24.
32. Hegel, 1973: 48.
33. Adorno, 1986: 362. En esta cita, dice textualmente: «la conversión de la calidad en cantidad», lo cual es obviamente un error. Ver, *Negative Dialektik* (1973) Seite 355. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt.
34. Ya lo había dicho criticando la autoimposición wittgensteiniana de silencio en el *Tractatus* como una limitación inaceptable para la filosofía, diciendo: «cabe definir la filosofía —si es que es posible hacerlo de algún modo— como el esfuerzo por decir algo de eso acerca de lo que no se puede hablar, por contribuir a expresar lo no idéntico, aun cuando la expresión, sin embargo siempre identifique.» Adorno, 1973: 134.
35. Adorno, 1986: 362.
36. Adorno, 1986: 365.
37. Adorno, 1986: 195.
38. S. Schwarzböck: 2003: Aquí se puede leer una ajustada perspectiva del pensamiento teórico político adorniano ligado a la función y sentido de la crítica cultural.
39. Adorno, 1986: 371.
40. Horkheimer plantea una posición similar en un texto breve llamado: «Todos tienen que morir». Horkheimer, 1986: 54-55.
41. Adorno, 1986: 366.
42. Adorno, 1986: 362.
43. Adorno, 1986: 371.
44. Esta idea de la vida dañada es central en Adorno: 1975.
45. Hegel, 1973: 347. Cursiva mía.
46. Adorno, 1986: 366.
47. *Ibid.*
48. Adorno, 1986: 367.
49. Adorno, 1986: 26.
50. Adorno, 1986: 363.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor (1991): *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona.
- (1973): *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid.
- (1975): *Minima Moralia*, Caracas.
- (1986): *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid.
- ANDERSON, Perry (1990): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, México.
- BUCK-MORS, Susan (1981): *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, México.
- BÜRGER, Peter: *Crítica de la estética idealista*, Visor, Madrid, 1996.
- BENJAMÍN, Walter (1987): *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del Arte y de la Historia*, Taurus, Madrid, p. 182.
- HEGEL, G.W.F. (1973): *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.
- HORKHEIMER, Max (1974): *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1986): *Ocaso*, Anthropos, Barcelona.
- y ADORNO, T.: (2000): *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
- JAY, Martín (1974): *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Barcelona.
- (1984): *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Polity Press, Cambridge, UK.
- LUKÁCS, Georg (1983): *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Grijalbo, México.
- (1971): *Teoría de la novela*, EDHASA, Barcelona.
- LUNN, Eugene (1986): *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Benjamin y Adorno*, FCE, México.
- MARX, Karl (1983): *El capital*, tomo I. Siglo XXI, México.
- SAZBÓN, José (2002): «El legado teórico de la Escuela de Frankfurt», en Borón, Atilio y de Vita, Alvaro (comp.) *Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, CLACSO, Buenos Aires.
- SCHWARZBÖCK, Silvia (2003): «El reino de los medios. El fracaso de la política según Adorno», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Número 2. Buenos Aires.
- WIGGERSHAUS, Rolf (1993): *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, Deutscher Taschenbuch, München.