



UNIVERSIDAD NACIONAL

AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES

ACATLÁN

**CONTRA EL HECHIZO DEL SUJETO: UN ANÁLISIS DE LA DOMINACIÓN
CAPITALISTA A PARTIR DEL PRINCIPIO DE IDENTIDAD
EN TH. W. ADORNO**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

ARMANDO CANO AGUILAR

ASESOR: DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN

AGOSTO 2014

NAUCALPAN, EDO. DE MÉXICO



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

A mi padre, por forjarme en el camino de la rectitud.

A mi madre, por arroparme con su infinito amor.

A mis hermanos, por brindarme su apoyo en plenitud.

A Alejandra, por ser la esperanza en la desesperanza.

A Cristian, por ser una luz en mi oscuro pensamiento.

A mi asesor Dr. Mauricio Pilatowsky Braverma, por su amabilidad y confianza.

Y a todos los que permitieron que pudiera expresar un poco de lo que el capitalismo

ha manufacturado: el sufrimiento humano.

Este trabajo está dedicado con pleno reconocimiento a “los nadies”,
que son el claro ejemplo de las antinomias sociales.

Los nadies

Por Eduardo Galeano

(...)

Los nadies: los hijos de los nadies, los dueños de nada.

Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida,

jodidos, rejodidos:

Que no son, aunque sean.

Que no hablan idiomas, sino dialectos.

Que no profesan religiones, sino supersticiones.

Que no hacen arte, sino artesanía.

Que no practican cultura, sino folklore.

Que no son seres humanos, sino recursos humanos.

Que no tienen cara, sino brazos.

Que no tienen nombre, sino número.

Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local.

Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.

Índice

Introducción	5-13
Capítulo I	
Contra el “hechizo” de la prima philosophia: crítica a la identidad absoluta del concepto y de la praxis	
I.I El “hechizo” de la identidad: crítica a la hegemonía de lo conceptual.....	14-25
I.II El “hechizo” de la conciencia transformadora: crítica a la identidad absoluta de la praxis.....	25-40
Capítulo II	
Contra el “hechizo” del sujeto capitalista: crítica al valor de cambio y a la industria cultural	
II.I La reificación del sujeto: el valor de cambio como identidad absoluta del capitalismo.....	41-56
II. II El sueño insomne del sujeto: la industria cultural como reforzadora del dominio capitalista.....	56-74
Capítulo III	
La ruptura del “hechizo”: la configuración de un sujeto no idéntico	
III.I El sufrimiento y la mimesis: hacia un desencantamiento de la identidad absoluta.....	75-97
III.II Hacia una libertad negativa: la praxis del sujeto en el capitalismo.....	97-109
Conclusiones	110-122
Bibliografía	123-127

Introducción

Auschwitz fue el grito desgarrador en la historia que declaró en definitiva el fracaso del proyecto ilustrado.¹ El filósofo Th. W. Adorno realiza una crítica contra la raíz que posibilitó este oscuro acontecer: la razón instrumental. Pues esta regresión, que provocó dicho fenómeno histórico, sigue aún latente en las fuerzas y en las relaciones de producción que emplea el capitalismo de nuestra época. En este contexto el sujeto “cree todavía estar seguro de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos el campo de concentración define ya la forma de la subjetividad misma.”² Esta cita nos ha puesto a pensar que los cambios que ha tenido el sistema capitalista confirman, en lugar de contradecir, la vigencia del pensamiento adorniano.³ Pues en definitiva, su pensamiento filosófico nos permite comprender por qué aún existe el sufrimiento y la pobreza en medio de una sociedad que podría controlar estos padecimientos humanos.

La crítica que realizó Adorno contra el capitalismo se elaboró a partir de un marco marxista muy específico: desde la teoría de la economía política.⁴ Este procedimiento le permitió quedar fuera de toda una tradición que apostaba por la realización efectiva de una conciencia de clase en el mundo que nunca se lograría.⁵ Para este filósofo la piedra angular,

¹ La reflexión adorniana sobre este acontecer histórico no pretende reivindicar el protagonismo de aquella masacre por encima de otras crueldades, sino de advertirnos del futuro que nos espera si no hacemos nada por virar el rumbo que ha tomado la razón instrumental. Por lo tanto, que Auschwitz sea el mayor horror conocido por la humanidad no significa que sea único, sino que es inaugural.

² Adorno, *Mínima Moralía*, Madrid, Taurus, 2001, p. 10.

³ Cfr: “Theodor W. Adorno. Un pensador para nuestro tiempo”, Antonio Zamora, Vida Nueva, (Pliego) n.º 2.426, 29 de mayo 2004, 23-30; “La actualidad de la Teoría Crítica”, Constelaciones, revista de teoría crítica, Vol. 1, 2009, pp. 155-194.

⁴ Si bien la crítica que dirige Adorno contra el capitalismo parte de la economía política, éste tendrá sus reservas para no caer en un economicismo. Cfr: Fredric Jameson, *Marxismo tardío; Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Buenos Aires, FCE, 2012, p. 46.

⁵ Se ha tomado el colapso de la Unión Soviética y del comunismo europeo, así como la transformación de China, como el fin definitivo de la emancipación proletaria. Cfr: Detlev Claussen, *El envejecimiento de la Teoría Crítica*, Consultado el 11 de marzo de 2013 en: <http://www.setcrit.net>.

que aún podía descifrar el dominio que éste ejerce sobre la sociedad, radicaba en la revaloración del concepto del “valor de cambio” y no el de “lucha de clases”.

¿Por qué Adorno rechazó el concepto de conciencia de clases? Él analizó en su obra *Dialéctica negativa*, como uno de los tópicos principales, el dominio que se ejercía a partir del concepto hegemónico de la identidad.⁶ A partir de este análisis la filosofía adorniana logró constatar que el sujeto revolucionario que apostaba por una liberación de las “ataduras” del capitalismo caía presa de un nuevo sistema totalitarista.⁷ Gracias a esta postura adorniana podemos apreciar un horizonte diferente para reflexionar cómo incluso un concepto revolucionario como el de “praxis” puede llegar a ser prisionero de la barbarie.⁸

La crítica adorniana contra el capitalismo se puede rastrear a partir de su denuncia contra la absolutización de la función identificadora del pensamiento.⁹ Sin duda alguna Adorno sabe que el concepto se forma a partir de la identidad: pues ésta ayuda al pensamiento a ordenar, a clasificar, entre otros aspectos.¹⁰ Sin embargo, su crítica se dirige en el momento en que

⁶Cfr:Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa, la jerga de la autenticidad*, *Obra completa*, 3, Madrid, Akal, 2011, p. 17, y Horkheimer, M., Adorno, Th., W., *Dialéctica de la Ilustración, fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1997, p. 64.

⁷ Por ejemplo, podemos apreciar el sistema totalitarista de la antigua unión soviética que edificaron Lenin y Stalin.

⁸Cfr: Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 193. Entendemos por barbarie a las acciones crueles que acometen los hombres contra los propios hombres y contra toda la naturaleza. No está por demás mencionar que este sentido de barbarie ya se encontraba en Bartolomé de Las Casas. Este explica que el término bárbaro tiene cuatro sentidos. En primer lugar, se llama bárbaro en sentido amplio a cualquiera que, por algún vicio o depravación grave, se aleja de la ley natural e incurre en acciones inicuas o crueles, aunque sea de manera incidental o episódica. En segundo lugar, e impropriamente también, se llaman bárbaros aquellos pueblos que hablan una lengua extraña o que no tienen escritura. Así, por ejemplo, los griegos llamaban bárbaros a cualquier pueblo que no hablara el griego. En tercer lugar están los bárbaros propiamente dichos, quienes, ajenos a todo comportamiento virtuoso y aun razonable, viven insocialmente: sin leyes, sin instituciones, sin religión y sin cultura. Por último, pueden considerarse bárbaros todos los infieles, pues, al desconocer la doctrina evangélica, que es ley perfecta, incurren en muchos vicios y torpezas que sólo pueden ser corregidos mediante la predicación del evangelio. Cfr: LAS CASAS, *Apología*, cc. 1-2, *Obras completas*, vol. 9, 80-82, 86-94; *Apologética historia*, cc. 264-265, *Obras completas*, vol. 8, 1576-1582.

⁹ En *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer nos recuerdan que si bien es en la razón donde se encuentra el dominio también es el lugar en donde se encuentra la libertad. Cfr: Op. cit. *Dialéctica de la Ilustración*, p. 53.

¹⁰Cfr: Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 17.

la identidad se absolutiza. Por lo tanto, es en la absolutización del concepto donde se encuentra el germen de la dominación.¹¹

¿En qué consiste la absolutización del concepto? Adorno nos menciona que esto se establece cuando el sujeto pretende agotar conceptualmente al objeto: el dominio se desprende cuando la razón se presenta como absoluta en su afán de conocimiento de la realidad.¹² De esta manera se cancelan las características objetivas que exigen ir más allá de las categorías del sujeto cognoscente.¹³ Para este filósofo, esta es la manera principal en que se impone la dominación, no sólo en la esfera conceptual-cognitiva, sino también en el ámbito de la realidad material.¹⁴

Por lo tanto, la filosofía adorniana denuncia principalmente una razón “omniabarcante” que pretende agotar la realidad en categorías lógicas.¹⁵ En otras palabras, su denuncia se dirige contra el establecimiento de la hegemonía de lo conceptual que realiza el sujeto en el momento en que pretende conocer al objeto. De esta manera lo asegura Adorno: “el pensamiento identificador objetualiza [la realidad] por medio de la identidad lógica del concepto”.¹⁶

Para Adorno “la crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa.”¹⁷ Esto significa que el pensamiento sólo se entiende como una producción social. De esta manera podemos entender que la crítica contra la identidad no sólo se circunscribe en un ámbito

¹¹Cfr: Op cit., *Dialéctica de la ilustración*, p. 69.

¹²Cfr: Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 22.

¹³Cfr: Ibid, p. 183. Ante esta problemática, incluso Hegel trató de rescatar a la lógica de las “telarañas metafísicas” (de la tradición escolástica) mediante una dialéctica que tomara en cuenta lo no idéntico, pero la identidad absoluta de su filosofía especulativa seguía sin hacer justicia al sujeto concreto. Si bien Hegel recoge la negatividad como el motor del espíritu absoluto, la crítica de Adorno consistirá principalmente en que todos los momentos negativos desembocarán finalmente en una identidad absoluta que imposibilitará que el sujeto tome conciencia de los problemas sociales. Cf: Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1974, p. 33 y 34.

¹⁴Cfr: Op. cit., *Dialéctica de la ilustración*, p. 69.

¹⁵Cfr: Ibid, p. 183.

¹⁶Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 149.

¹⁷Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 665.

lógico, del mismo modo, se relaciona estrechamente con lo social: pues el capitalismo domina a los individuos de igual manera que el pensamiento identificador somete a los objetos a su poder. Así, la razón queda reducida a su función instrumental.¹⁸ Esto quiere decir que “la razón se convierte en una empresa técnica en la que demuestra su utilidad social una y otra vez al devenir un instrumento de productividad y estabilidad social”.¹⁹ Por este motivo, la filosofía adorniana al realizar su crítica a la ratio burguesa del pensamiento identificador devela, a la vez, la manera en que la identidad absoluta se enmarca como dominio en la sociedad capitalista.²⁰

Para Adorno, la identidad absoluta domina al sujeto en el capitalismo mediante dos formas yuxtapuestas: a partir del principio de canje (intercambio) y la industria cultural.²¹ El principio de intercambio integra al sujeto al sistema capitalista cuando se da la subordinación completa del valor de uso por el valor de cambio: de esta manera el individuo es incorporado como una mercancía más.²² Por otra parte, la industria de la cultura se encarga de reforzar la integración del sujeto a la lógica del capitalismo por medio del conformismo.²³ Tanto el valor de intercambio como la industria cultural son dos factores que, de manera análoga a la identidad absoluta del concepto, provocan el hechizo del sujeto.²⁴

¹⁸ Cfr: Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 145.

¹⁹ Cfr: George Friedman, *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986, p. 122-123.

²⁰ Cfr: Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 31.

²¹ Antonio Zamora menciona que la crítica que realiza Adorno a la identidad como forma de dominio se relaciona con tres aspectos fundamentales que se encuentran en íntima relación: la social, la del sujeto y de la naturaleza. Cf: El hechizo de la identidad y la fuerza del recuerdo, en José Antonio Zamora, *Th. W. Adorno, Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, p. 187 y 188. Es importante resaltar que en esta tesis sólo nos enfocaremos al dominio del sujeto en el sistema capitalista.

²² Cfr: Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 143.

²³ Cfr: Resumen sobre la industria cultural, en Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad I, Obra completa*, 10, Madrid, Akal, 2008, p. 301.

²⁴ Cfr: Op. cit., *Escritos sociológicos I*, p. 337. Para el concepto de “hechizo” véase p., 15.

Adorno menciona que la relación de intercambio posee un carácter universal, es decir, que todas las demás formas de relación con el intercambio tienen un rango secundario.²⁵ En este sentido, lo que más le importa a la sociedad capitalista es el beneficio: pues los sujetos se convierten en un medio para la reproducción del capital. Concretamente lo que él critica es que el valor de intercambio reduzca a los sujetos a meros productores o consumidores en el que se ven obligados a enfrentarse a una lucha interminable por la autoconservación.

Tenemos que puntualizar que Adorno no designa con el término “intercambio” a la simple producción y circulación de mercancías, sino a un *intercambio*, cuyo despliegue, conduce en su consecuencia última a la destrucción de la sociedad.²⁶ Para este filósofo, la coacción consiste en que “toda la vida en la sociedad burguesa consolidada se encuentra bajo el principio de intercambio y al mismo tiempo bajo la necesidad –impuesta a los individuos singulares- de apoderarse de cuanto más sea posible, de la mayor cantidad posible del producto social, en la lucha de todos contra todos”.²⁷ El *quid* adorniano consiste en develar al intercambio que somete al sujeto y expande imparablemente a la reproducción ampliada del capital.

Por otra parte, la industria cultural se encarga de garantizar que la auto-conservación del sujeto se vuelva interminable. ¿Cómo se logra dicha empresa? El objetivo se consigue mediante la estandarización y la difusión de las mercancías.²⁸ Esto se logra porque la industria planea cada detalle de la mercancía que consumiremos por anticipado. Así lo menciona Adorno: “para todos hay algo previsto, a fin de que ninguno pueda escapar (...) [se] lleva a cabo el esquematismo como primer servicio al cliente. (...) [Pues] para el

²⁵ Cfr: Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 142-143.

²⁶ Cfr: *ibid*, p. 143.

²⁷ Sociedad, en Adorno, *Escritos sociológicos I*, *Obra completa*, 8, Madrid, Akal, 2004, p. 14.

²⁸ Cfr: Op. cit., *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 297.

consumidor no hay nada por clasificar que no haya sido ya anticipado.”²⁹ De esta manera, los individuos pasan a ser objetos estandarizados, es decir, un simple cálculo de oferta y demanda. Y este esquematismo provoca que la autonomía de los sujetos, al ser sólo un accesorio más de la gran maquinaria, se vea limitada. Es así como la industria cultural se dedica a reforzar la integración del sujeto: pues ésta hace que reconozca y acepte su intercambiabilidad como una mercancía más.

La producción y el consumo harán de la sociedad capitalista casi una totalidad cerrada.³⁰ La crítica nodal que Adorno realiza del capitalismo consiste en que el carácter absoluto identificador del intercambio y su reforzamiento a través de la industria cultural conlleva a la formación de un sujeto pasivo que pasa por alto la reflexión de los antagonismos sociales imperantes. Asimismo, su crítica es un análisis que se perfila para saber si existe la posibilidad de revertir la razón que se encuentra instrumentalizada.

Adorno encuentra en la *moral materialista* la posibilidad de hacer frente a la razón instrumental.³¹ La contribución al discurso ético del concepto de praxis elaborado por este filósofo proviene de su carácter eminentemente crítico frente a la tendencia dominante de asimilar la moral a un corpus de normas destinadas a los sujetos individuales. La presuposición de la existencia de un sujeto capacitado para realizar una vida moral dentro del contexto social capitalista incapacita al hombre para percibir la impotencia y la fragilidad de lo moral frente a las fuerzas sociales destructivas. Ante esta situación el

²⁹ Op. cit. *Dialéctica de la ilustración*, pp. 168-170.

³⁰ Lo que Adorno intenta articular en el concepto de totalidad es la impenetrabilidad empírica de la dependencia del individuo respecto a la relación de intercambio y dominación. Adorno no entiende a la totalidad social desde un aspecto ontológico, sino como un concepto de mediación. Cfr: El hechizo de la identidad y la fuerza crítica del recuerdo, en *Op. cit. Th. W. Adorno, Pensar contra la barbarie*, p. 206-207.

³¹ Zamora nos menciona que “Adorno no escribió una ética. Este hecho puede interpretarse como resultado de una contingencia vital que remite a la frustración de una intención positivamente albergada o, por el contrario, como un dato que avala las supuestas aporías de su pensamiento. En todo caso, la aportación de Th W. Adorno a la filosofía moral ha tenido que ser sacada a luz con un esfuerzo adicional contra las interpretaciones dominantes hasta los años noventa.” Cfr: *Op. cit. Pensar contra la barbarie*, p. 249.

concepto adorniano de praxis contribuye a comprender los rígidos límites de la filosofía práctica.³²

Por todo lo antes expuesto, la hipótesis que planteamos en esta investigación es la siguiente: el dominio que ejerce el capitalismo sobre el sujeto se desprende del principio de identidad. Lo que realizaremos a lo largo de este trabajo es mostrar de qué manera se va configurando la coacción que ejerce el sistema capitalista sobre el individuo. El planteamiento anterior lo hemos desarrollado principalmente bajo el marco de una metodología de interpretación filosófica de la vasta obra de Adorno.³³ Cabe resaltar que nos vimos en la necesidad de consultar algunos textos en su idioma original para verificar la traducción de algunos conceptos como: identidad, hechizo, dominio, valor de intercambio, capitalismo, fuerzas de producción, relaciones de producción, entre otros.

Por lo tanto, cada uno de nuestros tres capítulos se encuentra fundamentado con base en la interpretación directa que hemos realizado de los textos de Adorno. De esta manera hemos logrado explicar cómo el dominio, que ejerce el capitalismo sobre el sujeto, se gesta en el principio de la identidad absoluta. Cabe mencionar que en los dos primeros capítulos se desarrolla la crítica contra la identidad, en sus diferentes modalidades, y en el tercer capítulo se presenta la propuesta de Adorno. A continuación mencionamos lo que haremos en cada uno de los tres apartados.

El objetivo general del primer capítulo consiste en perfilar la crítica que Adorno hace contra el capitalismo. Asimismo lo hemos dividido en dos subcapítulos: en el primero

³² Idem.

³³ A pesar de que hemos revisado la mayor parte de la obra de Adorno, consideramos de mayor envergadura los siguientes textos para la elaboración de nuestra tesis: *Minima moralia*, *Dialéctica de la ilustración*, *Dialéctica negativa*, *Crítica de la cultura y sociedad I y II*, y *Escritos sociológicos I, y II*. Todos estos libros han sido consultados en la obra completa que tiene la editorial Akal de Th. W. Adorno.

desarrollaremos la manera en cómo la identidad, como categoría lógica del pensamiento, se convierte en dominio. Y en el segundo, analizaremos cómo es que la praxis se vuelve presa de una identidad absoluta: para esto abordaremos la crítica que Adorno hace al concepto de lucha de clase que György Lukács desarrolla en su obra *Historia y consciencia de clase*.³⁴ Nos resulta importante mencionar que el análisis de este apartado se centra en una interpretación epistemológica de la problemática sujeto-objeto.

Para Adorno, la conceptualización que hace el sujeto del objeto está mediada social e históricamente. Con esto se puede aseverar que el capitalismo impregna su forma tanto al sujeto como al objeto de conocimiento. Por esta razón, en el segundo capítulo tenemos por objetivo desarrollar la denuncia que Adorno hace del capitalismo: en el primer subcapítulo explicamos cómo la categoría de identidad se muestra en el valor de intercambio, y en el segundo subcapítulo mencionamos cómo la industria cultural ayuda a reforzar el dominio. Para enriquecer este capítulo, siguiendo la misma metodología interpretativa filosófica, nos hemos auxiliado principalmente del capítulo I de la sección primera del tomo I de la obra *El capital* de Marx; y del capítulo I del libro segundo de la primera división de la segunda parte de la obra *Crítica de la razón pura* de Kant.

Por último, en el tercer capítulo, tenemos por meta exponer la propuesta que Adorno nos ofrece para combatir estratégicamente el sometimiento que el capitalismo ejerce sobre la sociedad. En el primer subcapítulo desarrollaremos cómo para Adorno el sufrimiento constituye una fuente de crítica inmanente: pues representa el motor del pensamiento

³⁴Nos resulta importante aclarar que la crítica que dirige Adorno contra la obra *Historia y consciencia de clases* escrita por Lukács se dirige sólo contra la identidad de teoría y praxis que resulta de la identidad de sujeto y objeto. Pues bien, Adorno tuvo una gran recepción, con sus limitantes, de la filosofía marxista lukacsiana. Al respecto, Susan Buck-Morss señala lo siguiente: “Adorno creía posible (...) aceptar el materialismo dialéctico de Lukács como método cognitivo, sin abrazar su teoría ontológica del proceso histórico o su concepto del proletariado como sujeto-objeto de ese proceso”. Cfr: *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, 1981, p. 77.

dialéctico.³⁵ Él nos mencionará que la naturaleza del dolor se rebela contra la identidad absoluta: pues “desenmascara” los antagonismos que prevalecen en la visión afirmativa del mundo. Pues para este filósofo el dolor se vuelve elocuente y discursivo cuando lo subjetivo y lo objetivo se complementan entre sí dialécticamente. Veremos que no se trata de convertir el sufrimiento en el fundamento sobre el que axiomatizar una moral reguladora. En el último subcapítulo mencionaremos cómo a partir de los impulsos se genera la autorreflexión. Pues la moral materialista se fundamenta en una suspendida dialéctica entre la reflexión y el impulso somático. Para Adorno esta es la manera de cómo la moral puede ser algo más que un medio de control en complicidad con la identidad absoluta de la razón instrumental.

³⁵Cfr: *Ibid.*, p. 191.

Capítulo I

Contra el “hechizo” de la prima philosophia: crítica a la identidad absoluta del concepto y de la praxis

I.I. El “hechizo” de la identidad: crítica a la hegemonía de lo conceptual

Adorno realizó su crítica contra el capitalismo a partir la teoría de la economía política de Marx. Este procedimiento le permitió quedar fuera de toda una tradición que apostaba por la realización efectiva de una conciencia de clase en el mundo que nunca se lograría. Para la filosofía adorniana la piedra angular, que aún podía descifrar el dominio que éste ejerce sobre la sociedad, radicaba en la revaloración del concepto del “valor de cambio”.

Adorno analizó en su obra *Dialéctica negativa*, como uno de los tópicos principales, el dominio que se ejercía a partir del concepto hegemónico de la identidad. A partir de este análisis la filosofía adorniana logró constatar que el sujeto revolucionario que apostaba por una liberación de las “ataduras” del capitalismo caía presa de un nuevo sistema totalitarista. Gracias a este replanteamiento de la teoría marxista podemos apreciar un horizonte diferente para reflexionar cómo incluso un concepto revolucionario, como el de lucha de clases, puede llegar a ser prisionero de la barbarie.

La crítica que realiza Adorno en su obra *Dialéctica negativa* se dirige principalmente contra las filosofías que han puesto a la identidad como último principio absoluto del conocimiento. A estos sistemas los denomina con la expresión de “*prima philosophia*”.³⁶ Una parte de esta tradición filosófica tiene como característica nodal hipostasiar a la razón.

³⁶Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 42.

Esto significa colocar el proceso teórico en la parte más alta de la capacidad cognitiva del sujeto por encima del objeto.³⁷

Adorno denuncia el “hechizo” que ejerce esta tradición filosófica al partir de la presunta omnipotencia de poder que la razón logra imponer sobre la naturaleza. En *Minima moralia* se presentan los primeros esbozos del encantamiento del concepto en la ilusión de señorío que el sujeto obtiene en el proceso de subsunción.³⁸ En efecto, el hechizo de la *prima philosophia* radica en creer que la única manera de conocer al mundo consiste en subyugar al objeto bajo la identidad absoluta de la razón. Para Adorno este procedimiento de conocimiento trae como consecuencia que el sujeto imponga su dominio en la sociedad.

José Ferrater Mora nos menciona en su diccionario filosófico que el principio de identidad ha sido examinado desde varios puntos de vista. Los dos más destacados son el lógico y el ontológico. Al primero se le denomina principio lógico de identidad y funciona como la base de proposiciones del siguiente tipo: si “*p*”, en donde “*p*” simboliza un enunciado declarativo, entonces “*p*”. Y el segundo es patente en el principio ontológico de identidad: toda cosa es igual a ella misma ($A = A$).³⁹ Adorno está consciente de que el principio de identidad es necesario para la formación del pensamiento.⁴⁰ Pues la identidad nos ayuda a determinar un objeto para conocerlo. Ya que en todo proceso de conocimiento el pensamiento necesita principios lógicos y ontológicos. En este sentido, la identidad se

³⁷ Cfr: Ibid, 141. Según Martin Jay “esta dominación del objeto por el sujeto se expresa tanto en el positivismo como en el idealismo. En el primero, la subjetividad permanece fríamente separada de su objeto con el fin de manipularlo; aunque aparentemente pasivo, el sujeto positivista guarda en realidad una relación instrumental con el mundo, mundo en el que proyecta irreflexivamente aquellos rasgos científicamente comprobables que dice meramente descubrir. En el segundo, una subjetividad más francamente constitutiva supone que el mundo es el producto de una conciencia que se reconoce en sus creaciones objetivas. Detrás de este supuesto se oculta la cólera hacia la alteridad del mundo natural, que la mente supuestamente soberana trata de devorar.” Cfr: Martin Jay, *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 55.

³⁸ Cfr: Th. W. Adorno, *Minima moralia, reflexiones desde la vida dañada*, Barcelona, Taurus, 2001, p. 144.

³⁹ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía, tomo II*, Barcelona, Ariel, 2009, p.p. 1742 y 1743. Adorno considera este recuento histórico en su obra *Dialéctica negativa*, Cfr, Op. cit. p. 139.

⁴⁰ Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 17.

presenta como el resultado de la actividad de la razón para poder explicar la realidad. Sin embargo, la crítica adorniana a la identidad se formula cuando la razón tiene como objetivo la identidad absoluta. José Antonio Zamora explica este proceso así: “Lo que Adorno persigue en su crítica del principio de identidad es la tendencia en todas sus formas a establecerse de modo absoluto.”⁴¹ Una de estas formas la observamos en la imposición de las categorías del sujeto sobre el objeto.

El problema que detecta Adorno consiste en la identificación que realiza el sujeto con su objeto, ya que en dicha actividad teórica existe la pretensión de agotar la totalidad del objeto en el concepto, privándolo así de las características objetivas que exigen ir más allá de las categorías del sujeto cognoscente.⁴² Para este filósofo, esta es la manera principal en que la razón impone su dominación, no sólo en la esfera conceptual-cognitiva, sino también en el ámbito de la realidad material.⁴³ Por este motivo, la filosofía adorniana denuncia una razón “omniabarcante”: una razón que pretende agotar la realidad en categorías lógicas. En otras palabras, su denuncia se dirige contra el establecimiento de la hegemonía de lo conceptual que hace el sujeto sobre el objeto.

Detallemos lo anterior, ¿cómo es que se establece la hegemonía de lo conceptual? Adorno nos menciona que “el pensamiento identificador objetualiza [la realidad] por medio de la identidad lógica del concepto”.⁴⁴ Por tal motivo, la conceptualización de la realidad se identifica en la medida en que la objetividad quedó ya establecida por el sujeto. Al suceder

⁴¹ José Antonio Zamora, *Th. W. Adorno, Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, p. 193.

⁴² Cfr: *Ibid*, p. 183. Ante esta problemática, incluso Hegel trató de rescatar a la lógica de las “telarañas metafísicas” (de la tradición escolástica) mediante una dialéctica que tomara en cuenta lo no idéntico, pero la identidad absoluta de su filosofía especulativa seguía sin hacer justicia al sujeto concreto. Si bien Hegel recoge la negatividad como el motor del espíritu absoluto, la crítica de Adorno consistirá principalmente en que todos los momentos negativos desembocarán finalmente en una identidad absoluta que imposibilitará que el sujeto tome conciencia de los problemas sociales. Cf: Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1974, p.p, 33,34.

⁴³ Cfr: *Op cit.*, *Dialéctica de la ilustración*, p. 69.

⁴⁴ *Op. cit.*, *Dialéctica negativa*, p. 149.

esto, el sujeto recorta y ajusta a la medida de sus categorías todo cuanto existe. Asimismo, en *Dialéctica de la ilustración*, podemos encontrar la afirmación de que la razón domina a la realidad mediante la adecuación.⁴⁵ Esto significa que el sujeto construye su representación del mundo a partir de identidades, es decir, mediante conceptos que obtienen su contenido por medio de la sensibilidad. En el proceso del conocimiento existe una preeminencia del sujeto-cognoscente por encima del objeto, debido a que el sujeto obliga al objeto a encajar en su esquematismo conceptual. Por consiguiente, este proceso de racionalización del mundo se revela como una gran tautología: pues la razón sólo se conoce a sí misma. En este sentido, la hegemonía del concepto se implanta cuando la razón subsume al objeto pretendiendo agotarlo en el concepto.⁴⁶ De esta manera, la identidad absoluta, pretende que el concepto, mediante la aniquilación de los contenidos concretos del objeto, se presente como la única manera de conocer la realidad. Con esto, la razón proclama el concepto como fundamento único para el conocimiento del mundo.

Para Adorno, el pensamiento identificador absoluto cae en la arbitrariedad cuando se propone conocer al mundo: ya que su visión se cifra en un formalismo.⁴⁷ Pues bien, la pretensión hegemónica de la conceptualización está sedimentada en una visión impuesta por el sujeto: éste cree que las antinomias sociales pueden resolverse en el momento en que la razón logra conceptualizar al objeto. Y esta visión unilateral del mundo, construida por el sujeto-cognoscente, trae como consecuencia una realidad afirmativa en el que se omiten las contradicciones sociales. Esto provoca que la razón pierda su característica crítica: que olvide pensar contra su carácter dominador. Así lo constata Adorno: “la imposición de [la] autarquía [de la razón] condena al pensamiento al vacío; al final éste se convierte,

⁴⁵ Cfr: Op cit., *Dialéctica de la ilustración*, p. 144.

⁴⁶ Cfr: Op. Cit., *Dialéctica negativa*, p. 22.

⁴⁷ Cfr: Ibid, p. 19.

subjetivamente, en estupidez y primitivismo. La regresión de la conciencia es producto de la falta de autorreflexión”.⁴⁸ En efecto, esta falta podemos verificarla en el momento que el pensamiento presenta conceptualmente al objeto como la única e inagotable fuente del saber. Por consiguiente, cuando el sujeto acepta esto como la única verdad de manera inmediata, es decir, sin ningún cuestionamiento, se pierde el sentido crítico y el pensamiento se entrega, como dice Adorno, a la estupidez y al primitivismo.

Cuando el sujeto privilegia el elemento conceptualizador de su capacidad teórica, totaliza su saber, es decir, impone la razón sobre la realidad, otorgando soberanía a la razón misma e invalidando todo aquello que se queda fuera de su límite. En otras palabras, la razón, al construir el mundo a su imagen, bajo la afirmación de identidad entre lo real y lo racional, no acepta nada diferente a ella. En esta línea, Adorno nos menciona que la identidad absoluta tomará como hostil todo lo que no se adecúe a su esquematismo: “lo diferenciado aparece divergente, disonante, negativo, en cuanto por su propia formación la conciencia tenga que tender a la unidad.”⁴⁹ Sin embargo, este filósofo afirma decididamente que el concepto, para constituirse como unidad, necesita de aquello que ha tomado como hostil: lo no-conceptual.⁵⁰

Si sólo a partir de conceptos formados por la capacidad identificadora de la razón es como todo hombre logra pensar, luego entonces, aparece la siguiente pregunta: ¿a qué se refiere Adorno con el término de lo *no-conceptual*? Para este filósofo lo no-conceptual, también llamado *no-idéntico*, está lejos de ser una substancia ajena a la razón. Lo no-idéntico hace

⁴⁸Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 145.

⁴⁹Ibid, p. 17.

⁵⁰Cfr: Ibid, p. 22.

visible el dominio que ha impuesto el sujeto sobre el objeto.⁵¹ Lo no-conceptual rompe con el hechizo de lo idéntico, porque nos señala la falsa armonía que la razón ha impuesto en el mundo: nos indica que la identidad absoluta sólo es un concepto inadecuado a la realidad existente, entendida como sociedad opresora. En otras palabras, nos muestra la cancelación cualitativa que la razón realiza sobre el objeto al reducirlo a un aspecto meramente cuantitativo. Lo que Adorno nos permite ver con la no-identidad es la presión sistematizadora de la identidad esgrimida por una razón instrumental en aras de la autoconservación. Por este motivo, lo no-idéntico, tiene por finalidad *recordarnos* que el objeto también es parte insoslayable en la conformación del conocimiento de la realidad.

Adorno nos menciona que su crítica a la identidad se encamina a retomar el objeto.⁵² Sin embargo, esta recuperación no tendrá el afán de conducirnos a una armonía preestablecida entre sujeto y objeto, ya que cualquier intento de lograr una unión entre sujeto y objeto recae nuevamente en el principio de una identidad absoluta. Por este motivo Adorno se negó a sucumbir ante cualquier nostalgia por una época de plenitud.⁵³ Así lo confirma en su texto *Sobre sujeto-objeto*: “La imagen de un estado original, (temporal o extra-temporal), de identidad feliz entre sujeto y objeto es romántica; en el pasado fue una proyección de un anhelo, hoy ya sólo es una mentira.”⁵⁴

⁵¹ Sin embargo, la consideración de lo no idéntico tendrá sus reservas, ya que, también al totalizarse, imposibilitará al pensamiento dotarse de contenido. Por tanto, la unilateralidad absoluta de la identidad o la no-identidad será incapaz de corregir la “perversión” lógica de la razón.

⁵² Cfr: Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 174.

⁵³ Ya se tratara de la visión del joven Lukács de una totalidad épica en la Grecia homérica, de la noción de Heidegger de un Ser realizado o incluso de la fe de Benjamin en una unicidad adámica del nombre y la cosa anterior a la caída, Adorno se mantuvo profundamente escéptico frente a cualquier restauración de la unidad prerreflexiva. Cfr: Op. cit., Martin Jay, *Adorno*, p. 56.

⁵⁴ Sujeto objeto, en Th. W. Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad II*, obra completa 10/2, Madrid, Akal, 2009, p. 660.

Por otra parte, en el texto *Actualidad de la filosofía*, Adorno nos deja en claro que la recuperación del objeto tampoco radicará en la subordinación del sujeto. Pues de lo contrario, tendríamos como consecuencia un materialismo superficial:

La crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad. La *ratio autónoma*, tal fue la tesis de todo sistema idealista, debía ser capaz de desplegar a partir de sí misma el concepto de la realidad y toda realidad. Tal tesis se ha disuelto a sí misma. [...] La posición antagónica [...] ha mantenido el contacto con la realidad de la que trata, claro, pero ha perdido a cambio todo derecho a dar sentido a una empiria acuciante, y se ha resignado a un concepto naturalista de lo viviente, ciego y aún sin esclarecer, al que trata en vano de elevar a una aparente y nada clara trascendencia del plus-de-vida.⁵⁵

Para Adorno “el pensamiento crítico no quiere procurar al objeto el trono vacío del sujeto, en el que el objeto no sería nada más que un ídolo, sino eliminar la jerarquía.”⁵⁶ De lo contrario estaríamos aceptando la cancelación del sujeto al concebir los fenómenos naturales como dados inmediatamente a la experiencia. Así pues, podemos observar que la denuncia adorniana también se dirige contra la identidad absoluta que se manifiesta en la subordinación de lo objetivo sobre lo subjetivo.⁵⁷

Entonces, ¿en qué sentido Adorno recupera al objeto? Como acabamos de mencionar, la consideración del objeto tendrá sus reservas: ni la armonía, ni la unilateralidad absoluta del sujeto o del objeto serán capaces de cancelar el dominio de la razón. La filosofía adorniana evita caer en todo lo anterior al explicar la consideración del objeto a partir de una

⁵⁵ Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, paidós, 1991, pp. 22. El subrayado es del autor.

⁵⁶ Op cit., *Dialéctica negativa*, p. 172.

⁵⁷ Adorno sentía que el existencialismo, la fenomenología, y la *Lebensphilosophie* no representaban una solución contra la identidad absoluta del sujeto, porque se detenían en el objeto dado inmediatamente. En este sentido, estas filosofías ahora ponían como identidad absoluta al objeto.

dialéctica negativa.⁵⁸ Es evidente la gran influencia que Adorno tuvo de Hegel. Sin embargo, la *dialéctica negativa* evita llegar a la identidad absoluta: mientras que, en la dialéctica hegeliana, el concepto, movido por la negatividad, desemboca en una identidad absoluta de razón y realidad (sujeto y objeto), en la dialéctica adorniana se pretende que éstos se encuentren constantemente mediados.

La mediación se logra cuando el sujeto reconoce al objeto. ¿Qué significa que el sujeto deba tomar en consideración al objeto? Debemos recordar que la recuperación del objeto no reduce al sujeto a mera receptividad. Para Adorno no es posible lograr una mediación activa sin el sujeto: sin su actividad teórica el objeto se disolvería en lo innombrable. Ya en el prólogo de la *Dialéctica negativa* podemos encontrar que el hechizo, es decir, la identidad absoluta del concepto, se desvanece utilizando los mismos conceptos lógicos.⁵⁹ Adorno está convencido de que la filosofía ayuda, como un antídoto, a desvanecer el hechizo del concepto.⁶⁰ Por lo tanto, la filosofía adorniana pretende usar la misma razón para corregir el camino de dominio que su formalismo ha establecido.⁶¹ Esta propuesta ya la había formulado junto con Horkheimer en el libro *Dialéctica de la ilustración*:

No albergamos la menor duda –y esta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que sus formas históricas concretas y las instituciones sociales, en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier.⁶²

⁵⁸ Adorno se dirige a la *dialéctica negativa* de esta manera: “el pensamiento no tiene necesidad de contentarse con su propia legalidad; es capaz de pensar contra sí mismo sin renunciar así, si una definición de dialéctica fuera posible, cabría proponer una como ésta”. Cfr: Op cit., *Dialéctica negativa*, p. 138.

⁵⁹ Cfr: Ibid, p. 10

⁶⁰ Cfr: Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 24.

⁶¹ Cfr: Rofl Wiggershaus, *La escuela de Frankfort*, México, UAM-FCE, 2010, p. 749.

⁶² Cfr: Op. cit., *Dialéctica de la Ilustración*, p. 53.

En este texto, Adorno y Horkheimer nos recuerdan que si bien la dominación radica en la propia razón, que genera la identidad absoluta, también, a partir de la propia razón, se pueden encontrar los elementos necesarios para abatir su carácter dominador: la crítica adorniana contra la hegemonía conceptual se realiza a partir de la misma razón. La única diferencia es que Adorno no sucumbe a la totalización de una razón subjetiva ni objetiva. De esta manera el análisis de la identidad de la razón trata más de abrir una necesidad teórica que de construir una noción definitiva de racionalidad.

Así pues, la propuesta que nos ofrece la filosofía adorniana da cuenta tanto de la mediación subjetiva que produce el concepto como de la mediación objetiva que lo legitima como tal. Esto nos recuerda que la conceptualización que realiza el sujeto del objeto es un momento ineludible para el conocimiento: pues en su renuncia, nos lanzamos a un escenario de sujetos “mudos”. Por este motivo, Adorno nos menciona que tendremos que superar el concepto sin prescindir del concepto, es decir, se volverá al concepto evitando caer en absolutizaciones y en falsas adecuaciones.⁶³ Adorno critica la identidad absoluta, y no como tal a la identidad, sin la cual no podríamos pensar.

Por otra parte, la dialéctica negativa se lleva a cabo cuando la conciencia se presenta consecuente de la no-identidad.⁶⁴ Adorno menciona que el sujeto podrá estar mediado con el objeto sólo si logra tener conciencia del dominio que aquél ejerce sobre éste: “[al] conocimiento [del objeto] se acerca en el acto en el que el sujeto desgarrar el velo que teje en torno al objeto. El sujeto es capaz de hacer esto sólo si confía [...] en su propia experiencia. [...] El sujeto es el agente del objeto, no su constituyente.”⁶⁵

⁶³“Sólo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto”. En, Op. cit, *Dialéctica negativa*, p. 58

⁶⁴Cfr: Ibid, p. 17.

⁶⁵ Op. cit, *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 669.

De acuerdo con la cita anterior, ¿en qué consiste la experiencia que el sujeto debe tener para que pueda llegar al conocimiento del objeto?⁶⁶ Para nuestro filósofo el conocimiento es un proceso de autorreflexión que depende de la mediación conceptual de lo dado. La experiencia que emprende el sujeto se considera una autorreflexión (“segunda reflexión” sobre sí mismo) cuando logra percatarse de la imposición que ejercía sobre el objeto:⁶⁷ al llegar a tal conciencia el sujeto deberá considerar que los conceptos están mediados por los objetos. Y es en este momento cuando el sujeto ya no necesita concebirse como el intérprete soberano y unificador del conocimiento de la realidad.

La conciencia del sujeto es consecuencia de la no-identidad porque la razón se piensa constantemente contra sí misma: este ejercicio de negación evita que la identidad se absolutice y se implante como dominio. De esta manera el sujeto logra reconocer al objeto en su proceso de conocimiento: la dialéctica negativa brinda la posibilidad de pensar a lo otro. Por lo tanto, la consideración del objeto, por parte de la dialéctica adorniana, consiste en que el sujeto reconsidere el aspecto cualitativo del objeto.⁶⁸ Axel Honneth nos menciona que el sujeto propuesto por Adorno, adquiere habilidad y "precisión en el registro de sus percepciones que es el presupuesto para experimentar el horizonte cualitativo, no-idéntico, de todos los objetos.”⁶⁹ Sólo a partir de esta mediación el sujeto deja de lado el uso de la razón instrumental que todo cuantifica. En este sentido, la dialéctica negativa es el esfuerzo

⁶⁶ Adorno estaba de acuerdo con Benjamin en la distinción entre «Erfahrungen» y «Erlebnisse». Las primeras son experiencias integradas por lo que la memoria logra retener de forma inconsciente en sí misma; las segundas son atomizadas y refieren más a las experiencias infantiles. Cfr. Martin Jay, *Imaginación dialéctica*, p. 341. No está de más mencionar que el cine y la televisión promueven las Erlebnisse (los niños vecinos que están destinados a enamorarse de adultos, el hombre culto y de una posición económica cómoda que se enamora de la mujer pobre y trabajadora, la intervención milagrosa de Dios en favor de alguien realmente necesitado de ella) como experiencias prototípicas que pretenden cancelar la conciencia de las mediaciones culturales contenidas en la Erfahrungen.

⁶⁷ Cfr.:Ibid, p. 659.

⁶⁸ Cfr: Rofl Wiggershaus, *La escuela de Frankfurt*, México, UAM-FCE, 2010, p.751

⁶⁹ Honneth, Axel, *patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz, 2009, p. 96.

por conocer las antinomias de la realidad mediante una razón crítica: ésta es capaz de señalar cualquier tipo de dominio que se desprenda de la identidad absoluta.

Por otra parte, en la *Dialéctica negativa* Adorno dice que “la consciencia de la aparencialidad de la totalidad conceptual no tiene otra salida que romper la apariencia de identidad total inmanente, [porque ésta] se construye conforme a la lógica, cuyo núcleo constituye el principio de tercio excluso”.⁷⁰ En esta cita podemos observar que el dominio existente en nuestra sociedad capitalista resulta comprensible solamente si somos conscientes del formalismo que la razón ha impuesto en la realidad. En otras palabras: la crítica adorniana contra la identidad absoluta de la razón devela el dominio del mundo capitalista en el cual nos encontramos sumergidos. En este sentido, la crítica a la hegemonía de lo conceptual es una crítica que, al mismo tiempo, se dirige, a su vez, contra la identidad absoluta que impone la sociedad capitalista.

Adorno hace las observaciones anteriores porque para él “la crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa.”⁷¹ Esto significa que el pensamiento sólo se entiende como una producción social. Por tanto, podemos entender que la crítica contra la identidad no sólo se circunscribe en un ámbito lógico, del mismo modo, está relacionada estrechamente a lo social: el capitalismo domina a los individuos de igual manera que el pensamiento identificador somete a los objetos a su poder. La razón queda reducida a su función instrumental y utilitaria.⁷² De acuerdo con esto, George Friedman nos menciona en su libro *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, que “la razón se convierte en una empresa técnica en la que demuestra su utilidad social una y otra vez al devenir un instrumento de

⁷⁰Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 17.

⁷¹Op. cit., *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 665.

⁷²Cfr: Op cit., *Dialéctica negativa*, p. 145.

productividad y estabilidad social”.⁷³ Es por esto que la filosofía adorniana al realizar su crítica a la ratio burguesa del pensamiento identificador devela, a la vez, cómo la identidad se enmarca como dominio en la sociedad capitalista.⁷⁴

Al momento en el que Adorno evidencia el dominio que se encuentra en la hegemonía del concepto, realiza una doble crítica: primero, muestra la inconsistente argumentación que ha realizado la tradición marxista contra la burguesía; y segundo, desmantela el dominio que aún impera en el capitalismo. Con respecto a la primera crítica, este filósofo nos advierte cómo la conciencia de clase del proletario, en su lucha contra el sujeto del idealismo, se vuelve en una nueva identidad absoluta: pues su esfuerzo revolucionario resultó ser una falsa panacea. Y en la segunda crítica, la filosofía adorniana denuncia el *valor de intercambio* como la identidad absoluta que sigue integrando a los sujetos a la maquinaria del capitalismo. En este sentido, la filosofía adorniana pone en tela de juicio no sólo al sujeto pasivo resultante de la identidad absoluta, sino también al sujeto revolucionario marxista que trata de transformar la realidad de manera inmediata. En el siguiente subcapítulo sólo desarrollaremos la primera crítica: la lucha de clase del proletariado que termina por erigirse en una nueva identidad absoluta.

I.II. El “hechizo” de la conciencia transformadora: crítica a la identidad absoluta de la praxis

En el pensamiento de Adorno la denominación “marxismo vulgar” refiere al hecho de que la teoría marxista se vuelva unilateral toda vez que ésta pretenda imponer como identidad absoluta la unidad entre teoría y praxis. En la obra titulada *Resignación*, Adorno menciona que “la unidad de teoría y praxis tiene la tendencia a convertirse en el predominio de la

⁷³George Friedman, *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986, p. 122-123.

⁷⁴Cfr: Op cit., *Dialéctica negativa*, p. 31.

praxis”.⁷⁵ Y esta tendencia provoca que toda acción que intente transformar al mundo fracase. De este modo queda explícitamente mostrada la unilateralidad de la mencionada unidad sintética.

Para precisar lo anterior, debemos tener en cuenta que la filosofía adorniana critica la “interpretación” superficial que el marxismo ortodoxo ha realizado de la tesis número 11 sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”.⁷⁶ La superficialidad que Adorno observa consiste en que la tradición marxista, al “transformar” el mundo, se ha olvidado de “interpretarlo”. En otras palabras, la teoría se “diluye” en la unilateralidad de la praxis revolucionaria. De este modo, la unidad de teoría y praxis se convierte en una identidad absoluta: la acción subordina a la teoría.

La crítica adorniana se dirige contra los marxistas ortodoxos: especialmente denuncia la filosofía materialista que Lukács presenta en su obra *Historia y conciencia de clase*⁷⁷ A pesar de que la filosofía marxista de Lukács es una crítica epistemológica y estética de amplio alcance contra el capitalismo, su lucha contra la ratio burguesa termina por deformarse en una nueva identidad absoluta: unidad entre teoría y praxis.

⁷⁵ Cfr: Op. cit, *Crítica de la cultura y sociedad II*, p.708.

⁷⁶ C. Marx y F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México, Grijalbo, 1970, p. 12. El subrayado pertenece al autor.

⁷⁷ Nuestro trabajo no pretende criticar los valiosos aportes de la obra de Lukács en términos de teoría del conocimiento. Estos aportes a la epistemología en la obra de Lukács han servido de base para el desarrollo de la epistemología marxista: Cfr. Ana María Rivadeo, *Epistemología y política en Kant*, tesis de maestría, UNAM. Cabe resaltar que la obra *Historia y conciencia de clase* publicada en 1923 fue condenada por los representantes del marxismo oficial y por los representantes del Quinto Congreso de la Internacional Comunista de “revisionista”, “reformista” e “idealista”. A principios de la década de 1930 el propio Lukács la desautorizó públicamente y sólo fue reimpresa en 1968. Esta edición tiene un prefacio, con fecha de 1967, en donde Lukács estudia algunas de las contradicciones internas de su obra; sin embargo, menciona que a pesar de las vicisitudes de su obra juvenil, sigue prevaleciendo el método dialéctico, que se cifra en la unión de teoría y praxis. Cfr: prólogo de 1967, en, Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.

Es necesario analizar este tipo de marxismo, pretendidamente ortodoxo, porque la unión que hace Lukács de teoría y praxis se ve cristalizada en la conciencia de clase del proletariado revolucionario⁷⁸. Deudor y crítico de la posición de Lukács, Adorno retoma el concepto de una conciencia de clase que puede errar en la apreciación de su situación histórica concreta: el proletariado también es tanto susceptible de fallas, como de tener una conciencia falsa sobre sí mismo.

Analizar la crítica que Adorno dirige contra Lukács nos permitirá saber cómo es que el marxismo ortodoxo, que entregado ciegamente a la pretensión de superar el capitalismo mediante el activismo revolucionario, se vuelve presa de una nueva totalidad absoluta. Para lograr este cometido, nos resulta imprescindible desarrollar grosso modo la teoría lukacsiana de la unidad de teoría y praxis. Luego veremos en qué sentido esta unidad se vuelve en un activismo que abre paso a la barbarie.

Para Lukács, la relevancia científica del marxismo radica en su método dialéctico: transformación de la realidad a partir del conocimiento científico de lo social.⁷⁹ Este autor nos menciona que “la naturaleza práctica de la teoría tiene que desarrollarse a partir de ella misma y de su relación con el objeto”⁸⁰. Esto confirma que el método consiste en la comprensión del mundo como cambio a partir de la transformación. Por esta razón, la dialéctica lukacsiana se concibe como revolucionaria.

Lukács desarrolla ciertas determinaciones teóricas que nos permiten entender la función revolucionaria de la dialéctica. Una de esas determinaciones decisivas de la dialéctica es la

⁷⁸ Más tarde, Adorno nos mencionará que esta postura filosófica será el reflejo de los activistas que, por actuar sin mediación de la teoría, deforman el mundo en lugar de cambiarlo.

⁷⁹ Lukács mantiene esta postura incluso después de que él mismo había repudiado su propia obra. Cfr: Op cit, prólogo.

⁸⁰ Ibid, p. 2.

unidad entre teoría y praxis. ¿Qué entiende este filósofo marxista por dicha unidad? Principalmente que la teoría se tiene que resolver con la praxis.⁸¹ El proletariado consciente de su situación de opresión es la única clase histórica que puede llevar a cabo este cometido.

Lukács menciona continuamente que la apropiación de la unidad de teoría y praxis, por parte del proletariado, es la tarea fundamental frente a la dominación de la clase de la burguesía. En la argumentación de este filósofo, destaca la forma en la que el capitalismo ha producido nuevas posibilidades cognoscitivas; pero éstas no se convierten en conocimiento efectivo para todas las clases sociales. La condición primera, en la que esto se verifica, consiste en apreciar que la clase en cuestión basa su propia existencia exclusivamente en el desarrollo del modo de producción organizado a partir del desarrollo de los progresos científicos.⁸² Las clases que experimentan esta condición son la burguesía y el proletariado. Sin embargo, la burguesía no será capaz de aprehender el todo social.

La conciencia burguesa, cuya clase que ha creado el primer orden de producción que imparablemente penetra económicamente la sociedad entera, no es capaz de lograr una conciencia de la totalidad del proceso de producción debido a que presenta una incapacidad estructural: esta clase sólo se dedica a interpretar el mundo y no a transformarlo: sólo se queda en la teoría y condena la praxis al olvido. Así lo confirma Lukács: “De nada sirve que en la ciencia se encuentre la solución teórica [...]. Pues aceptar la solución –aunque fuera sólo teóricamente- significaría considerar los fenómenos sociales desde el punto de la burguesía [...]. Pues ninguna clase puede ser capaz de un cambio así, para realizar el cual

⁸¹Cfr: Ibidem.

⁸²Esto traerá como consecuencia que se tenga que descartar la pequeña burguesía y al campesinado cuya existencia está indisolublemente enlazada con los restos de la sociedad elemental. Cfr: Ibid, p. 64.

tendría que renunciar a su predominio”.⁸³ Esta posición teórica de la clase burguesa no le permite observar los antagonismos que prevalecen en la sociedad capitalista. Por consiguiente, la consciencia burguesa (que está determinada por una parcialidad estructural): “no puede tomar conciencia del desarrollo de ese proceso, ejecutado por ella misma, más que como un proceso externo a ella”.⁸⁴ Y esta es una de las razones principales por la que la burguesía no puede aprehender el conjunto social.

Lukács menciona que la burguesía, al no alcanzar la totalidad social, pierde legitimidad teórica. En este sentido, la consideración científica sólo se vuelve prerrogativa del proletariado. Sin embargo, esta clase de la sociedad capitalista se coloca en una posición que le permite tener conciencia cabal de la sociedad debido a que su conocimiento se concreta en la praxis.⁸⁵ Así lo confirma Lukács:

El autoconocimiento del proletariado es [...] conocimiento objetivo de la esencia de la sociedad. [Y] la persecución de los objetivos de clase del proletariado significa al mismo tiempo la realización consciente de los fines evolutivos objetivos de la sociedad, los cuales, empero, no podrían pasar de ser, sin la acción consciente del proletariado, meras posibilidades abstractas.⁸⁶

De acuerdo con lo anterior, sólo la acción consciente del proletariado consume la realidad social, no sólo en términos epistémicos, sino como acción revolucionaria efectiva. ¿Cómo se vuelve consciente la acción que realiza el proletariado? Para Lukács, el autoconocimiento de esta clase se logra únicamente con la unidad de teoría y praxis. Y esta unidad significa para el proletariado la transformación del mundo.

⁸³ Ibid., p. 59.

⁸⁴ Ibid., p. 69.

⁸⁵ Cfr: ídem.

⁸⁶ Ibid., p. 166.

Hay que recordar que la identificación del proletariado con el sujeto de la revolución se da únicamente a través de la apropiación del método dialéctico. Según Lukács, cualquier empresa que intente transformar el mundo sin el método dialéctico está destinada al fracaso. Por esta razón “[...] la dialéctica materialista como conocimiento de la realidad, no se consigue más que desde [...] el punto de vista de la lucha del proletariado.”⁸⁷

Lukács llega a este planteamiento del proletariado a partir de su lectura de Marx en clave hegeliana. Sacristán nos menciona que la raíz más profunda de la posición marxista de Lukács es una transposición revolucionaria de la tesis hegeliana de la identidad entre sujeto y objeto.⁸⁸

El contenido de tal transposición consiste en una inversión del materialismo marxista: en Lukács el sujeto revolucionario se logra gracias a la unidad de la teoría y de la praxis. Si en la filosofía hegeliana el devenir del espíritu termina en el sujeto absoluto, en la filosofía lukacsiana, el proceso revolucionario se consuma en la conciencia de clase del proletariado.

Para Lukács, cuando el proletariado adquiere conciencia revolucionaria, transforma la sociedad: cumple la unidad de sujeto y objeto en que se aquieta el proceso de la lucha de clases: “Sólo si [...] esa clase [el proletariado] es al mismo tiempo, para ese conocimiento [dialéctico], sujeto y objeto del conocer, y la teoría interviene de este modo inmediata y adecuadamente en el proceso de subversión de la sociedad; sólo entonces es posible la

⁸⁷ Cfr: Ibid., p. 24. Cabe resaltar que la conciencia de clase del proletariado no coincidirá necesariamente con los contenidos mentales empíricos de la clase obrera. En otras palabras, Lukács no se dirige a todo el proletariado, sino sólo al que ha asumido una conciencia de clase, es decir, al que ha tomado una postura dialéctica materialista; no obstante, todo obrero tendrá las posibilidades objetivas de transformarse en revolucionario. Aunque en los hechos sólo una fracción del proletariado es el que adquiere la conciencia de clase: el Partido, cuya misión histórica radica en “ser portador de la conciencia de clase del proletariado”. Cfr: Ibid, p. 45.

⁸⁸ Cfr: Sacristán, *Sobre el “marxismo ortodoxo” de György Lukács*, en *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983. pp. 235-236.

unidad de la teoría y la práctica, el presupuesto de la función revolucionaria de la teoría.”⁸⁹ En *Historia y conciencia de clase* la teoría se consume en la práctica liberadora del sujeto revolucionario: de otro modo la teoría no sería revolucionaria. La identificación hegeliana del sujeto con el objeto del conocimiento se traduce en Lukács en una radical transformación social que lleva a cabo únicamente el proletariado que se apropia del método dialéctico.

De acuerdo con lo anterior, la unidad dialéctica de la teoría y la praxis exige la identidad del sujeto con el objeto, para que el conocimiento se consume en la práctica. En palabras de Lukács: “el proletariado es el sujeto-objeto idéntico del proceso histórico, o sea, el primer sujeto que en el curso de la historia es capaz de una adecuada conciencia social,”⁹⁰ y por ende, de una transformación de la realidad.

Ahora bien, tenemos que recordar que uno de los objetivos principales de la obra *Dialéctica negativa* consiste en criticar toda tradición filosófica que tenga por objetivo la identidad absoluta. En el prólogo que realiza Adorno podemos encontrar que el fin que persigue radica en escapar de la omnipotencia del “hechizo de la unidad”.⁹¹ Cuando este filósofo nos habla del “hechizo de la unidad” se refiere a la dominación que subyace bajo el principio de la identidad absoluta. Y este principio también se presenta en el marxismo ortodoxo de Lukács: pues aquí en particular lo que denuncia es el concepto de “conciencia de clase” que se constituye como un nuevo sistema afirmativo porque no logra superar las contradicciones del capitalismo. Al respecto, Adorno dice: “La forma de sistema adecuada al mundo es la que [...] se sustrae a la hegemonía del pensamiento; pero la unidad [...] es,

⁸⁹Op cit., *Historia y conciencia de clase*, p. 3.

⁹⁰ibid., p. 221.

⁹¹Cfr: Op. cit., *Dialéctica negativa*, pp. 9-10.

al mismo tiempo, la proyección sesgada de una situación pacificada, ya no antagonista, sobre las coordenadas de un pensamiento dominador, opresivo.”⁹² ¿Cómo es que la conciencia de clase no logra efectivamente superar al capitalismo? De acuerdo con la cita, el concepto de conciencia de clase revolucionaria cae en una “situación pacificada” en el momento en que Lukács postula la unidad de teoría y praxis. Esta unidad termina por convertirse en una dialéctica cerrada porque se sustrae a un nuevo sistema.

En la obra *Historia y conciencia de clase*, Lukács pretende disolver los antagonismos capitalistas mediante la identidad de teoría y praxis. Sin embargo, esta unidad sólo provoca que se debilite la lucha liberadora que emplea el proletariado contra el capitalismo, pues bien, en realidad simplemente se pretende superar un sistema con otro de igual magnitud: ahora la praxis subordina a la teoría. En este sentido, el esfuerzo por liberarse del antagonismo capitalista se pierde al caer en una nueva forma sistemática. ¿En qué consiste la sustracción sistemática de la unidad de teoría y praxis? En la dialéctica materialista lukacsiana se sigue pensando al sujeto en términos de identidad absoluta: pues su concepción dialéctica formula una sociedad en la que el proletariado queda como clase única. Lo anterior Adorno lo sustenta al mencionar que “los tiempos llenos de sentido cuyo retorno anhelaba el joven Lukács eran [...] de una institución humana”,⁹³ es decir, de una sociedad afirmativa. De esta manera, el ímpetu revolucionario termina por perfilarse bajo las coordenadas de un pensamiento opresivo.

Adorno expone la opresión del marxismo ortodoxo de la manera siguiente: “El materialismo llegado al poder político, se ha vendido a tal praxis no menos que el mundo

⁹²ibid, p. 34.

⁹³ibid, p. 181.

que otrora quería cambiar; sigue aherrojado a la conciencia en lugar de comprenderla y por su parte cambiarla. El materialismo se convierte en la barbarie que debía impedir.”⁹⁴ De acuerdo con esta cita debemos plantear la pregunta ¿por qué la praxis se convierte en la barbarie que debía impedir? Ricardo Forster nos menciona que el estallido de un pensamiento que persigue desesperadamente una “aplicación práctica” tiene como correlato el abandono de aquello que reclama urgentemente: su “interpretación”⁹⁵. Pues la praxis revolucionaria intenta compensar la falta de análisis de la situación objetiva con la fetichización del momento subjetivo, en otras palabras, la conciencia de clase transforma la realidad sin ninguna mediación teórica, y el abandono de la teoría, según la consideración de Adorno, provoca que toda revolución fracase. De este modo la praxis que emplea el materialismo se convierte en barbarie porque se ejerce de manera inmediata: se transforma en un activismo carente de conciencia liberadora.

Lo anterior, Adorno lo hace patente en el momento en que nos menciona de lo que se enteró un día en la universidad de Frankfurt: “a un estudiante le destrozaron su habitación porque prefería trabajar a participar en «acciones», [por lo que] le escribieron en la pared: «quien se ocupa de la teoría sin actuar prácticamente es un traidor al socialismo»». La praxis se ha convertido, no sólo frente a este estudiante, en el pretexto ideológico de la intolerancia”.⁹⁶ En este tenor, este filósofo frankfortiano nos menciona que en los sistemas socialistas, al igual que en el nacionalsocialismo, habita un mundo de barbarie. Esto sucede porque la praxis que prometía emancipar a los hombres degenera en un activismo que se

⁹⁴ Ibid, p.p. 192-193.

⁹⁵ Cfr: Ricardo Forster, *W. Benjamin, Th. W. Adorno, el ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1991, p. 204.

⁹⁶ Cfr: Notas marginales sobre teoría y praxis, en Op. cit., *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 679. Este artículo apareció en el otoño de 1969 como parte de la colección de ensayos *Consignas*. Adorno no llegaría a ver su publicación. Cfr: Stefan Müller-Doohm, *En tierra de nadie, Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*, Barcelona, Herder, 2003, p. 695.

dedica a eliminar todo pensamiento que no se subordine al nuevo sistema en donde sólo impera la acción.

En suma, la crítica adorniana se dirige contra el predominio compulsivo de la praxis sobre la teoría. Su denuncia se dirige hacia toda praxis que se postule como absoluta porque esta manera de proceder es la que principalmente atenta contra la autorreflexión. Ante esta situación de intolerancia, Adorno nos pide, bajo un verdadero afán revolucionario, recuperar la teoría, pero ¿en qué sentido nos pide que la recuperemos? En sus escritos *Modelos críticos 3*, este filósofo exaltó de modo singular el papel de la teoría como crítica de la impaciencia revolucionaria.⁹⁷ Así lo confirma: “El pensar abierto remite más allá de sí mismo. Siendo un comportamiento, una figura de la praxis, es más afín con la praxis transformadora que un comportamiento que obedece a la praxis [...] El pensamiento tiene el momento de lo general”.⁹⁸ Como podemos observar, el objetivo de Adorno no consiste en proclamar una identidad en donde la teoría quede subsumida por la praxis: de lo contrario estaría cayendo en una *prima philosophia*. El pensamiento abierto del que nos habla tampoco es un postulado teórico que se encamine a la realización teleológica de un sujeto absoluto. Para él estas dos opciones nos arrojarían sólo a un activismo estéril. Sin embargo, el pensamiento que va más allá de sí mismo, trata, según el filósofo francfortiano, de redireccionar el camino errado que ha tomado la razón. Esta reivindicación consiste en reactivar dialécticamente la teoría en relación con la praxis.

⁹⁷ En estos textos, Adorno se defendía de la acusación de quietismo que le adjudicaba el SDS (por sus siglas en alemán Sozialistischer Deutscher Studentenbund: Alianza de los Estudiantes Socialistas Alemanes) indicando el peligroso desatino en que caían aquellos que oscurecían el rol de la teoría como momento de la praxis: actuar de este modo se provocaba la desarticulación del pensamiento como intransigencia ante la presión de la situación objetiva.

⁹⁸ Cfr: *Resignación*, Op. cit, *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 711.

¿En qué consiste el comportamiento dialéctico que hay entre teoría y praxis?, es decir, ¿cómo funciona el pensamiento abierto que intenta superar la identidad absoluta sin convertirse totalmente en cómplice de las prácticas de dominación? Por una parte, la filosofía adorniana trata de mantener en tensión constante la relación entre teoría y praxis. Esto presenta un carácter discontinuo: no hay una relación directa entre ambos porque no son inmediatamente lo mismo.⁹⁹ En otras palabras, no hay un camino directo que nos lleve del concepto a la acción, ya que la teoría no es un medio sino un momento autónomo propio del pensamiento. Gracias a esta separación Adorno puede develar el carácter coercitivo del principio de identidad de la razón moderna. Pues la tensión tiene el propósito de disolver e impedir toda unidad que se proclame como absoluta. También nos recuerda que la teoría no debemos pensarla como una lista de pasos a seguir para transformar al mundo. Porque el pensamiento es en sí mismo un acto de resistencia.¹⁰⁰ En el texto *Notas marginales*, Adorno nos menciona que “la teoría que tendría más esperanzas de realizarse es la que no está pensada como la instrucción para realizarla”¹⁰¹. Para mostrar la autonomía de la teoría respecto de la praxis, este filósofo puso como ejemplo la fortuna que corrieron textos como *Dialéctica de la Ilustración*. Este libro, a pesar de haber sido escrito sin intención de ser directamente aplicado, había tenido, sin embargo, un incisivo poder práctico.¹⁰² Sin embargo, este filósofo nos pide no absolutizar el momento autónomo de la teoría, de lo contrario estaríamos cayendo nuevamente en el hechizo de la identidad.

Por otra parte, si Adorno nos menciona que la autonomía de la teoría en relación con la práctica consiste en la tensión que existe entre ambas, ¿cómo puede ser el pensamiento en

⁹⁹ Cfr: Ibid, p. 693

¹⁰⁰ Cfr: Ibid, p. 679

¹⁰¹ Ibid, p. 694

¹⁰² Ibidem.

sí mismo un acto de resistencia? Esta pregunta puede responderse si tomamos en cuenta que a pesar de que la teoría y la praxis deben estar en constante tensión, asimismo es importante que mantengan una relación mutua. Si bien no hay una relación directa entre ambos porque no son inmediatamente lo mismo, tampoco se presentan como absolutamente diferentes. Adorno nos menciona que la teoría es acción en tanto que se muestra como una forma de conducta de un sujeto crítico. Esto lo matiza en su obra *Dialéctica negativa* de la siguiente manera: “Lo desesperado de una situación en que la praxis que haría falta está deformada, proporciona paradójicamente al pensamiento un respiro que sería un crimen práctico no aprovechar. Al pensamiento le favorece hoy día irónicamente que no se pueda absolutizar su propio concepto; y es que, como conducta, sigue siendo un pedazo de praxis, por oculta que ésta sea a sí misma.”¹⁰³ Según esta cita, “el pedazo de praxis” que se encuentra en el pensamiento es suficiente para evidenciar las promesas incumplidas de la modernidad. Este modo de proceder le permite al pensamiento abierto observar las fisuras existentes en medio de la presunta rigidez social. La recuperación del momento autónomo de la teoría, más que representar a un intelectual pasivo, asume un papel político fundamental:¹⁰⁴ la experiencia filosófica (la autorreflexión) tiene por objetivo primordial poner en tela de juicio las promesas políticas incumplidas de la modernidad ilustrada.

Adorno se dio cuenta de que la desaparición del último rastro de sufrimiento estaba paralizada. El sueño ilustrado no se logró porque ninguna praxis había podido concretarlo: pues la transformación del mundo fracasó por construir una realidad sedimentada en identificaciones absolutas. Por esta razón, al fracasar la progenie marxista, en su pretensión

¹⁰³ Op. cit, *Dialéctica negativa*, p. 228.

¹⁰⁴ Adorno entiende por política aquellas acciones humanas que pueden crear las condiciones materiales para que los sujetos fuesen libres y felices auténticamente.

de salvar a la humanidad, “dejó pasar el instante de su realización”:¹⁰⁵ se sustrajo a una nueva forma de dominación.

Por lo anterior, Adorno propone reivindicar la teoría para comprender la insuficiencia de la práctica.¹⁰⁶ La posición que asumía quedaba abiertamente evidenciada en sus *Lecciones de sociología*. Ante el reclamo de un alumno de que la crítica de la sociedad se alejaba completamente de la praxis, Adorno replicaba: “Yo diría que la estructura social actual tiene [...] el carácter de algo mal construido, de una "segunda naturaleza", increíblemente compacta, y justamente por ello, en determinadas circunstancias, el más modesto ataque a la realidad existente tiene una significación, casi diría, simbólica, mucho más grande de lo que en sí mismo implica.”¹⁰⁷ Cuando este filósofo nos menciona que recuperemos la interpretación (la teoría) no pretende excluir a la praxis: él sabía que “del hechizo con que la praxis rodea a los seres humanos sólo se puede salir mediante la praxis.”¹⁰⁸ La acción a la que se refiere el francfortiano sigue siendo aquella que se encuentra mediada por el pensamiento crítico. Esta modesta posición que emprendía Adorno se reflejaba en las intervenciones que tenía constantemente en la opinión pública. Pues bien, para este filósofo, el ataque que puede evidenciar la inmediatez de lo existente todavía se encontraba en el discurso teórico. Porque éste representa una forma de conducta de un sujeto consciente de su falta de libertad. De este modo la filosofía adorniana legitima la teoría como resistencia contra las exigencias coactivas del activismo, ya sea académico político o administrado.

¹⁰⁵ Op. Cit, *Dialéctica negativa*, p. 15.

¹⁰⁶ Cfr: Ibidem.

¹⁰⁷ Theodor W. Adorno, *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1996, p.45.

¹⁰⁸ Op. cit., *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 679.

Es menester mencionar que la argumentación favorable a la recuperación de la teoría no implica que Adorno afirme que ante la praxis total de dominación la opción estuviese radicalmente en el otro extremo. El hechizo al que estaba sometida la sociedad únicamente se rompía con la praxis emanada del pensar abierto. En este sentido, la dialéctica adorniana nos permite observar la paradoja de la praxis ortodoxa marxista: su activismo coadyuva al endurecimiento del “hechizo” que implementa el capitalismo sobre sus miembros. Este filósofo nos ayuda a comprender que la praxis compulsiva nos dirige a una situación en la que el dominio del sistema social capitalista sobre el individuo es casi total: “Se convierten ellos mismos en aquello (...) que los niega a ellos mismos.”¹⁰⁹ Adorno nos menciona que esta es la consecuencia de una praxis absoluta: en lugar de luchar contra la ratio burguesa se nutre más al sistema capitalista. La obligada primacía de la praxis sólo refuerza los medios de producción porque cancela la fuerza de la crítica.¹¹⁰

Adorno nos menciona en su libro *Minima moralia* que “desde que [...] se exige la unidad de teoría y praxis nos hemos vuelto demasiado prácticos.”¹¹¹ Esta sentencia nos permite observar que la falta de autorreflexión que tiene la praxis hegemónica provoca que se pierda su lucha contra el capitalismo. Enarbolar la unidad de teoría y praxis coloca a la tradición marxista ortodoxa bajo el dominio del capitalismo: este se fortaleció al neutralizar la conciencia de clase revolucionaria mediante su postulado unilateral de la praxis. El resultado de proclamarse como identidad absoluta es el confinamiento al dominio. Pues bien, “la praxis sin teoría [...] se arroja ciegamente [a] la desdicha del capitalismo.”¹¹² La praxis enceguecida responde, sin saberlo, a las pautas de la dominación capitalista: sin

¹⁰⁹ Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 316.

¹¹⁰ Cfr: Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 708

¹¹¹ Th. W. Adorno, *Minima moralia, reflexiones desde la vida dañada*, Barcelona, Taurus, 2001, p. 42.

¹¹² Cfr: Notas marginales sobre teoría y praxis, en Op. cit., *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 681.

autorreflexión es incapaz de dar un paso fuera de una ideología que fecunda su imperio en la sumisión de la “acción productiva”. En esta contradicción ha caído el activismo que no ha hecho más que leer literalmente la undécima tesis de Feuerbach. Así lo menciona Adorno: “La hostilidad a la teoría en el espíritu de la época, [...] su proscripción por una impaciencia que quiere transformar el mundo sin interpretarlo [...] esta hostilidad a la teoría se convierte en el punto débil de la teoría. Que la teoría tenga que doblegarse a la praxis disuelve su contenido de verdad y condena a la praxis a ser demencial.”¹¹³ Podemos observar de esta cita cómo un discurso que pretende arremeter contra la sociedad capitalista, amparándose únicamente en la acción, no hace más que clausurar su propia crítica. Cuando la praxis se convierte en la única palabra de orden, lo que desaparece es la posibilidad de una acción verdaderamente transformadora.

La liberación a la que exhorta la tradición marxista de una praxis “liberadora” encierra un profundo contrasentido: el “encarcelamiento” del sujeto en el sistema capitalista, esto se da por razones muy obvias: el capitalismo también exhorta, y en su mayor parte coacciona, a producir ciegamente en los procesos de trabajo. Adorno nos menciona que “la praxis que [...] más se cierra a la teoría [...], es un producto de las condiciones sociales.”¹¹⁴ De esta manera, el universo hegemónico de la praxis se entrelaza con la lógica de mercado que fecunda la perpetuación del sistema. La exigencia por parte del activismo de una praxis purificadora remite directamente a la expansión capitalista.

Por esta razón, la crítica que realiza Adorno contra el sistema capitalista no se localiza en la síntesis del pensamiento marxista pro-revolucionario. Su denuncia se encuentra enraizada

¹¹³ Ibid, 682.

¹¹⁴ Ibid, 686.

en el fetichismo de la mercancía.¹¹⁵ Este filósofo sabe que la lectura no identificadora de Marx, que representa una apertura crítica se encuentra en su obra *El Capital*.¹¹⁶ Adorno rescata de esta obra el planteamiento teórico de la crisis de la forma de valor para continuar desvaneciendo el hechizo del dominio de la sociedad capitalista en la que nos encontramos inmersos.

¹¹⁵Cfr: Sergio Tischler Visquerra, *Adorno: la cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases*, en John Holloway, compilador, *Negatividad y revolución, Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires, Herramientas ediciones, 2007, p. 112.

¹¹⁶Cfr: Op. cit., *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 694.

Capítulo II

Contra el “hechizo” del sujeto capitalista: crítica al valor de cambio y a la industria cultural

II.I. La reificación del sujeto: el valor de cambio como identidad absoluta del capitalismo

A partir de la modernidad el concepto de individuo está asociado a la capacidad de autoconciencia, de autodeterminación y de autoexpresión. Uno de los factores que conducen a esta nueva forma social de ver al individuo es la libertad de comercio. En este sentido, el “individuo debe su cristalización a las formas de la economía política, especialmente al mercado urbano.”¹¹⁷ Este motivo, entre otros, hace que el individuo sea percibido ante todo como un ser individual y autónomo.¹¹⁸

Sin embargo, el sujeto debe su existencia a los mismos poderes que están llevando a cabo diligentemente su disolución. La determinación autárquica, que proclamaba la mayoría de edad del sujeto ilustrado frente a cualquier autoridad, estuvo ya desde el comienzo ligada al ámbito de lo económico. En el capitalismo industrializado el valor de intercambio junto con el esquematismo de la industria cultural provocan que la autonomía del sujeto se vea seriamente afectada.¹¹⁹

¹¹⁷ Adorno, *Mínima Moralía*, Madrid, Taurus, 2001, p. 148.

¹¹⁸ Esto encuentra expresión asimismo en el ámbito cultural: en el discurso filosófico se desarrolla la idea de sujeto trascendental, en la literatura aparecen las narraciones biográficas y autobiográficas, así como la perspectiva del narrador en primera persona, y en la pintura emerge el género del retrato. La nueva cultura burguesa tiene su fundamento en la idea de subjetividad, que representa el correlato cultural de la categoría social de individuo.

¹¹⁹ Para Adorno “la sociedad actual es por completo una sociedad industrial de acuerdo con el estado de sus *fuerzas*, productivas. El trabajo industrial se ha convertido por doquier, y más allá de todos los sistemas políticos, en modelo de la sociedad. Se desarrolla en pos de la totalidad por el hecho de que modos de proceder que se asemejan a los industriales se extienden de un modo económicamente forzoso también a sectores de la producción material, a la administración, a la esfera de distribución y a lo que se denomina cultura. Frente a esto, la sociedad es capitalismo en sus *relaciones* de producción. Los hombres continúan siendo lo que eran a mediados del siglo XIX según el

Ahora bien, recordemos que Adorno nos menciona que la crítica de la identidad absoluta también nos permite criticar a la sociedad capitalista:¹²⁰ pues el capitalismo domina a los individuos del mismo modo que el pensamiento identificativo somete a los objetos a su poder. En este sentido, cuando la filosofía adorniana critica a la ratio burguesa, a la vez nos menciona la manera en que la identidad absoluta se presenta en el capitalismo.¹²¹

Para Adorno, la identidad absoluta domina al sujeto en el capitalismo mediante dos formas yuxtapuestas: a partir del principio de canje (intercambio) y la industria cultural.¹²² El principio de intercambio integra al sujeto al sistema capitalista cuando se da la subordinación completa del valor de uso por el valor de cambio:¹²³ de esta manera el individuo se incorpora como una mercancía más.¹²⁴ Por otra parte, la industria de la cultura se encarga de reforzar la integración del sujeto a la lógica del capitalismo por medio del conformismo.¹²⁵

Tanto el valor de intercambio como la industria cultural son dos factores que, de manera análoga a la identidad absoluta del concepto, provocan el hechizo del sujeto.¹²⁶ La crítica que dirige Adorno contra la identidad absoluta del concepto es un horizonte que abre las

análisis marxista: apéndices de la maquinaria, no se limitan ya a ser literalmente los trabajadores que se han dispuesto según la constitución de las máquinas a las que sirven, sino bastante más metafóricamente, forzados en sus más íntimas emociones a adherirse al mecanismo.” Cfr: Th. W. Adorno, *¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?*, en, *Escritos sociológicos I*, obra completa 8, Madrid, Akal, 2004, p. 336. Por este motivo, cada vez que escribamos “capitalismo” estaremos haciendo referencia al *capitalismo industrializado*.

¹²⁰Th. W. Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad II*, obra completa 10/2, Madrid, Akal, 2009, p. 665.

¹²¹ Cfr: Op cit. *Dialéctica negativa*, p. 31.

¹²² Antonio Zamora menciona que la crítica que realiza Adorno a la identidad como forma de dominio se relaciona con tres aspectos fundamentales que se encuentran en íntima relación: la social, la del sujeto y de la naturaleza. Cf: El hechizo de la identidad y la fuerza del recuerdo, en José Antonio Zamora, *Th. W. Adorno, Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, p. 187 y 188. Es importante resaltar que en esta tesis sólo nos enfocaremos al dominio del sujeto en el sistema capitalista.

¹²³ Tenemos que puntualizar que Adorno no designa con el término “intercambio” a la simple producción y circulación de mercancías, sino a un *intercambio*, cuyo despliegue, conduce en su consecuencia última a la destrucción de la sociedad. Lo que él critica principalmente es que el valor de intercambio reduzca a los sujetos a meros productores o consumidores, obligándolos a que se enfrenten a una lucha interminable por la autoconservación.

¹²⁴ Cfr: Op cit. *Dialéctica negativa*, p. 143.

¹²⁵ Cfr: Resumen sobre la industria cultural, en Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad I*, Obra completa, 10, Madrid, Akal, 2008, p. 301.

¹²⁶ Cfr: Op. cit. *Escritos sociológicos I*, p. 337.

posibilidades para pensar el problema de cómo la doctrina marxista dogmática, incluso con su idea más radical y revolucionaria como la de lucha de clases, puede plantear falsas salidas al sujeto que se quiere emancipar del dominio capitalista. Por esta razón, la filosofía adorniana se separa del sujeto revolucionario de la tradición marxista para replantear nuevamente la crítica contra el capitalismo industrializado.

Para Adorno, la falta de reflexión autocrítica del marxismo ortodoxo constituyó su fracaso político-teórico, mostrando a la humanidad que la lucha contra la ratio burguesa no se encontraba en la praxis del proletariado.¹²⁷ Sin embargo, Adorno no abandona por completo el corpus teórico marxista: él tiene presente que *El capital* aún nos permite seguir, en cierta medida, manteniendo en pie la crítica al capitalismo.¹²⁸ En efecto, Adorno emprende su “lucha” contra el capitalismo a partir de la interpretación que hace de la economía política marxista: principalmente se fija en el estudio del valor de cambio y el valor de uso que se desprenden de la mercancía.¹²⁹

Adorno recupera el pensamiento de Marx como vía primordial para la comprensión de los fundamentos de la sociedad capitalista constituida desde principios del siglo XIX. Pues bien, el desvelamiento del “secreto” de la mercancía ha sido la clave que ha permitido comprender el tejido social del sistema capitalista: es decir, el análisis de la mercancía pone al descubierto los principios de organización de la economía capitalista. Por esta razón, este

¹²⁷Cfr: Detlev Claussen, *El envejecimiento de la Teoría Crítica*, Consultado el 11 de marzo de 2013 en: <http://www.setcrit.net/el-envejecimiento-de-la-teoria-critica/>

¹²⁸Cfr: en Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa, la jerga de la autenticidad*, Obra completa, 3, Madrid, Akal, 2011, p. 144. Hay que tener en cuenta que si bien Adorno rescata la *Crítica de la economía política* de Marx para denunciar al capitalismo, mantendrá sus reservas respecto del economicismo. Cfr: Fredric Jameson, *Marxismo tardío; Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Buenos Aires, FCE, 2012, p. 46.

¹²⁹ Adorno utiliza repetidamente en sus escritos los términos “intercambio” (*Tausch*), “principio de intercambio” (*Tauschprinzip*), “sociedad del intercambio” (*Tauschgesellschaft*) o “sociedad de las mercancías” (*Warengesellschaft*), para referirse a la forma capitalista industrializada.

filósofo cree necesario seguir con la comprensión de la crítica de la economía política que realizó Marx.¹³⁰

Adorno sabe que el dominio que impone el sistema capitalista sobre la sociedad, a pesar de las múltiples variaciones que ha tenido a lo largo de la historia, aún se encuentra en su aspecto económico. El dominio que ejerce el capitalismo sobre el sujeto comienza cuando el valor de cambio subordina cabalmente al valor de uso de la mercancía. Este estudio que realiza Adorno nos permite observar bajo qué principio se sigue configurando nuestra realidad:¹³¹ pues el análisis del valor de intercambio nos muestra cómo se engarza la vida cotidiana de los sujetos. Pero antes de empezar a dilucidar sobre la problemática del valor de intercambio tendremos que explicar el concepto de mercancía que desarrolla Carl Marx: Adorno considera que el capítulo I, de la sección primera, del tomo I de la *Crítica a la economía política* es una de las secciones más importantes para la comprensión del tema nodal de la obra *El capital: la mercancía*.¹³²

Marx establece que la mercancía es un producto del trabajo humano que tiene como principal función satisfacer las necesidades del sujeto. Asimismo ésta se puede considerar desde dos puntos de vista: desde su calidad y su cantidad.¹³³ La calidad de la mercancía tiene que ver con la utilidad material de un objeto, es decir, con su valor de uso.¹³⁴ Por otra

¹³⁰ Cfr: Adorno, *¿Marx superado?*, Buenos Aires, Ed, papeles políticos, 1974, p, 19.

¹³¹ Cfr: Th. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 9.

¹³² Cfr: Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid, Trotta, 1998, p. 275.

¹³³ Cfr: Carlos Marx, *El capital, Crítica a la economía política*, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 3.

¹³⁴ El valor de uso lo crea el trabajo concreto. Poseen valores de uso tanto los productos del trabajo como muchas otras cosas dadas por la naturaleza (aire, agua, frutos silvestres, etc.). A medida que la ciencia y la técnica progresan, el hombre descubre en el mundo que le rodea nuevas propiedades de las cosas y las pone a su servicio, con lo que aumenta la diversidad de los valores de uso. Algunas cosas satisfacen directamente las necesidades personales del hombre: sirven de objetos de consumo personal (alimentos, vestido, etc.); otras sirven como medios para producir bienes materiales, es decir, son medios de producción (máquinas, materias primas, combustibles, etc. El valor de uso es una propiedad inherente a toda cosa útil, independientemente de la forma social de producción. Cfr: Ibid, pp. 3 y 4.

parte, la cantidad de la mercancía tiene que ver con su valor de cambio.¹³⁵ Así lo expresa *El capital*: “Como valores de uso, las mercancías representan, ante todo, cualidades distintas; como valores de cambio, sólo se distinguen por la cantidad: [ésta] no encierra ni un átomo de valor de uso.”¹³⁶ Esta última parte de la cita es de suma importancia. Pues bien, para Marx, el predominio del valor de intercambio de las mercancías en la sociedad capitalista provoca que el principal fin de este sistema sea la riqueza (ganancia) y no la satisfacción de las necesidades de sus miembros.

¿Cómo es que ocurre lo anterior? La teoría general marxista de valor-trabajo se orienta a demostrar que en el mercado no se intercambian mercancías equivalentes. Esta teoría trata de comprender la explotación de una clase social sobre otra, es decir, la violencia immanente que se ejerce sobre la figura del trabajador asalariado que sólo tiene su fuerza-mercancía de trabajo para vender. Al respecto Marx nos dice lo siguiente:

Este intercambio de equivalentes tiene lugar, si bien en la capa superficial de una producción que descansa sobre la apropiación de trabajo ajeno sin intercambio, pero bajo la apariencia

¹³⁵“El valor de un bien está determinado por la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirlo. La cantidad de trabajo que un bien encierra se mide por el tiempo de trabajo que se gastó en producirlo. Esto no significa -advierte Marx- que las mercancías encierran tanto o más valor cuanto más holgazán o más torpe sea el hombre que las produce o, lo que es lo mismo, cuanto más tiempo tarde en producirlas. Por ello se habla de tiempo de trabajo socialmente necesario, o sea aquel que se requiere para producir una mercancía cualquiera, en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad. La magnitud del valor de una mercancía permanece constante mientras no varíe el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. Pero éste varía al cambiar la capacidad productiva del trabajo, la cual depende de diversos factores, entre los que se cuentan: grado de destreza medio del obrero, progresos de la ciencia y de sus aplicaciones técnicas, volumen y eficacia de los medios de producción, y las condiciones naturales. Un objeto puede ser útil sin ser valor. Así ocurre cuando la utilidad que ese objeto encierra para el hombre no se debe al trabajo. Tal es el caso del aire, de la tierra virgen, de las praderas naturales, etc. Por otra parte, ningún objeto inútil puede ser valor. Si es inútil también lo será el trabajo que encierra; no contará como trabajo ni representará, por tanto, valor. En términos cuantitativos, el valor de un bien se descompone en valor de las materias primas usadas (evidentemente, este valor está dado por la cantidad de trabajo invertida en la producción de ellas), valor del monto en que las maquinarias se desgastan en su producción (depreciación), valor de la fuerza de trabajo usada (salario) y plusvalía (beneficio del capitalista) generada por la fuerza de trabajo. Si bien el valor de cambio es la expresión formal del valor, no siempre ambos tienen la misma magnitud. El valor de cambio, o precio, oscila por la presión de distintas fuerzas del mercado como la oferta, demanda, etc., pero siempre en torno a la magnitud del valor.” Cfr: *Ibid*, pp. 6 y 7.

¹³⁶ *Ibid*, p. 5.

del intercambio. Este sistema del intercambio descansa sobre el capital como su fundamento y si se lo considera separado de él, si se lo considera tal y como se muestra en la superficie, como sistema autónomo, lo que se da es una mera apariencia.¹³⁷

En la sociedad capitalista se transfieren los antagonismos de clases al ámbito del mercado de trabajo. Si nos situamos bajo de la superficie, y entramos al proceso mismo de producción capitalista, es decir, al de mercancías como unidad de proceso de trabajo y de valorización, veremos cómo el valor de cambio de la mercancía encubre las relaciones eminentemente políticas de dominio del capital sobre la clase trabajadora. Así lo expresa Marx:

La dominación del capitalista sobre el obrero es “por consiguiente” la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo la del producto sobre el productor, ya que en realidad las mercancías, que se convierten en medios de dominación sobre los obreros (pero sólo como medios de dominación del *capital* mismo), no son sino mero resultados del proceso de producción, los productos del mismo. En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social –pues esto es el proceso de producción- se da exactamente la misma relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la conversión del sujeto en objeto y viceversa.¹³⁸

Podemos observar el modo de dominio que la sociedad capitalista emprende: la conversión de sujeto a objeto. Esto consiste en que, para la teoría marxista, el fetichismo¹³⁹ de la mercancía proviene de la reificación de su valor de cambio como si se tratara de una forma

¹³⁷ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, p. 472.

¹³⁸ Karl Marx, *El Capital*, libro I, capítulo VI (inédito), Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, p. 19.

¹³⁹ La palabra fetichismo viene del portugués “fetiço”, que significa hecho. Cfr. Enrique Dussel, *20 tesis sobre política*, p. 40. La manufactura, la palabra “hechura”, tiene un parecido asombroso con la palabra “hechizo”. El fetiche es el objeto material al que se le rinde devoción. Por ello se entiende que la palabra fetiche guarde ambos significados: tanto el de lo hecho por el hombre como el carácter mágico y absurdo del mismo.

objetiva de la cosa y no de la forma social bajo la que es apropiada.¹⁴⁰ Mediante la compulsión, sistemáticamente generada, los hombres son llevados a reproducir su existencia bajo la coacción de imperativos en un plexo de coordinación sistemática de las acciones humanas. En este sentido, Marx descifra en la propia dinámica interna del modo de producción capitalista la génesis de un “mundo encantado”.

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales. [...] Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. [...] A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción.¹⁴¹

¹⁴⁰ La doctrina de del fetichismo y la del valor están indisolublemente unidas. Ambas teorías ponen de relieve la forma peculiar que adopta el trabajo en la sociedad burguesa. El trabajo, con la producción y el intercambio de mercancías, generalizado bajo el capitalismo, adquiere expresión como propiedad objetiva de sus propios productos: como su valor. En el capitalismo los productores individuales de mercancías trabajan independientemente unos de otros y la coordinación que pueda haber surge de manera impersonal, a sus espaldas por así decirlo, del mercado. Todos los productores operan dentro de una elaborada división del trabajo. La ilusión del fetichismo se deriva de la función de la característica social y de sus formas materiales: el valor parece inherente a la mercancía. Por extensión de este fetichismo en el papel del dinero, una cosa determinada, por ejemplo el oro, se convierte en la encarnación misma del valor. Del mismo modo, en el fetichismo del capital las relaciones económicas específicas que confieren a los medios de producción la condición de capital quedan ocultas. Los poderes que éste posee, todas las potencialidades del trabajo social, parecen pertenecerle de forma natural. Por tanto, a las propiedades conferidas a los objetos del proceso económico, los auténticos poderes que someten a las personas a la dominación de dicho proceso, las relaciones peculiares del capitalismo, llevan una especie de máscara.

¹⁴¹ Op cit., *El capital*, p. 38

La mistificación (el hechizo) de la vida social ejercida por el dominio de la forma de mercancía consiste “en que proyecta ante los hombres el carácter social de trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural de estos objetos”.¹⁴² Expliquemos esto con más detenimiento. Al convertirse la fuerza de trabajo en mercancía se produce una abstracción de las capacidades humanas que se escinden reduciéndose a una objetivación de sí mismas como fuerza de trabajo deviniendo una cosa que se oferta y enajena mediante la cosificación, ocultando la apariencia de intercambio de equivalentes, del plus trabajo por el capital. Marx revela que en el supuesto burgués del intercambio igualitario se esconde una farsa que es soporte fundamental del sistema regulado por la valorización del capital; la mercancía, fuerza de trabajo, es comprada con la apariencia de equivalencia, pero la realidad del contrato de trabajo está basada en la extracción de plusvalía: la porción del trabajo que el capitalista se apropia.¹⁴³ Mientras que el comprador mira a la mercancía desde un punto de vista de las necesidades que quiere satisfacer, para el vendedor no es más que un medio para materializarla en valor de cambio. De este modo la producción se orienta a la acumulación de ganancia.

Marx habla de una niebla ideológica que envuelve las cosas y que puede ser disuelta cambiando el sistema de producción de intercambio que la genera. La crítica ideológica

¹⁴² Ibid., p. 37

¹⁴³ Para la determinación del valor de intercambio se necesita operar sobre las cosas una abstracción: mediante el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de los bienes se abstrae de los trabajos concretos y se establece un medio con el cual calcular el valor de las mercancías. La igualación de las cosas a su valor de cambio no sólo provee una función con la que los productos quedan despojados de su carácter concreto, material, sino que esta abstracción también desconecta a los productos de la satisfacción de las necesidades de los productores. Cfr: Ibid., p. 6.

cumple su función desenmascarando el mecanismo social que produce dicha niebla y posibilitando la toma de conciencia que acompaña la praxis del proletariado organizado.¹⁴⁴

Ahora bien, en efecto, la teoría económica de Marx resulta indispensable para el pensamiento filosófico adorniano, sin embargo, habrá que tener en cuenta lo siguiente:

Adorno no sólo pretendía demostrar la falsedad del pensamiento burgués, quería demostrar que precisamente cuando el proyecto burgués -el proyecto idealista de establecer la identidad entre el pensamiento y la realidad material- fracasaba, era cuando demostraba, sin intención, la verdad social, probando entonces la preeminencia de la realidad sobre el pensamiento y la necesidad de una actitud crítica y dialéctica de no identidad hacia ella, probando en otras palabras la validez del conocimiento materialista, dialéctico. (...) Al rechazar el concepto de historia como progreso e insistir en la no identidad de razón y realidad, [Adorno] rompió radicalmente con Marx (...) al separar de toda referencia al proletariado¹⁴⁵

De acuerdo con la cita anterior, Susan Buck-Morss nos menciona que la crítica adorniana al capitalismo es diferente al planteamiento marxista, porque Adorno se aleja de la dialéctica materialista que culmina en una identidad absoluta: su teoría crítica deja a un lado al ideal de un sujeto emancipado. Pues bien, el marxismo ortodoxo de la II internacional esperaba que, en el comunismo, las relaciones sociales de producción fueran equivalentes entre los hombres.¹⁴⁶ Sin embargo, Adorno advierte la falsa salida que ha seguido esta tradición: “El

¹⁴⁴Es importante mencionar que, sin embargo, el énfasis de Adorno es diferente del marxiano: el espíritu objetivo no se encuentra mistificado teológicamente por escindir la esencia humana. La marca de su cosificación es la omnipotencia, precisamente lo que Marx atribuía a la venidera humanidad emancipada. Para Marx el hombre es originariamente “omnipotente” en la medida en que actualiza su esencia absoluta en toda vinculación mundana, pero pierde esa potencia primeramente total por la división de una vida social alienada de sí. Para Adorno, por el contrario, la omnipotencia de lo universal en la sociedad, la espesa coincidencia consigo de una universalidad social preponderante, es lo que constituye la mistificación de las relaciones sociales.

¹⁴⁵ Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, 1981, p. 16.

¹⁴⁶ El caso de la Unión Soviética stalinista había despertado severas dudas acerca del aserto marxista ortodoxo. La utopía quedaba al descubierto: el caso chino daría fe de ello, una vez más, al echar por tierra la idea de la revolución proletaria e incorporar al desarrollo predominantemente a la población campesina.

materialismo llegado al poder político, se ha vendido a tal praxis no menos que el mundo que otrora quería cambiar; sigue aherrojado a la conciencia en lugar de comprenderla y por su parte cambiarla. [...] El materialismo se convierte en la barbarie que debía impedir”.¹⁴⁷

Asimismo, podemos mencionar que una diferencia crucial que aleja la filosofía adorniana de la teoría tradicional de la economía política marxista, y por lo tanto de la identidad absoluta de la dialéctica materialista, consiste en la eliminación de la clásica crítica a la ideología burguesa. Recordemos que el fetichismo de la mercancía proviene en parte, según la crítica marxista, de la reificación de su valor de cambio como si se tratara de una propiedad objetiva (“natural”) de la cosa. Esto trae como consecuencia el plus valor (explotación) de la fuerza de trabajo que vende el obrero. Para Adorno, el desvelamiento de la “niebla” que cubre la mercancía, es insuficiente para una transformación cabal de la realidad. Esto se fundamenta, no sólo en el fracaso de la revolución de la conciencia de clase, sino en el hecho de que el trabajador y, ahora también, el consumidor son anclados a una totalidad generada por una fetichización de segundo grado.

¿A qué se refiere Adorno cuando nos habla del “fetichismo de segundo grado”? Lo que nos expresa con esto es que, al subordinarse cabalmente el valor de uso por el valor de cambio, el fetichismo se traslada al acto mismo de consumir la mercancía: esta es la razón de que sea de segundo grado. Para que lo anterior resulte efecto, el capitalismo contemporáneo configura la satisfacción de las necesidades de los trabajadores y consumidores a partir de los intereses particulares del mercado.¹⁴⁸ Así pues, la dominación que ejerce el capitalismo ahora abarca, no sólo a un sector de la población, sino a toda la sociedad en su conjunto.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 192-193.

¹⁴⁸ Cfr: Op. cit. *Escritos sociológicos I*, p. 365-368.

¹⁴⁹ Cfr: *Ibid.*, p. 143.

este sistema económico se presenta organizado por una razón instrumental que administra el tiempo del hombre en su totalidad: trabajo y ocio están sujetos a la ganancia.¹⁵⁰ Por este motivo, la función tradicional de la ideología, resulta innecesaria para una sociedad que está integrada cabalmente por el principio de intercambio: el fetichismo de la mercancía liquida por completo al individuo.

Para este nivel del capitalismo industrializado, “la ideología ya no es ningún velo encubridor [sino] el semblante amenazante del mundo”.¹⁵¹ Ser consciente de los mecanismos económicos de producción de mercancías no reduce para nada la efectividad de los mismos si se pretende transformar cabalmente a la realidad. Ante esta postura, que aparentemente nos lleva a un callejón sin salida, debemos mencionar que Adorno piensa como insuficiente la crítica marxista a la ideología en el sentido en que su fin pretende establecer una nueva totalidad, a saber, la comunista. Pues bien, grosso modo, para este filósofo, la crítica a la ideología se dirige principalmente a comprender el funcionamiento del capitalismo, no para transformar la realidad actual a una nueva totalidad, sino para generar sujetos autónomos alejados de una razón instrumental.¹⁵²

Frente a la forma tradicional de dominación del obrero denunciada por Marx bajo el trabajo asalariado, que convierte su fuerza de trabajo en mercancía enajenada, el carácter de la fetichización de segundo grado revela una nueva forma de sujeción social del consumidor cuya finalidad última es la apropiación mercantil del individuo. En este sentido, el capitalismo implanta “el valor de uso” en el acto mismo de la compra de “x” mercancía: se

¹⁵⁰Para una revisión minuciosa con respecto a la administración de nuestro ocio véase: Armando Cano Aguilar, *El imaginario de las vacaciones: la administración de nuestro tiempo libre, una mirada crítica a partir del pensamiento de Adorno y Horkheimer*, en, Mauricio Pilatowsky (coordinador), *La configuración de la nación mexicana: un proyecto de inclusión-exclusión*, México, UNAM, 2013, pp. 29-46.

¹⁵¹Th. W. Adorno, *Contribución a la doctrina de las ideologías*, en, *Escritos sociológicos I*, obra completa 8, Madrid, Akal, 2004, p. 446.

¹⁵² Cfr: *ibid*, p. 443.

hace creer al sujeto que el verdadero valor de uso, la cualidad inherente al objeto que sirve para satisfacer las necesidades del hombre, se encuentra en el momento en que se consume el valor de “x” mercancía. Adorno nos propone el siguiente ejemplo: “el consumidor adora el dinero que él mismo ha gastado por la entrada al concierto de Toscani. Literalmente ha «tenido» el éxito que imparcialmente acepta como criterio objetivo y sin identificarse con él. Pero no lo ha «tenido» porque el concierto le haya gustado, sino porque compró la entrada.”¹⁵³ Lo que este filósofo intenta formular con el ejemplo antes citado, de manera diferente a la tradicional crítica de la economía política, es que el consumidor es estafado al creer que ha satisfecho sus necesidades en el acto mismo de la adquisición de un valor: también lo expresa a través del caso de “la mujer que posee dinero y se embriaga en el acto mismo de la compra [compulsiva].”¹⁵⁴

En efecto, la fetichización de la mercancía no es ya una fachada detrás de la que se oculta el carácter social de los productos de trabajo, como mencionaba Marx, sino que ahora el valor de uso, el cual antes se ocultaba bajo una “niebla”, se ve completamente arrojado al mero valor de cambio. Así lo expresa Adorno:

Si la mercancía se compone siempre de valor de cambio y valor de uso, entonces se sustituye el puro valor de uso, [...] por el puro valor de cambio. [...] Lo que mantiene unida la sociedad con la mercancía es la mencionada transferencia del valor de uso de los bienes de

¹⁵³ Th. W. Adorno, *Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha*, en *Disonancias, introducción a la sociología de la música*, Madrid, Akal, Obra completa, 14, 2009, pp. 25. La identificación entre valor de cambio y valor de uso en la forma de valor más universal, el dinero, ya había sido tratada por Marx. El valor de uso del dinero es ser valor de cambio. Precisamente en esa identificación culmina el carácter fetichista de la mercancía, pues en la existencia autónoma del dinero queda totalmente borrado el origen social de la relación de intercambio. El valor de cambio se convierte en una propiedad natural de la cosa. Pero lo que Adorno intenta formular de manera nueva con la sustitución del valor de cambio es, por decirlo de tal manera, un fetichismo de segundo grado que surge de la ocupación efectiva del valor de cambio. De este modo queda trastocada la finalidad cualitativa del bien de consumo por la carga afectiva adherida a su forma externa de presentarse.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 26 Debemos especificar que este ejemplo no se debe tomar como un caso paradigmático que afecta sólo a un género en particular, sino que, el fetichismo de segundo grado que se ve trasladado al acto mismo de la compra, perjudica a toda la humanidad.

consumo a su valor de cambio dentro de una constitución global. [...] La aparición del valor de cambio de las mercancías ha asumido una específica función de masilla.¹⁵⁵

Con respecto a la cita anterior, observamos que para Adorno el valor de intercambio se impone como una identidad absoluta en el capitalismo al cancelar por completo el valor de uso que se encuentra en la mercancía. Esto trae como consecuencia que el capitalismo arroba al sujeto por el acto mismo de consumir: lo que satisface no es la calidad del producto sino el hecho mismo de adquirirlo. En otras palabras, el sistema capitalista deja a un lado la satisfacción de las necesidades de los consumidores: lo que interesa es la acumulación de la ganancia devenida a través del puro valor de intercambio y no el bien común de la sociedad. Así pues, la acumulación de la riqueza capitalista se logra gracias a “la abstracción del valor de cambio que se conecta, [...], con el dominio de lo general sobre lo particular, [es decir] de la sociedad sobre sus miembros”.¹⁵⁶ Esto nos permite comprender por qué una gran parte de la humanidad padece de una necesidad orgánica tan básica como lo es el alimento. Este filósofo menciona que a estas alturas debería existir una sociedad digna: ningún hombre debería pasar hambre. Sin embargo, esta posibilidad se diluye porque el valor de uso de la mercancía se ve sacrificado.¹⁵⁷

Asimismo, la identidad absoluta del intercambio se encarga principalmente de integrar a los individuos al sistema capitalista. Todo es integrado a los imperativos de la producción bajo el dictado de la acumulación de capital. Los sujetos no sólo actúan como meros agentes de la ley de valor, como medios de producción, sino que, en calidad de mercancías, los seres humanos son anclados y configurados al sistema. Con esto, todo individuo que quiera

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ Theodor W. Adorno, *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 51

¹⁵⁷ Cfr: Op. cit. *Escritos sociológicos I*, pp. 337 y 338.

seguir (sobre)viviendo tendrá que aceptar los imperativos del valor de intercambio, de lo contrario tendrá que padecer. Adorno nos menciona que lo anterior también responde a que “las fuerzas productivas se encuentran más que nunca mediadas por las relaciones de producción [...] de un modo tan completo que éstas [...] son las responsables de que [...] los hombres tengan que vivir en la indigencia en grandes partes de la tierra.”¹⁵⁸

La extensión del valor de intercambio, que se encuentra anclado en las relaciones de producción, termina por reducir al mundo en una masa homogénea (idéntica) en la que se invalida cualquier diferencia posible.¹⁵⁹ Es en este sentido que Adorno menciona que “la estructura total de la sociedad (capitalista) tiene la forma por la cual todos han de someterse a la ley de intercambio si no quieren sucumbir. (...) La legalidad de intercambio no se ve limitada en modo alguno ni por sectores rezagados ni por formas sociales”.¹⁶⁰ Por esta razón, cuando Adorno regresa a los escritos marxistas de la economía política ratifica que el dominio sobre los seres humanos se sigue ejerciendo a través del proceso económico, sin embargo, se da cuenta de que no sólo las masas son las afectadas, sino también los dirigentes de las mismas.¹⁶¹

Hay que recordar que la crítica que Adorno dirige contra el capitalismo radica, principalmente, en que el valor de intercambio como identidad absoluta, que se manifiesta en el terreno de lo social, y deviene en dominación porque la razón se instrumentaliza.¹⁶²

Esto, además de alejarnos del economicismo marxiano, nos permite comprender cómo es

¹⁵⁸ Op. cit. *Escritos sociológicos I*, p.340.

¹⁵⁹ Cfr: Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 143.

¹⁶⁰ Op. cit. *Escritos sociológicos I*, p.14.

¹⁶¹ Cfr: Th. W. Adorno, *Escritos sociológicos I*, obra completa 8, Madrid, Akal, 2004, p. 335.

¹⁶² Adorno tuvo una gran recepción de la filosofía marxista lukacsiana: especialmente en el ámbito de la crítica a la ideología. Sin embargo, también puso límites en su teoría de la crítica a la mercancía. Al respecto, Susan Buck-Morss señala lo siguiente: “Adorno creía posible (...) aceptar el materialismo dialéctico de Lukács como método cognitivo, sin abrazar su teoría ontológica del proceso histórico o su concepto del proletariado como sujeto-objeto de ese proceso”. Cfr: *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, 1981, p. 77.

que se elimina la heterogeneidad del sujeto en aras de la identidad: se suprime la constitución cualitativa de los productores y consumidores mediante magnitudes cuantitativas por mor del beneficio.¹⁶³ En suma, lo que domina a los hombres es la identidad absoluta que se logra con el principio de intercambio que los integra al sistema capitalista industrializado: ésta aplasta a los cuerpos sufrientes precisamente porque, en lugar de ayudarlos, se autonomiza de ellos en su dinámica que todo lo cosifica.

Como podemos observar, Adorno explica la dominación latente del sujeto particular a partir de la lógica de producción e intercambio capitalista que determinan, además del proceso económico, el conjunto de la vida social.¹⁶⁴ En este tenor la filosofía adorniana nos permite observar que “el valor de cambio, que presenta toda mercancía, deja en descubierto la configuración de la realidad social del capitalismo”¹⁶⁵. Pues bien, es en el valor de intercambio en donde se puede observar cómo “los hombres siguen siendo lo que eran para la visión marxista de comienzos del siglo XIX: especies de apéndices de la maquinaria”.¹⁶⁶ Por este motivo Adorno logra considerar a la identidad absoluta del intercambio como la principal causa de integración del sujeto a la estructura del capitalismo.¹⁶⁷

La tendencia inherente a la universalización del principio de la mercancía se conjuga con la industria de la cultura. Las mercancías culturales son configuradas según los principios de su óptimo aprovechamiento comercial. Precisamente el ámbito cultural que crea la ilusión de ser aquello que se sustrae al poder del intercambio, aquello que permite una relación más allá de la mediación mercantil, queda casi completamente subsumido por el mercado y sus

¹⁶³ Cfr: *Sociedad*, en Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad I*, *Obra completa*, 10, Madrid, Akal, 2008, p. 13.

¹⁶⁴ El proceder inmanente de Adorno lo aparta no sólo de los grandes modelos metafísicos sino incluso del marxismo mecanicista de la II Internacional. En virtud de este modo de proceder, la filosofía adorniana busca renovar la noción de alienación, progresivamente relegada por toda la tradición marxista occidental.

¹⁶⁵ Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 9.

¹⁶⁶ Op. cit., *¿Marx superado?* p. 21.

¹⁶⁷ Cfr: Op. cit., *Dialéctica negativa*, pp. 142-143.

leyes. Esto produce una sustitución del valor de uso por el valor de cambio que termina afectando a la estructura misma de los bienes culturales producidos para el mercado. En este sentido el consumidor es estimulado sólo a consumir cultura para dejar a un lado aquello que adeuda atención, concentración, esfuerzo y comprensión. Este modo de proceder provoca que la industria de la cultura, bajo los imperativos del mercado, penetre hasta el núcleo formal de los productos. En esta industria la cultura se convierte en asunto de los enormes grupos empresariales y de la administración, que se apoderan de ella para estandarizarla de acuerdo, por un lado, con la finalidad del beneficio económico y, por otro, con el interés en la estabilización de una situación social hostil a la autonomía del individuo, y con ello una falsa Ilustración. Sin más, pasemos a desarrollar detenidamente la problemática de la industria cultural como reforzadora de la dominación capitalista.

II.II. El sueño insomne del sujeto: la industria cultural como reforzadora del dominio capitalista

Auschwitz declaró el fracaso del proyecto ilustrado. Adorno dirige la crítica a la raíz que posibilitó este oscuro acontecer: la razón instrumental. Este filósofo analiza esta razón, porque sigue aún presente en el capitalismo: lugar donde el sujeto “cree todavía estar seguro de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos el campo de concentración define ya la forma de la subjetividad misma [alienada].”¹⁶⁸ El autoritarismo que los autores de Frankfurt conocieron en el Nazismo, en donde las tendencias sadomasoquistas tenían el efecto de crear personalidades adaptadas a la totalidad de su vida bajo las consignas políticas dominantes, se encuentra también en la estructura de la industria cultural.

¹⁶⁸Adorno, *Mínima Moralía*, Madrid, Taurus, 2001, p. 10.

El análisis de la razón instrumental que Adorno elabora, confirma la vigencia de su pensamiento respecto de la crítica actual que se dirige contra el capitalismo:¹⁶⁹ su postulado nos permite comprender por qué la humanidad es explotada no sólo en el trabajo, sino también fuera de él. Tal análisis nos ayuda a entender cómo se deforma nuestra autonomía en nuestro tiempo libre: la única situación en que podemos reparar las fuerzas que consumió el alienante círculo laboral:¹⁷⁰ “A pesar de la abundancia cuantitativa de las ofertas, en realidad la libertad de elección del consumidor es sólo aparente”.¹⁷¹ En efecto, nos conformamos con escoger entre “X” o “Y” producto que nos imponen los grandes consorcios. De este modo, la filosofía adorniana da cuenta de cómo nuestro ocio ahora lo reproduce el sistema:¹⁷² pues nuestro tiempo libre queda subordinado a las exigencias de las relaciones de producción capitalistas.¹⁷³

La industria de la cultura nos hace creer que mediante el consumo de las mercancías podemos disolver el sufrimiento que nos asecha en la vida: al aceptar esta lógica de dominio, los antagonismos sociales pretenden desvanecerse a través de un goce inmediato que se logra al sumergirnos en un mundo de ofertas. Sin embargo, el dolor de los

¹⁶⁹ Cfr: “Theodor W. Adorno. Un pensador para nuestro tiempo”, Antonio Zamora; “La actualidad de la Teoría Crítica”, Constelaciones, revista de teoría crítica, Vol. 1, 2009, pp. 155-194.

¹⁷⁰ Cfr: Th. W. Adorno y Hanns Eisler, *El cine y la música*, Madrid, Fundamentos, 1976, p.13

¹⁷¹ Op cit., *El cine y la música*, p.14.

¹⁷² Martin Jay asegura lo siguiente: “Como ha señalado Leo Lowental en la sinopsis de su debate implícito, Montaigne defendía el saludable papel de la diversión, que permitiría al hombre común adaptarse a las crecientes presiones sociales, mientras que Pascal, mucho más preocupado por la salvación del alma del hombre que por su adaptación en la tierra, despreciaba el mero entretenimiento como escapista y degradante. Adorno, en muchos aspectos, descendía más de Pascal que de Montaigne. A diferencia de este último, cuya resignación con respecto a las imperfecciones de la condición humana, no era compartida por Adorno, insistía en que las diversiones de masa escamoteaban a los hombres su capacidad de realizar actividades más valiosas y satisfactorias. Pero, a diferencia de Pascal, Adorno no identificaba el más elevado estado del hombre con la salvación espiritual; más bien, mantenía que lo que la industria de la cultura negaba era una gratificación corporal auténtica.” Cfr: Op. cit. *Adorno*, p. 113.

¹⁷³ Mediante las formas incipientes de “ocio” de la cultura de masas (deporte, cine, canciones de moda, revistas ilustradas, redes sociales, etc.) como a través de aparatos como la radio y la televisión, que se introducen en los hogares y se convierten en centro de la vida doméstica. Desde entonces la publicidad, el diseño y el marketing han transformado completamente la vida cotidiana. Hoy las canciones de moda marcan el compás de las compras en tiendas departamentales. Por otra parte, el cine sigue siendo un ingrediente ineludible de los centros comerciales y una coronación de una tarde de “Shopping”.

marginados, que se encuentra depositado en cualquier rincón del mundo, nos recuerda la parcialidad que sigue procurando injustamente el capitalismo.¹⁷⁴

La expresión “industria cultural” fue empleada por vez primera por Adorno y Horkheimer en el libro *Dialéctica de la ilustración*, publicado en 1947.¹⁷⁵ Para ellos, esta expresión consiste en designar la planificación de la mercancía para ser consumida por todo el sector social: con esto trataban de alejarse de una interpretación elitista de la cultura.¹⁷⁶ Así lo sustenta Adorno: “en nuestros borradores hablábamos de «cultura de masas». Pero sustituimos esta expresión por «industria cultural» para evitar la interpretación [...] de una cultura que asciende espontáneamente desde las masas.”¹⁷⁷ Y la siguiente cita nos aclara que alta y baja cultura se encuentran imbricados en la manipulación comercial del capitalismo: “el arte alto pierde su seriedad al especular con el efecto; el arte bajo pierde, al ser domesticado por la civilización, la fuerza de oposición que tuvo mientras el control social no era total.”¹⁷⁸ Por tal motivo, lejos de una propuesta elitista, para Adorno y Horkheimer, la industria cultural resulta una gran ironía: porque la cultura, un bien que

¹⁷⁴ Para un análisis más profundo con respecto al tema de la injusticia capitalista desde la óptica adorniana véase *El centro ausente: la justicia en Th. W. Adorno*, en; José Antonio Zamora, Reyes Mate (eds), *Justicia y memoria, hacia una teoría anamnética*, Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 65-87.

¹⁷⁵ Cfr: *Resumen sobre la industria cultural*, *Ibid*, p. 295.

¹⁷⁶ La discusión sobre la crítica de la industria cultural está marcada por prejuicios y perspectivas de deseo que han deformado los planteamientos de la Teoría Crítica hasta hacerlos aparecer como una crítica nostálgica y elitista, como una negación abstracta de la cultura de masas. Huelga señalar que semejante lectura no se sostiene: su procedimiento característico es la personalización y la reducción ad hominem: la crítica es explicada desde las convicciones subjetivas de los autores, no desde la dinámica de la realidad criticada y del lugar de los críticos en ella. Cfr: “Continuar la crítica de la industria cultural”, Jordi Maiso, en; “Teoría crítica de la industria cultural. Continuar...”, *Constelaciones*, revista de teoría crítica, Vol. 3, 2011, p., 323. Incluso, podemos mencionar que estos autores estaban perfectamente conscientes de que la imposición de la industria cultural les afectaba también a ellos y de que no se podía escapar a ella por mero voluntarismo: “El que vive distanciado se halla tan implicado como el afanoso; frente a esto no tiene otra ventaja que la conciencia de su implicación y la suerte de la médula libertad que supone tener ese conocimiento.” Cfr: Adorno, *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 2001, p. 6.

¹⁷⁷ Op cit., *Resumen sobre la industria cultural*, p. 295. También es necesario considerar la siguiente acotación que realiza Adorno y Hanns Eisler: “Apenas creemos necesario mencionar que la cultura de masas no es un producto del siglo XX. Sólo se le ha dado una estructura monopolística y se le ha organizado a fondo. Esto le ha conferido un carácter totalmente nuevo, el de la inevitabilidad.” Cfr: Op cit., *El cine y la música*, p. 13.

¹⁷⁸ *Idem*.

engrandecía al espíritu, se vuelve una mercancía que sólo tiene por objetivo el enriquecimiento de los monopolios.¹⁷⁹

El análisis de la industria cultural remite ante todo a una nueva configuración social cuya producción de cultura no logra rebasar el contexto económico: su fracaso permite observar cómo la identidad absoluta de intercambio transforma la cultura en un objeto de consumo y desecho. La causa de esto estriba en la completa subordinación del valor de uso por el valor de cambio.¹⁸⁰ Según Adorno, la finalidad principal de esta industria consiste en reforzar el dominio que el capitalismo ejerce sobre el sujeto mediante la estandarización y la difusión de los bienes culturales.¹⁸¹ Veamos con detenimiento en qué consiste la estandarización y la difusión.

Un producto se estandariza cuando se sujeta a las reglas de estudio de mercado. Así lo confirman Adorno y Horkheimer: “reducidos al material estadístico, los consumidores son distribuidos sobre el mapa geográfico de las oficinas de investigación [...], en grupos según ingresos.”¹⁸² En este sentido, el estudio de mercado establece la clasificación de los productos en variantes lujosas o sencillas conforme a la capacidad adquisitiva del comprador: incluso las ofertas siempre son diseñadas y dirigidas intencionalmente a cada sector social. Esto comprueba que las diferencias de valor presupuestadas por la industria no tienen nada que ver con las diferencias objetivas del producto cultural, es decir, con el significado de valor de uso que tiene la mercancía.

¹⁷⁹ Cfr: Op cit., *El cine y la música*, p. 15.

¹⁸⁰ Cfr: Max Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración, fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1997, p.203

¹⁸¹ Cfr: Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 297. El modelo fordista del capitalismo, al que se vieron confrontados Adorno y Horkheimer en su exilio norteamericano, se transfiere a la industria cultural. Sin embargo, su objetivo está más allá de la producción masificada.

¹⁸² Op cit. *Dialéctica de la ilustración*, p. 168

Es imprescindible mencionar que, a pesar de que los productos son de naturaleza comercial, esta industria no se rige principalmente por las necesidades ideales del sujeto, sino que dicha demanda responde como tal a los intereses particulares de los grandes consorcios. Así lo aseguran Adorno y Horkheimer:

Los estándares habrían surgido en un comienzo de las necesidades de los consumidores: de ahí que fueran aceptados sin oposición. [...] En realidad es en el círculo de manipulación y de necesidad [...] donde la unidad del sistema se afianza cada vez más. [...] En todo ello se silencia que el terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad.¹⁸³

Así es como la industria de la cultura deja a un lado la demanda de los consumidores para suministrar mercancías que sólo procuren el beneficio a ciertos intereses particulares: la industria cultural “planea todo por anticipado desde arriba.”¹⁸⁴ De esta manera, los individuos pasan a ser objetos estandarizados, es decir, un simple cálculo de oferta y demanda.

Sin embargo, más allá de un estudio de mercado, ¿qué provoca que los consumidores se entreguen fácilmente a las mercancías que les son impuestas? Para Adorno, la aceptación de las mercancías tiene que ver con la configuración de una actitud que elabora la industria cultural a partir de un esquematismo. El término “esquematismo” nos remite a la *Crítica de la razón pura*. Veamos en qué consiste para este filósofo el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, con el fin de comprender la propuesta de Adorno y Horkheimer.

En la tradición filosófica la metafísica siempre ha constituido uno de las problemáticas principales de la filosofía. Los filósofos modernos intentan resolver los problemas

¹⁸³ Ibid., p. 166.

¹⁸⁴ Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 295.

metafísicos a partir de certezas indubitables: ya sea que se encuentren en la razón o en la experiencia. El viejo problema de cómo puede relacionarse lo corpóreo o sensible con lo incorpóreo o mental, representa una de las dificultades a resolver por todos filósofos que existen en la modernidad.

La pregunta por la naturaleza de lo sensible e inteligible y las peculiaridades de su interrelación y estructuración jerárquica representa una serie de problemas llevados al campo de lo epistemológico, a cuya resolución está abocada la doctrina trascendental del juicio. Kant aborda la problemática de esta manera:

Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible* por otro. Tal representación es el esquema trascendental.¹⁸⁵

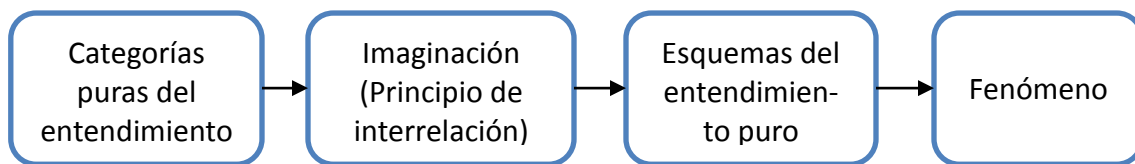
De acuerdo con la cita anterior, Kant adopta el término “esquematismo” para designar el problema del dinamismo interno de la conformación de una diversidad sensible de acuerdo con los distintos modos de unidad de los conceptos puros: cada esquema puede ser entendido como un método para volver commensurable una imagen a un concepto puro del entendimiento, o a cualquier concepto. El planteamiento del esquematismo se torna necesario en virtud de los resultados de la deducción trascendental: esta establece que todos los fenómenos que se dan a la intuición están necesariamente sometidos a las categorías.¹⁸⁶ Sin embargo, la naturaleza mutuamente excluyente de entendimiento y sensibilidad impide

¹⁸⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006, p. 183.

¹⁸⁶ Cfr: *Ibid.*, p. 182.

concebir la manera en cómo las categorías representan reglas condicionantes de los fenómenos que se subsumen en un concepto.

Kant considera que esta dificultad sólo puede ser resuelta si la diversidad sensible en general, pensada en las categorías, se encuentra mediada por la imaginación. Sólo en virtud de esta mediación, la síntesis figurada de la imaginación podrá regir mediatamente la sinopsis de toda diversidad de lo sensible. Se trata de que la imaginación efectúe una “interpretación” sensible conforme a tales formas de unidad lógica, de manera que éstas puedan tornarse homogéneas con lo diverso de la intuición y, de este modo, introducir en él las determinaciones propias de las condiciones invariables de la razón, brindando así objetividad a los fenómenos. El procedimiento que permite a la imaginación producir la síntesis de los fenómenos sensibles es precisamente el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Una forma de representar este proceso es la siguiente:



Por lo anterior, el esquematismo puede ser interpretado como un procedimiento que dota de sentido a lo sensitivo: gracias a esto las categorías podrán ser aplicadas a los fenómenos para que adquieran así realidad objetiva. En efecto, Kant reconoce que la única manera de dar una “definición real” a las categorías es presentarlas junto con las condiciones de la sensibilidad que hacen de ellas conceptos de posible uso empírico. A lo que apunta la epistemología trascendental es a dar una explicación sólida de la realidad.

Este proceso de asignación de significado es al mismo tiempo un proceso de constitución de la objetividad. Gracias al esquematismo las categorías y los fenómenos adquieren

significación objetiva: el conocimiento es, entonces, el resultado de la transformación que hace nuestro entendimiento de la materia prima obtenida de la experiencia.

La temática del esquematismo se relaciona directamente con nuestro tema porque nos ayuda a comprender el modo en cómo opera la industria cultural. De acuerdo con Kant, el sujeto es consciente de los fenómenos, porque las categorías puras del entendimiento ayudan a sintetizar sus percepciones. En este sentido, cuando Adorno y Horkheimer se apropian del concepto kantiano de esquematismo, lo hacen para mostrar en qué medida la industria cultural, una instancia exterior al sujeto, le usurpa la capacidad de objetivar los datos proporcionados por los sentidos. Así lo confirma la obra *Dialéctica de la ilustración*:

La tarea que el esquematismo kantiano esperaba aún de los sujetos, a saber, la de referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales, le es quitada al sujeto por la industria. Ésta lleva a cabo el esquematismo como primer servicio al cliente. En el alma, según Kant, debía actuar un mecanismo secreto que preparara ya los datos inmediatos de tal modo que puedan adaptarse al sistema de la razón pura. Hoy, el enigma ha sido descifrado. Incluso si la planificación del mecanismo por parte de aquellos que preparan los datos, por la industria cultural, es impuesta a ésta por el peso de una sociedad –a pesar de toda racionalización– irracional, esta tendencia fatal es transformada, a su paso por las agencias del negocio industrial, en la astuta intencionalidad de éste. Para el consumidor no hay nada por clasificar que no haya sido ya anticipado en el esquematismo de la producción. Todo procede de [...] la dirección terrena de producción.¹⁸⁷

En esta cita podemos observar que la industria de la cultura se encarga de implementar el esquematismo como primer servicio al cliente: pues ésta configura la realidad del sujeto para que le sean impuestas las mercancías. En otras palabras, la industria cultural atrofia las

¹⁸⁷ Op. cit. *Dialéctica de la ilustración*, pp. 169-170

categorías del sujeto que le permiten objetivar la realidad. Cuando ocurre esto, al individuo no le queda más que recibir el esquematismo que la industria ya preparó para él desde el terreno de la producción: por esta razón podemos observar que en el mercado la industria es la primera que manda. Adorno lo expresa de la siguiente manera: “Más que adaptarse a las reacciones [necesidades] de los clientes, la industria cultural las inventa.”¹⁸⁸

Como menciona la cita anterior, la industria cultural se encarga de configurar las necesidades de los sujetos para que compren la mercancía estandarizada: su esquematismo es un proceso que consiste en implantarle al consumidor el imaginario de un bienestar que adquiere en el acto mismo de la adquisición.¹⁸⁹ Así, las necesidades son esquemas que se elaboran para que el consumidor solamente aporte ganancia a los monopolios.

Es cierto que el consumidor, al comprar una mercancía, sólo obtiene la ilusión de adquirir un bien cultural. Sin embargo, este procedimiento que realiza la industria, no debemos entenderlo como una manipulación pretendida por los poderosos monopolios. El dominio que se lleva a cabo está más allá de un simple engaño: pues se trata de que el sujeto se adapte a un mundo de mercancías que le han sido impuestas. El resultado que se genera, al aceptar sin reparos los productos, es el conformismo. Así lo menciona Adorno:

¹⁸⁸ Adorno, *Minima moralia, reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 2001, p. 202.

¹⁸⁹ Lo imaginario en su sentido negativo, como ilusión, no es la única posición que se conoce. El papel fundamental de la imaginación había sido claramente visto por la filosofía clásica alemana, por Kant, pero sobre todo por Fichte, para quien la imaginación es un factum del espíritu humano que hace posible todas las síntesis de la subjetividad, es decir, la posibilidad de nuestra conciencia y de nuestra vida. Más tarde, lo imaginario es aquello que contribuye, según Ricoeur, a elaborar la contribución del Yo. Así la imaginación, como efectivamente Sartre lo menciona, se muestra como una expresión de la libertad humana. Sin embargo, también existe la postura sociológica: ciertos sociólogos, como Gilbert Durand o Michel Maffesoli, mencionan que el imaginario ayuda hacer frente a las coacciones impuestas por el sistema de dominio y permite dotar de sentido a la existencia humana. Por esta misma línea se encuentra Bachelard al mencionar que las imágenes visuales contribuyen a enriquecer la representación del mundo. O bien, en su sentido dialéctico, Cornelius Castoriadis, nos menciona que el imaginario está en la raíz de la alienación como de la creación de la historia. No obstante, en este trabajo nosotros retomamos lo imaginario sólo como aquella ilusión que nos es impuesta por la industria cultural para ser consumida.

El imperativo categórico de la industria cultural no tiene nada que ver con la libertad [...] [Este] dice así: «acomódate, aunque no sepas a qué; acomódate a lo que ya existe y a lo que todos piensan como reflejo del poder y a la omnipotencia de lo que existe». Mediante la ideología de la industria cultural, la adaptación sustituye a la conciencia: el orden que brote de ella nunca será confrontado ni con lo que él dice ser ni con los intereses reales de las personas.¹⁹⁰

Como podemos observar, la industria de la cultura refuerza la adaptación del sujeto al sistema capitalista mediante la aceptación incuestionable de lo existente. Como menciona la cita anterior, si el sujeto se modela al modo de las mercancías suministradas, es porque la industria ha cancelado su conciencia. Esto provoca que el esquematismo, en correlato con la estandarización, reduzca la autonomía de los sujetos: pues esta se reduce a un medio rentable para el mercado.

Adorno se refiere con la cancelación de la conciencia al hecho de que el sujeto acepte de manera mimética los productos que la industria cultural le esquematiza:

La industria cultural está modelada por la regresión mimética [...] A tal fin se sirve del método consistente en anticipar la imitación que de ella hacen los espectadores creando la impresión de que el acuerdo que desea lograr es algo ya existente. Por eso es tanto más efectivo cuando en un sistema estable puede de hecho contar con dicho acuerdo y reiterarlo de modo ritual antes que producirlo.¹⁹¹

La mimesis¹⁹² hace referencia al sujeto que se entrega compulsivamente a los productos que configuró con antelación la industria cultural: de esta manera se cancela la conciencia para que el individuo se adapte al consumo acelerado que se propaga: pues lo que importa

¹⁹⁰ Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 300.

¹⁹¹ Op cit., *Minima moralia*, p. 202.

¹⁹² Más adelante se ahondará en la temática de la mimesis desde su óptica negativa y positiva. Para el aspecto negativo de la mimesis cfr: p. 91 en adelante.

es estar al corriente con el último producto que se anunció en la televisión.¹⁹³ Sin embargo, más que eliminar nuestra conciencia, la industria cultural logra ejercer un control sobre todos los individuos mediante la construcción de una conciencia afirmativa. Así lo expone Adorno:

Los seres humanos adoptan una actitud afirmativa respecto a la cultura de masas, porque saben o presienten que en ella les son enseñados las *mores* de las que tienen necesidad como salvoconducto en la vida monopolizada. Dicho salvoconducto sólo tiene validez cuanto está pagado con sangre, con la sesión de toda la vida, con la obediencia apasionada frente a la odiada coacción. Por esta razón y no por la «idiotización» de las masas, que llevan a cabo sus enemigos y denuncian sus amigos, resulta la cultura de masas tan irresistible. Los mecanismos psicológicos son secundarios.¹⁹⁴

Un sujeto tiene una conciencia afirmativa cuando acepta sin cuestionarse las necesidades que la industria cultural ha configurado para su consumo. Estas necesidades también se pueden cifrar en costumbres que se deben adoptar para estar en armonía con la sociedad, es decir, para eliminar los antagonismos que el mundo encierra. En efecto, si el sujeto se adhiere sin reparos a la moral que implanta la industria es porque le promete la eliminación del sufrimiento humano:

La industria cultural pretende guiar a los desconcertados y les presenta unos conflictos que ellos han de confundir con los suyos, de modo que resuelve los conflictos sólo en apariencia, igual que en su propia vida a penas se podrían resolver. En los productos de la industria

¹⁹³ Cfr: *Prólogo a la televisión*, en, Th W. Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, Akal, 2009, pp. 445-454.

¹⁹⁴ «Die Menschen bejahen die Massenkultur, weil sie wissen oder ahnen, daß sie hier die mores gelehrt werden, deren sie als Passierschein im monopolisierten Leben bedürfen. Er gilt nur dann, wenn er mit Blut, der Zession des ganzen Lebens, dem passionierten Gehorsam gegenüber dem verhaßten Zwang bezahlt ist. Darum, nicht wegen der »Verdummung« der Massen, die deren Feinde betreiben und deren philanthropische Freunde beklagen, ist die Massenkultur so unwiderstehlich. Die psychologischen Mechanismen sind sekundär.» Cfr: Adorno y Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Das Schema der Massenkultur, en Gessamelte Schriften, Band 3, p. 331. Agradezco la traducción del alemán al español a Cristian Enciso.

cultural los seres humanos tienen problemas sólo para que los superen gracias a los representantes de un colectivo bondadoso y se adhieran con armonía vana a esa generalidad cuyas exigencias habían percibido como incompatibles con sus intereses.¹⁹⁵

Cuando los sujetos consumen mercancías, a su vez, consumen costumbres que la industria de la cultura se encarga de diseñar como aceptables por la sociedad. Con ello, la industria, al integrar al individuo a su esquematismo, le genera una actitud afirmativa frente al mundo: pues le dice qué modos de vida consumir para que deje de sufrir eternamente. Debido a esto, el individuo no se revela, porque se afana en conseguir una seguridad de un mundo mejor, que sin duda, no encontrará en mercancía alguna.

No está de más señalar que algunos individuos van adoptando creencias particulares que ocasiona que disminuya más su autonomía: por ejemplo, reconocen como autoridades a los expertos en astrología que les aconsejan cómo orientar su vida cotidiana. Así lo expresa Adorno: “el hecho de que un astrólogo recomiende a sus lectores que un día determinado sean prudentes al conducir su coche no es malo para nadie, pero sí lo es el embrutecimiento que encierra la pretensión de que el consejo válido cada día (y por tanto estúpido) necesita una señal de las estrellas.”¹⁹⁶

Ahora bien, recordemos que el dominio capitalista se consolida a partir de la estandarización y la racionalización de las técnicas de difusión que elabora la industria de la cultura.¹⁹⁷ En líneas anteriores analizamos dicha consolidación, ahora pasaremos a exponer lo relativo a la difusión.

¹⁹⁵ Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 300, 301.

¹⁹⁶ Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 302.

¹⁹⁷ Cfr: Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 297.

Para Adorno la racionalización de las técnicas de difusión se presenta por excelencia en la publicidad que se hace de la mercancía.¹⁹⁸ En sus inicios, la publicidad cumplía con la función social de orientar al comprador en el mercado, facilitar su elección y ayudar al productor en acercar su producto a los consumidores.¹⁹⁹ Pero su papel en la actualidad se ha transformado: ahora la publicidad sólo se guía por intereses económicos: “Lo que la industria cultural proporciona se recomienda mediante la función publicitaria [...] como mercancía, como arte para el consumidor; probablemente en relación proporcional con la medida en que la centralización y estandarización se le impone al consumidor.”²⁰⁰ Con ello, la industria cultural se presenta como un reclamo publicitario. Según Adorno, “todo lo que no lleva su sello es económicamente sospechoso.”²⁰¹ En este sentido, la publicidad misma se presenta como un predicamento para la empresa misma.

Cuando la publicidad se elabora con fines económicos, para lograr que el valor de intercambio sea consumido inmediatamente, la creación artística se ve sustituida por el carácter empresarial de su gestión: cede su sitio al engranaje económico. Cuando Adorno menciona que “la industria cultural vive parasitariamente de la técnica artística,”²⁰² se refiere a que la instrumentalización de la técnica está diseñada para que las grandes empresas se enriquezcan. Por esta razón, la técnica resulta ser sólo un medio para que los monopolios alcancen la ganancia. En esta situación, la publicidad se convierte en el “arte” que ayuda a que el cliente se entregue sin reparo alguno al producto que la industria cultural

¹⁹⁸ Cfr: Op. cit. *Dialéctica de la ilustración*, p. 206. Cabe resaltar que las técnicas de difusión también se presentan en la propaganda política.

¹⁹⁹ Cfr: *Ibid.*, p. 207.

²⁰⁰ Op. cit., *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 447.

²⁰¹ Op. cit. *Dialéctica de la ilustración*, *Idem*.

²⁰² Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 298.

ya configuró.²⁰³ Y por consiguiente, la mejor publicidad será aquella que indique un número mayor de ventas de un producto.

Ahora bien, ¿cómo ayuda la publicidad a la industria cultural para que el sujeto consuma sus productos sin protesta alguna? A pesar de que los bienes culturales se encuentran estandarizados, el ardid comercial de la publicidad consiste en presentar las mercancías como totalmente lo contrario, es decir, como únicos e irrepetibles. Así lo manifiesta Adorno: “Cada producto se presenta como individual; [...] pues con ella se produce la impresión de que lo [...] cosificado y mediado [configurado por la industria] es un refugio de la inmediatez de la vida.”²⁰⁴ Por esta razón, el esquema de la imaginación que elabora y difunde la industria de la cultura para la sociedad tiene como principal función simular la individualidad: los anuncios publicitarios son dirigidos a todos bajo la apariencia de exclusividad.²⁰⁵ De este modo, el sujeto, al sentirse identificado con lo que difunde la industria, cree que realmente es tomado en cuenta.

Es cierto que la uniformidad mercantil abarata los costos de producción y de comercialización. Sin embargo, la oferta del sector cultural trata de evitar a toda costa el fenómeno de los rendimientos decrecientes: que la demanda y el consumo no se estanquen.²⁰⁶ Es por esto que la elasticidad de la demanda desarrolla una gama muy amplia de productos que, al ser iguales en su contenido, sean diferentes en sus formas.

Por medio del imaginario de “individualidad” que se presenta y expande mediante la difusión de la publicidad, los consumidores piensan que son ellos los que mandan: no

²⁰³ Cfr: Op. cit. *Dialéctica de la ilustración*, p. 208 y 209

²⁰⁴ Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 297.

²⁰⁵ Podemos observar demasiados comerciales publicitarios en televisión abierta de paga y en internet con eslóganes que mencionen que el producto va dirigido “especialmente para ti”. Dejamos la liga de un comercial que promueve un Smartphone con el lema “The best of Sony for the best of you”: <http://www.youtube.com/watch?v=RFc9HIXUGeA> consultado el 20 de diciembre de 2013.

²⁰⁶ Cfr: Blanca Muñoz, *Theodor W. Adorno: teoría crítica y cultura de masas*, Madrid, 2000, p. 98.

obstante la industria cultural “ensaya con ellos conduciéndose como si ella misma fuese un cliente. [Pues] Más que adaptarse a las reacciones de los clientes, la industria cultural las inventa.”²⁰⁷ En efecto, con la publicidad se persuade al consumidor de que el monopolio se preocupa por él.²⁰⁸ Sin embargo, Adorno muestra que todas estas estrategias sólo sirven para asegurar la venta, por tal motivo insiste en que “el cliente no manda, no es un sujeto sino un objeto”²⁰⁹. De esta manera, la creciente estetización de la publicidad muestra que el problema fundamental de la producción de fantasías es representar una “relación” entre las empresas y sus clientes, reforzando una actitud afirmativa frente al sistema en su conjunto, de vincular y crear la ilusión de pertenencia al consorcio de poder.²¹⁰

Considerados los productos culturales como mercancías, en una poderosísima economía de consumo, sólo la moda produce la impresión de multiplicidad de ofertas. La moda sustituye la innovación y se convierte en el estilo que diferencia a unos productos de otros como si éstos tuvieran características estéticas y temáticas diferentes.²¹¹ Sin embargo, el continuo reajuste de variaciones estilísticas lo único que confirma es la inestabilidad del consumidor que casi advierte que está ante lo nuevo de siempre lo mismo.²¹²

El cambio de la demanda de las mercancías de la industria cultural suscita en sus empresarios, gerentes y administradores una tendencia a cerrar las oscilaciones del gusto. Se forma un círculo vicioso en los símbolos, imágenes, y valores constitutivos del sector cultural. La “estabilización” de la demanda significa el cierre de las estructuras creativas y

²⁰⁷ Adorno, *Minima moralia, reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 2001, p. 202.

²⁰⁸ La mayor parte de los eslóganes de las grandes empresas que controlan el mercado tienen por finalidad que el sujeto no se sienta un objeto de cálculo estadístico. Por ejemplo: *SEARS* me entiende, *Liverpool* es parte de mi vida, *Coca-Cola* destapa la felicidad, *Levi's* va contigo, *Nestle* a gusto con la vida, etc.

²⁰⁹ Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 295.

²¹⁰ Cfr: Op. cit. *Dialéctica de la ilustración*, pp. 207.

²¹¹ Cfr: Th. W. Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004, pp. 417-418.

²¹² Se recomienda revisar la temática de la moda en la obra *Los pasajes* (B, 1,4) que formula Walter Benjamin.

sólo en muy pocos casos particulares se permitirán innovaciones con la finalidad de ser adaptadas a productos relativamente especializados. De hecho, los riesgos que pudieran suponer estas variaciones, se compensan de inmediato cuando se adaptan los gustos colectivos. Por tal motivo, para Adorno, los riesgos de una demanda inestable fortalecen los mecanismos del control social, evitándose de este modo que pudieran poner en crisis los procesos de producción y distribución. La oferta de productos culturales se mantiene si logra vincular a la población en ciertas clases de productos que “estabilicen” la demanda. Es aquí donde la diversificación de “las demandas culturales” tiene que conectarse necesariamente con la tendencia a la homogeneización de los gustos.

Como hemos visto, la industria de la cultura se dedica a diseñar nuestra vida mediante la estandarización y difusión de las mercancías. El dominio de esta industria consiste en configurar al sujeto una actitud afirmativa frente al mundo. Pues de esta manera “al público se le pide su conformidad general y sin crítica.”²¹³ Adorno y Horkheimer explican cómo la industria incide en la constitución del sujeto: proporciona forma a su pensamiento, sentimiento y acción para adecuarlos a las condiciones que la sociedad reclama. En este sentido, cuando el individuo es integrado a la red de relaciones de dominio capitalista, a la vez, se anula su capacidad reflexiva.

Sin embargo, la propuesta que formula Adorno, que se deriva de su crítica al sistema capitalista, se aleja de soluciones conservadoras e idílicas. Si ponemos atención al capítulo sobre la industria cultural que se encuentra en las dos primeras ediciones de la *Dialéctica de la Ilustración* finaliza con una clara advertencia: “continuará”. En el momento de la redacción los autores se refirieron al texto *El esquema de la cultura de masas*, redactado

²¹³Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 296.

por Adorno, que sería publicado póstumamente en sus obras completas en el mismo volumen que la obra coescrita con Horkheimer.²¹⁴ No obstante, tras el regreso a Europa y el milagro económico de Alemania occidental permitió a Adorno detectar una serie de transformaciones que provocó que dicho texto ya no respondiera a las exigencias sociales del momento. En los años de posguerra la sociedad de consumo trajo consigo importantes cambios: por una parte se solidificaba el carácter mercantil de la cultura, pero a su vez, traía nuevas posibilidades de resistencia. Por ello la continuidad en la investigación sobre la industria cultural se convirtió principalmente para Adorno en una labor constante.

En algunos textos podemos encontrar la mención que nos hace Adorno sobre la importancia de la industria cultural en nuestra vida cotidiana.²¹⁵ El hecho de que estemos sumergidos en la racionalización de la industria cultural no nos exenta de reflexionar sobre su legitimación que presume de ser objetiva: todo lo contrario, si queremos mantener un ápice de libertad, debemos realizar constantemente el ejercicio de la crítica.

Sería absurdo rechazar, por ejemplo, los medios masivos de comunicación que nuestra sociedad nos proporciona.²¹⁶ Es decir, la forma de hacer frente a la industria cultural no es a través de la renunciación absoluta del consumo ni mediante la añoranza romántica e idílica de un pasado ajeno a la tecnología. En este momento histórico, ya sólo es posible resistirse a la omnipotencia del mundo administrado utilizando los medios del propio mundo administrado. De lo contrario estaríamos entrando a la palestra del conservadurismo. Así lo expone Detlev Claussen:

²¹⁴ Cabe resaltar que de este texto no se ha hecho ninguna traducción al español.

²¹⁵ *Bajo el signo de los astros, cómo mirar la televisión, prólogo a la televisión, televisión como ideología, resumen sobre la industria cultural y transparencias cinematográficas* son algunos textos en donde Adorno nos muestra la transformación de su pensamiento con respecto a los mass-media.

²¹⁶ Para una apropiación tecnológica actual de la industria cultural véanse los siguientes textos: Jordi Maiso, *Continuar la crítica cultural*; Rodrigo Duarte, *Industria cultural 2.0*; Detlev Claussen, *Industria cultural ayer y hoy*. Todos estos textos se encuentran en la revista electrónica "Constelaciones".

No se trata de sabotaje, sino de cómo servirse de este proceso para desarrollar las propias fuerzas. Porque la industria cultural no es un sistema ajeno que se impone desde fuera: “colonización del mundo de la vida” es una expresión engañosa, sentimentalizante. Esta expresión presupone un fetichismo de lo genuino y lo originario, da por supuesto la existencia de algo auténtico que luego es colonizado. Por el contrario, la materia prima siempre está mediada culturalmente: la fuerza crítica no proviene de la autenticidad o la originariedad, sino que se desarrolla en la soberanía de los medios. Por ello hay que hacer uso de las tecnologías culturales disponibles: la aversión a la técnica es índice de un conservadurismo cultural estrecho de miras.²¹⁷

Este filósofo nos aclara la propuesta adorniana: se trata de hacer frente a la industria cultural a partir de sus propios medios.²¹⁸ Por lo tanto, sería un error enfrentar a las industrias mediante su eliminación: lograr entender el modo en cómo nos dominan, no implica que “se eche la culpa a la técnica –camino por el que la crítica se deja extraviar de continuo– [...] y se realice una especie de asalto a la maquinaria a una escala ampliada. Lo fatal no es la técnica, sino su enmarañamiento con las relaciones sociales con las que se ve cercada.”²¹⁹ Por tal motivo, lo que interesa nuevamente es redireccionar la técnica mediante el poder de la crítica. Así lo asegura Adorno: “La importancia de la industria cultural en la vida anímica de las masas no nos dispensa [...] de reflexionar sobre su legitimación objetiva, sobre su en-sí, sino que nos obliga a llevar a cabo esta reflexión. Tomar la industria cultural tan en serio como corresponde a su función incuestionada significa tomarla en serio críticamente, no someterse a su monopolio.”²²⁰

²¹⁷ Detlev Claussen, *Industria cultural ayer y hoy*, en; “Teoría crítica de la industria cultural. Continuar...”, *Constelaciones*, revista de teoría crítica, Vol. 3, 2011, p. 318.

²¹⁸ Cfr: Op. cit. *Escritos sociológicos I*, p. 344.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 338.

²²⁰ Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 298.

En efecto, la crítica nos ayuda, según Adorno, a hacer frente a la industria cultural: no someternos a su monopolio. Ésta nos permite ir más allá del simple valor de intercambio, para que podamos encontrar el valor de uso de las mercancías. Sin embargo, ¿cómo surge en nosotros la crítica que se exige para combatir al dominio capitalista? Adorno nos menciona que a partir del poder cognitivo del sufrimiento es como se consigue que se geste la crítica. ¿Qué es el sufrimiento para Adorno?, ¿cómo ayuda a romper el hechizo del sujeto, es decir, cómo le permite al sujeto ser crítico con su entorno? Estas preguntas las desarrollaremos en el siguiente capítulo.

Capítulo III

La ruptura del “hechizo”: la configuración de un sujeto no idéntico

III.I. El sufrimiento y la mimesis: hacia un desencantamiento de la identidad absoluta

Así inicia la obra de Adorno titulada *Dialéctica negativa*: “La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización. [...] Tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones.”²²¹ En esta cita podemos encontrar un ápice de esperanza en el pensamiento adorniano. Paradójicamente la decadencia de la filosofía brinda al mismo tiempo el impulso para seguir adelante con el quehacer filosófico. Pues bien, a pesar de que la razón se encuentra instrumentalizada, aún existe la posibilidad de hacer frente al hechizo (dominio) que ha implantado la identidad absoluta. ¿Cuál es el punto de partida? Como menciona Adorno: la crítica a sí misma y sin contemplaciones, es decir, la resistencia parte desde el momento en que la razón misma comienza a autoexaminarse. Pues cuando Adorno menciona que se dejó pasar el momento de la realización de la filosofía se refiere a que aún es posible revocar el camino errado que la filosofía había tomado.

El sujeto, subyugado por una sociedad administrada, se encuentra en plena decadencia.²²²

Así lo confirma Adorno: “El signo de la época es que ningún hombre sin excepción puede ya determinar él mismo su vida con un sentido tan transparente como el que antaño tenía la estimación de las relaciones de mercado. En principio todos son objetos, incluso los más

²²¹ Op. cit. *dialéctica negativa*, p. 15.

²²² Es importante destacar que la idea de la decadencia del individuo se formula en conexión directa con un diagnóstico social determinado: en las modificaciones del capitalismo. Más en concreto, en el tránsito entre capitalismo liberal y capitalismo monopolístico.

poderosos.”²²³ La nueva forma social reduce a los hombres “a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida.”²²⁴ Aunado a esto, el valor de intercambio hace difícil de realizar la idea de una vida digna. También el despliegue de la industria cultural sella este proceso: transforma completamente a los sujetos en funciones sociales. Así, estos experimentan su propia deshumanización.²²⁵ La decadencia del individuo es en todo caso un correlato de una regresión colectiva.²²⁶ Así lo podemos encontrar en *Dialéctica de la ilustración*:

Cuanto más complicado y sutil es el aparato social, económico y científico, a cuyo manejo el sistema de producción ha adaptado desde hace tiempo el cuerpo, tanto más pobres son las experiencias de las que éste es capaz [...] La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de poder oír con los propios oídos aquello que no ha sido aún oído, de tocar con las propias manos aquello que no ha sido aún tocado: la nueva figura de ceguera que sustituye toda ceguera mítica vencida.²²⁷

Las bases materiales de esta aniquilación han de ser localizadas en “el paulatino sometimiento de todos y cada uno de los aspectos de nuestras vidas al primado del cálculo racional”.²²⁸ En estos términos, la extinción del sujeto es una manifestación particular de un proceso general de cosificación que se comprende como un despliegue de la instrumentalización de la razón al que se someten tanto las interacciones sociales como las formas de consciencia de los individuos.²²⁹

²²³ Adorno, *Mínima Moralía*, Madrid, Taurus, 2001, p. 35.

²²⁴ Max Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración, fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1997, p. 89.

²²⁵ Cfr: op cit., *Mínima Moralía*, p. 207.

²²⁶ Cfr: Ibid., p. 220.

²²⁷ Op cit., *Dialéctica de la ilustración*, pp. 88-89.

²²⁸ Jacobo Muñoz, «El sujeto de la vida dañada», en Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo, Madrid, Antonio Machado, 2002, p. 389.

²²⁹ Para Pablo López Álvarez “El proceso [de la decadencia del individuo] adquiere una localización temporal precisa, que lo vincula a una fase particular en el proceso de acumulación del capital. Es la racionalidad de intercambio capitalista,

La crítica de la razón instrumental se manifiesta como un reclamo a favor de las promesas ilustradas que no se cumplieron.²³⁰ En este sentido, la denuncia que realiza Adorno a la modernidad se puede traducir en crítica a la identidad absoluta de toda *prima philosophia*; porque imposibilitan la autonomía del individuo. Este filósofo advierte que en la hipostatización conceptual de la realidad se puede observar el dominio que se ejerce sobre el individuo: lo falso de las filosofías de la identidad conceptual absoluta deviene a causa de su pretensión de concordar armónicamente con la realidad.²³¹ Pues la experiencia del sujeto desmiente dicha pretensión al sufrir la injusticia que continuamente perpetra el sistema capitalista: esta es la prueba más clara de la naturaleza dominadora de la identidad.

Adorno hace patente la vinculación del diagnóstico de la extinción del individuo en las sociedades del capitalismo avanzado con el debate que se desarrolla en el Institut für Sozialforschung a comienzos de la década de 1940, en torno a la evolución del capitalismo. Adorno afirma que el proceso de desaparición de la individualidad sigue enraizado en el valor de intercambio que suprime el ideal de una verdadera autonomía dentro del capitalismo. En su escrito *¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?* asegura que “la involución del capitalismo liberal tiene su correlato en la involución de la conciencia, de

base de los procesos de racionalización administrativa, jurídica y económica moderna, la que ofrece la clave del destino del individuo, que *no puede ser leído exclusivamente en la tendencia instrumental que albergan la razón y el pensamiento conceptual desde sus orígenes.*” Cfr: *Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno*, en; *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, ed. de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 33-70. El subrayado es nuestro.

²³⁰ Esta racionalidad irracional (racional en medios, irracional en fines) no radica en el dominio de la naturaleza, ya que es necesario, sino en que ese principio se haya vuelto absoluto. No queremos decir que la “enfermedad” de la razón esté en la razón instrumental como tal, sino en su hegemonía sobre la razón objetiva (crítica). De esto surge la tendencia de que el dominio no es un proceso fatal, sino un proceso histórico que puede ser reorientado en cuanto los hombres tomen conciencia de ello. Cfr: Sánchez J. J., (2002), Presentación: quebrar la lógica del dominio. Actualidad de la crítica de Horkheimer a la razón; Crítica de la razón instrumental. En Horkheimer M., *Crítica de la razón instrumental*, (pp. 9-38). Madrid, Trotta.

²³¹ Cfr: Th. W. Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad I*, obra completa 10/2, Madrid, Akal, 2009, p. 23.

una regresión de los hombres detrás de la posibilidad objetiva que hoy les estaría abierta [...] El núcleo de la individuación comienza a descomponerse.”²³²

Sin embargo, la decadencia del individuo, paradójicamente, puede provocar la gestación de un sujeto consciente del dominio (hechizo) que impone la identidad absoluta. Esta posición debemos tomarla con precaución, de lo contrario nos enfrentaremos con consecuencias adversas al modo en que se puede revertir el proceso de degradación del individuo en la sociedad: el sujeto consciente no puede apoyarse en la totalidad alternativa de la consciencia de clase ni en las mediaciones jurídicas-políticas dañadas por el proceso de monopolización económica ni tampoco puede consistir en la exigencia de un puro fortalecimiento de la autonomía individual.²³³ ¿Entonces de qué manera se puede revertir el hechizo?

En *Minima Moralia*, Adorno hace de su “vida dañada” la experiencia del colapso del pensamiento occidental.²³⁴ Así nos lo deja en claro: “En la edad de su decadencia, la experiencia que el individuo tiene de sí mismo y de lo que le acontece contribuye a su vez a un conocimiento que él simplemente encubría durante el tiempo en que, como categoría dominante, se afirmaba sin fisuras.”²³⁵ Por esta razón, el sistema capitalista no es total;²³⁶ porque el dominio que nos impone se vuelve un medio de conocimiento. Pues gracias a la

²³²Th. W. Adorno, *Escritos sociológicos I*, obra completa 8, Madrid, Akal, 2004, p. 343.

²³³Cfr: op cit., *Melancolía y verdad*. p.

²³⁴ Tenemos que considerar que las reflexiones que realiza la “primera” Teoría Crítica no está marcada por una perspectiva de nostalgia. Sin embargo, esta lectura de la escuela de Frankfurt se ha empezado a ganar terreno. Por tal motivo, cabe señalar que no se sostiene: esta postura tiene un procedimiento característico que es la personalización y la reducción ad hominem: la crítica es explicada desde las convicciones subjetivas de los autores, no desde la dinámica de la realidad y del lugar de los críticos en ella. Cfr: “Continuar la crítica de la industria cultural”, Jordi Maiso, en; “Teoría crítica de la industria cultural. Continuar...”, Constelaciones, revista de teoría crítica, Vol. 3, 2011, pp. 323.

²³⁵Cfr: Op cit., *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 2001, p. 12.

²³⁶ Lo que Adorno intenta articular en el concepto de totalidad es la impenetrabilidad empírica de la dependencia del individuo respecto a la relación de intercambio y dominación. Adorno no entiende a la totalidad social desde un aspecto ontológico, sino como un concepto de mediación. Cfr: El hechizo de la identidad y la fuerza crítica del recuerdo, en, Op. cit., Th. W. Adorno, *Pensar contra la barbarie*, pp. 206-207.

constatación de la existencia de lo abatido es como se puede continuar pensando en una conciencia que no esté cosificada y en la posibilidad de otra realidad. Podemos mencionar que la vivencia del dolor, el sufrimiento somático, consolida la necesidad de una crítica al pensamiento de la identidad absoluta. Por esta razón, Adorno propone un modelo de filosofía, que surge de lo no-idéntico, para que haga frente a la falsa armonía de la identidad absoluta. Se trata de una filosofía que toma en cuenta “la sombra” del progreso histórico que siempre se ha ignorado: el sufrimiento del hombre dominado.

Es importante precisar que Adorno no está proponiendo que tengamos que sufrir para adquirir conocimiento del dominio al que somos expuestos, sino que para ser conscientes de nuestra realidad hay que tener en cuenta el dolor que padecen muchos de los seres humanos. Es decir, no está reivindicando el padecimiento como un camino de aprendizaje, sino que está reclamando que la filosofía escuche a quienes sufren: pues “la necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad”.²³⁷ Sólo atender al dolor le permite comprender la situación del individuo en una sociedad que lo somete y reprime.²³⁸

Para Adorno el sufrimiento constituye una fuente de crítica inmanente: pues representa el motor del pensamiento dialéctico.²³⁹ La naturaleza del dolor se rebela contra la identidad absoluta: pues “desenmascara” los antagonismos que prevalecen en la visión afirmativa del mundo que han impuesto las *primas philosophias* y el sistema capitalista. De este modo, el sufrimiento contradice la reconciliación universal y la promesa de libertad que ambos prometieron. Así, el dolor individual nos permite observar la coacción al que se ve sometido el sujeto día a día.

²³⁷Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 8.

²³⁸ La relación entre dolor y verdad en Adorno ha sido estudiada por Mercê Rius, Antonio Zamora y Marta Tafalla.

²³⁹ Cfr: Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa, la jerga de la autenticidad, Obra completa*, 3, Madrid, Akal, 2011, p. 191.

Minima Moralia representa en sí misma la necesidad de expresión subjetiva de una vivencia colectiva de sufrimiento y de su valor cognitivo: pues Adorno asegura que “la más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad que desearía convencer a la experiencia de lo contrario”.²⁴⁰ Como podemos observar, la oportunidad para que el pensamiento identificador pueda tomar conciencia del dominio que ha implantado sobre los sujetos nace de la experiencia del sufrimiento.

El punto de partida del conocimiento crítico es el sufrimiento de los hombres que se encuentran en la realidad integrada y configurada por el sistema capitalista. Adorno sabe que no es posible ocupar ningún lugar privilegiado para combatir este engranaje desde fuera. Sólo es posible introducir la palanca en su propia incoherencia.²⁴¹ Por esta razón, la crítica inmanente no tiene más alternativa que apropiarse de la violencia del sistema y movilizarla contra ella. Es en este sentido que el sufrimiento está llamado a medir la identidad desde un punto de vista inmanente y demostrar definitivamente su falsedad. Así, encontramos en el sufrimiento la fuente de desencantamiento del concepto. Sin embargo, ¿cómo puede trascender la crítica inmanente el marco preestablecido por su objeto? Es decir, ¿de qué manera se constituye el sufrimiento como conocimiento cuando este surge de la experiencia dañada?

Esta paradójica trascendencia de la crítica inmanente, por decirlo de alguna manera, es una recurrente objeción por parte de algunos de los comentaristas de la obra de Adorno.²⁴² Para ellos, la paradoja en este punto se vuelve un problema epistemológico: ¿cómo se pretende

²⁴⁰ Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 191.

²⁴¹ Cfr: Th. W. Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad I*, obra completa 10/2, Madrid, Akal, 2009, p. 14.

²⁴² Cfr: José Antonio Zamora, *Th. W. Adorno, Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, p. 211.

instaurar una crítica inmanente sin dejar la trascendencia? Sin embargo, Adorno sabe que “insistir en la decisión entre inmanente o trascendente es una recaída en la lógica formal [de la identidad absoluta]”.²⁴³ Así lo expone detalladamente:

Mientras que el enfoque inmanente amenaza con recaer en el idealismo, en la ilusión del espíritu autosuficiente, que manda sobre sí mismo y sobre la realidad, el enfoque trascendente amenaza con olvidar el trabajo del concepto y con darse por satisfecho con la etiquetación reglamentaria, con la descalificación convencional. [...] Ninguna teoría [...] está segura contra la perversión en la demencia una vez que se ha despojado de la relación espontánea con el objeto. La dialéctica tiene que cuidarse de esto igual que del cautiverio en el objeto cultural.²⁴⁴

La cita nos menciona que la unilateralidad de lo subjetivo (la inmanencia) y de lo objetivo (la trascendencia) pone en riesgo la labor crítica del sufrimiento. Ante esta situación, ¿cómo resuelve Adorno este dilema? Hay que recordar que la verdad necesita que el dolor de la gente se exprese discursivamente.²⁴⁵ Sin embargo, esta proposición implica dos cuestiones fundamentales: primero, ¿cómo es posible elevar a conocimiento una experiencia que es totalmente subjetiva? pues el dolor al ser más emocional que racional no puede proporcionar objetivamente conocimiento alguno; frente a esta réplica, Adorno sabe que cuando el dolor se conceptualiza pierde su poder de crítica porque abandona al sujeto herido:²⁴⁶ “el sufrimiento elevado a concepto permanece mudo y sin consecuencias.”²⁴⁷ Por lo tanto, hacer trascendente el dolor, elevarlo a concepto, cancelaría su capacidad subversiva. Y segundo, si esto que formula Adorno es adecuado, entonces, ¿cómo se puede

²⁴³ Op cit., *Crítica de la cultura y sociedad I*, pp. 21 y 22.

²⁴⁴ Ibid., p. 24.

²⁴⁵ Cfr: Op cit., *Dialéctica negativa*, p. 28.

²⁴⁶ Cfr: Ibid., p. 18.

²⁴⁷ Th. W. Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Akal, Obra completa, 7. 2004, p.35.

articular un discurso que dé cuenta del sufrimiento sin la mediación de la reflexión? Lo que este filósofo deja en claro es que tampoco la solución se encuentra en ver en el sufrimiento una simple inmediatez de la realidad: pues sin conceptos no se puede articular la falsedad del sistema.

Por lo tanto, ¿qué propuesta nos otorga para resolver la aporía anterior? Adorno sabe que la solución no se encuentra en una disyuntiva. Para este filósofo el dolor se vuelve elocuente cuando lo subjetivo y lo objetivo se complementan entre sí dialécticamente. La dialéctica debe resistirse a caer en alguna unilateralidad planteada en los extremos presentados arriba. Pues el pensamiento adorniano está surcado por una pluralidad de intereses que se encuentran sedimentados en distintas consideraciones teóricas. Con esto, la filosofía adorniana denomina *crítica inmanente* al pensamiento que analiza dialécticamente las aporías del objeto. Así lo expone Adorno:

La crítica inmanente investiga la lógica de las aporías del objeto, la irresolubilidad ínsita en la propia tarea. En estas antinomias percibe las antinomias sociales. Para la crítica inmanente, la formación conseguida no es la que reconcilia las contradicciones objetivas fingiendo armonía, sino la que expresa negativamente la idea de armonía grabando las contradicciones en su estructura interior de una manera [...] implacable. [...] Al mismo tiempo la crítica inmanente muestra que todo espíritu está hechizado hasta hoy. Hasta la reflexión más radical sobre el propio fracaso tiene el límite de que sólo es reflexión, que no transforma la existencia de la que da testimonio el fracaso del espíritu. Por eso, la crítica inmanente no se calma con su propio concepto.²⁴⁸

Como resultado de lo anterior, el sujeto que implementa la crítica inmanente se da cuenta de las antinomias sociales gracias a la conciencia que tiene del sufrimiento que padece la

²⁴⁸ Op cit., *Crítica de la cultura y sociedad I*, p. 23.

humanidad. De esta manera el sufrimiento posibilita la crítica al mostrar la falsa armonía que existe del sujeto con la realidad. Y lo expresa mediante un discurso que constantemente se piensa contra sí mismo, es decir, que no sucumbe a la identidad conceptual absoluta de la realidad.²⁴⁹ Adorno lo confirma de la manera siguiente:

En Tasso leemos que cuando el hombre enmudece en su tormento, un dios le concede decir que sufre. Es esto en realidad lo que inspira la filosofía. Casi podría decirse que quiere traducir el dolor por medio del concepto. La filosofía no es, por tanto, un espejo sostenido desde fuera que reproduce cualquier realidad, sino más bien el intento de obligar a objetivarse la experiencia o ese querer decir.²⁵⁰

La crítica inmanente y la dialéctica negativa coinciden en que ambas son la conciencia consecuente de la no-identidad.²⁵¹ La filosofía no puede dejar de pensar mediante conceptos: sólo con ellos se puede hacer frente al dominio de la identidad. De allí proviene la importancia de que el sufrimiento pueda conceptualizarse. Sin embargo, lo importante no es sólo llegar a conceptualizarlo (como si se tratara de encapsularlo teóricamente para que no cambie la autarquía del intelectual en medio de su reflexión), sino hacerlo accesible tanto a la teoría como a otros seres humanos mediante el lenguaje. Este acceso es el intento de hacer una crítica por medio de conceptos, sin sucumbir a ellos. Por esta razón, la dialéctica adorniana no puede establecerse de modo absoluto: no busca una identidad absoluta que se logre mediante la síntesis de la identidad y la no identidad. La dialéctica es una liberación de lo no idéntico que inaugura la multiplicidad de lo diferente.²⁵² Es así que

²⁴⁹ Adorno se dirige a la *dialéctica negativa* de esta manera: “el pensamiento no tiene necesidad de contentarse con su propia legalidad; es capaz de pensar contra sí mismo sin renunciar así, si una definición de dialéctica fuera posible, cabría proponer una como ésta”. Cfr: Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 138.

²⁵⁰ Th. W. Adorno, *Terminología filosófica I*, Madrid, Taurus, 1976, p. 64.

²⁵¹ Cfr: Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 17.

²⁵² Pero la dialéctica adorniana, en cuanto conciencia de lo no idéntico que deviene gracias a la coacción de la identidad absoluta, sigue estando bajo el hechizo de la identidad. Esto no es una decisión libre del espíritu crítico, sino que le

la filosofía adorniana está interesada en lo particular, lo no conceptual, lo excluido y olvidado por todas las *primae philosophiae*. Sin embargo, no se debe ontologizar lo no idéntico. Se trata más bien de una exigencia de autorreflexión del espíritu:

La crítica de la ontología no acaba en otra ontología, tampoco en una ontología no ontológica. En ese caso lo que haría sería establecer algo otro como lo primero por antonomasia; esta vez no la identidad absoluta, el ser o el concepto, sino lo no idéntico, lo existente o la facticidad. De esta manera hipostatizaría el concepto de lo no conceptual y actuaría contra lo que dicho concepto nombra.²⁵³

El sufrimiento tiene, pues, un potencial cognitivo que se sitúa entre la teoría, el lenguaje y la experiencia. Y su valor cognitivo funciona como un revulsivo contra la razón instrumental. El sufrimiento y lo no idéntico operan como conceptos límites, porque ponen un alto a las pretensiones de la identidad absoluta. Por eso encontramos la categoría de lo no-idéntico como núcleo de la crítica adorniana de las *primae philosophiae*, es decir, de toda filosofía del origen que deduce el rigor del pensamiento crítico.²⁵⁴

Adorno menciona que el dolor demuestra la falsedad de la historia: que se constata en el atropello de los sujetos cuando la razón absoluta se impone sobre de ellos. Pero también menciona que el sufrimiento es el motor del pensamiento dialéctico.²⁵⁵ Con esto se abre la esperanza de transformar la realidad. Así lo expone: “semejante organización tendría su *telos* en la negación del sufrimiento físico aun del último de sus miembros y de las formas

viene impuesto por la realidad. Mientras que se prolongue el estado de irreconciliación sólo hay una posibilidad de aproximación negativa a lo no idéntico: por medio de la crítica de la identidad absoluta. Cfr: José Antonio Zamora, *Th. W. Adorno, Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, p. 216.

²⁵³ Op cit., *Dialéctica negativa*, p. 140.

²⁵⁴ Adorno no sólo se opone a la primacía de un primer principio, también lo hace a la separación abstracta de sujeto y objeto.

²⁵⁵ Cfr: Op cit., *Dialéctica negativa*, p. 191

interiores de reflexión de ese sufrimiento. Tal es el interés de todos, únicamente realizable poco a poco mediante una solidaridad transparente a sí misma y a todo viviente.”²⁵⁶

A pesar de que no abordaremos el tema de la utopía, podemos apreciar en la cita anterior un elemento utópico del pensamiento adorniano: la necesidad de una nueva sociedad que no esté determinada sobre una razón identificadora (instrumental). Debemos considerar que una humanidad liberada no se encuentra en una totalidad armónica; por el contrario, se trata de una humanidad donde se pueda hablar de identidad, pero de una identidad respetuosa con la diferencia, con la vida del hombre como ser material. De una humanidad en donde se hable de una auténtica identidad: “Si no se retuviese ya a ningún hombre una parte de su trabajo vivo, se alcanzaría la *identidad racional* y la sociedad estaría más allá del pensamiento identificador.”²⁵⁷

Adorno introduce con su noción de “*identidad racional*” una nueva categoría en su filosofía. Pero, ¿qué nos quiere dar a entender con esta nueva forma de identidad? ¿No defendía Adorno la necesidad de un pensamiento no idéntico? Adorno evita caer en una autocontradicción performativa al momento de hablar de una identidad racional. Para que esta proposición no caiga en una asunción idealista de la identidad absoluta, es necesario distinguir tres tipos de pensamiento: el pensamiento de la identidad, el pensamiento de la no identidad y el pensamiento de la identidad racional. Meritxell Peleato nos menciona que la idea de una identidad racional permite que aparezca en el pensamiento un componente utópico de la identidad.²⁵⁸ El pensamiento identificador supone que el concepto es idéntico con su objeto, por lo que éste se presenta como referente, negando al objeto la posibilidad

²⁵⁶ Ibid., p. 192.

²⁵⁷ Ibid., p. 143.

²⁵⁸ Cfr: Meritxell Peleato, *Dialéctica de la identidad: de la identificación a la identidad racional*, en; Mateu Cabot (compilador), *El pensamiento de Th. W. Adorno, balance y perspectivas*, Madrid, Ed., UIB, 2007, p. 87-95.

de dotarse de significado (muestra como reconciliado lo irreconciliado). Sin embargo, el objeto es referente del concepto, por lo que sólo si aquél conserva todas sus propiedades podremos hablar de identidad entre ambos. La identidad racional sólo se hace posible si se atiende a la diferencia entre concepto y objeto.

La diferencia entre lo conceptual y lo objetivo requiere una crítica de los conceptos que supone la confrontación de sus pretensiones de verdad con el objeto del que se predicán. El resultado de dicha confrontación no es simplemente que el concepto es inadecuado al mundo, sino también que el mundo, en su constitución actual, es inadecuado a la pretensión del concepto. La tensión entre ambos polos de la intermediación permite que el concepto no se agote en la mera facticidad y que pueda incidir sobre el objeto como negación de su constitución actual por cuanto ésta obedece a una realidad no reconciliada.

La crítica del pensamiento de la identidad no hace desaparecer la identidad, inevitable en el pensamiento, sino que la cambia cualitativamente.²⁵⁹ A pesar de que se abandona la pretensión de que concepto y objeto correspondan, “su ideal no habría simplemente que desecharlo: [porque en él] vive también el anhelo de que [...] pueda llegar a serlo.”²⁶⁰ Así, la identidad racional pone de manifiesto la cosificación a la que conduce la identidad afirmativa, reclamando la existencia de lo no-idéntico para reivindicar la negación determinada como única praxis legítima en un mundo cosificado.

Adorno constituye la dialéctica negativa como un modelo que expresa el sufrimiento humano. El carácter somático de la experiencia afecta la relación entre sujeto y objeto destacando el polo óntico del conocimiento subjetivo como el núcleo de éste.²⁶¹

²⁵⁹ Cfr: Op cit., *Dialéctica negativa*, p. 145.

²⁶⁰ Idem.

²⁶¹ Cfr: Ibid., pp. 194 y 195.

Igualmente, el dolor adquiere, junto a su potencial expresivo, una función estrictamente teórica: la de refutar el ideal de la reconciliación, pues “la más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos desmiente toda la filosofía de la identidad. Lo que ésta intenta es disuadir a la experiencia de que existe el dolor.”²⁶²

En estos términos, el dolor aproxima su función a la de la no-identidad en el plano de la dialéctica negativa, en la medida en que ayuda a iluminar la complejidad y heterogeneidad del objeto, a hacer patente la distancia entre el pensar identificador y la pluralidad de lo concreto.²⁶³ El sufrimiento no es algo que haya de ser elevado a concepto, sino precisamente el elemento que hace visible al pensamiento la limitación de sus categorías: por ello, la misma desintegración del individuo permite a éste una experiencia de sí que no podría tener en caso de que continuase siendo dominante y no hubiese tenido que enfrentarse a sus fisuras.²⁶⁴ El dolor y la negatividad se constituyen entonces como motor del pensamiento dialéctico: el reconocimiento de que el dolor no debe ser derivado del componente somático de la experiencia, es el punto en el que se encuentran “lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad.”²⁶⁵ Estos componentes nos llevan a una identidad racional en donde la relación entre sujeto-objeto tendrá que ser dialéctica: respetar la diferencia de los objetos y no caer en el conocimiento abstracto propio del pensamiento identificador. De este modo, el fin de una nueva organización social, sólo realizable en una solidaridad transparente para sí misma y para

²⁶² Ibid., p. 191.

²⁶³ Cfr: Gómez (El pensamiento estético de Th. W. Adorno, cit., p. 87) lo ha expuesto así para el caso de Teoría estética: “el objeto de Teoría estética no es “lo no-idéntico” como conjunto de *ónta* refractarios al pensamiento, sino precisamente la determinación de la distancia que media entre el pensar identificador y la no disolubilidad de lo concreto en él, una tensión pues.”

²⁶⁴ Cfr: Op. cit. *Minima moralia*, p. 13.

²⁶⁵ Op cit., *Dialéctica negativa*, p. 191.

todo lo que tiene vida, es la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión.²⁶⁶

Hemos mencionado que el dolor desmiente la falsa armonía que establece la identidad absoluta. Y que esta expresión “desgarradora” se encuentra constantemente mediada entre los dos polos de lo subjetivo y lo objetivo: de otra manera se quedaría en la inmediatez de lo sensitivo o en la abstracción de lo conceptual. Sin embargo, no hemos aclarado el “método”, por decirlo de alguna manera, por el que se expresa el sufrimiento de los dominados. Para Adorno esta expresión se realiza mediante los conceptos que brotan de la mimesis. Veamos con detenimiento esta temática.

Susan Buck-Morss nos menciona que la filosofía adorniana relaciona la experiencia con la conciencia individual:²⁶⁷ de esta manera el conocimiento deviene a partir del ser humano empíricamente existente y transitorio. Adorno nos menciona que el individuo, además de ser entendimiento, también es un cuerpo humano que siente.²⁶⁸ Cuando una filosofía se entrega al objeto reconoce, además de la realidad del sufrimiento humano, que el acto cognitivo tiene un carácter somático. Pues este filósofo advierte que no hay individuo

²⁶⁶ Cfr: Ibid., p. 192.

²⁶⁷ Para Lukács el contra-concepto de reificación era el de conciencia de clase. Para Adorno es el de experiencia. Cfr: Op. cit. *origen de la dialéctica negativa*, p. 177.

²⁶⁸ Al afirmar la prioridad de la materia, Adorno denunciaba a todo idealismo que, al considerar a la realidad como constituida por el sujeto, no podía tomar a esa realidad como prerequisite de la subjetividad y era llevada por lo tanto a desarrollar la teoría del sujeto trascendente. Menciona Zamora que “el concepto de experiencia de Adorno se apoya en Hegel y en Kant y moviliza a uno contra el otro. Con Hegel afirma el carácter dialéctico de la relación entre sujeto y objeto, la mutua mediación y la imposibilidad de instalarse en ninguno de los dos polos. La experiencia individual no puede ser reificada, mucho menos cuando dicha experiencia se encuentra en gran medida atrapada por la mediación social. Pero además porque su contenido objetivo sólo es alcanzable disolviendo lo que le impide entregarse sin reservas a su objeto, con la libertad que la destensione y le permita extinguirse en él. En cualquier caso ninguno de los dos polos es el mismo ni puede ser fijado. Pero Adorno moviliza la separación insuperable de sujeto y objeto afirmada por Kant contra toda falsa reconciliación. Una experiencia no reglamentada habría que describirla como una constelación en la que sujeto y objeto se atraviesan mutuamente. En ella las determinaciones conceptuales no tendrían ya carácter constitutivo, sino que se transformarían con su objeto, de modo que desposeyéndose y entregándose a la cosa el pensamiento le hiciese hablar. Este abandono al objeto debería sacar a la luz su historia acumulada y percibir su propia exigencia de transformación. Experiencia sería entonces participación en la historia de la cosa.” Cfr., Op. cit. *Theodor, W. Adorno, pensar contra la barbarie*, p. 226.

completo si no recupera lo natural y corporal de su ser que la identidad racional le ha hurtado.

Debemos recordar, como mencionamos en el primer capítulo, que la primacía del objeto no reduce al sujeto a mera receptividad. Para Adorno es imposible lograr una mediación activa sin el sujeto: sin su actividad teórica el objeto se disolvería en lo innombrable. Ya en el prólogo de la *Dialéctica negativa* podemos encontrar que el hechizo, es decir, la identidad absoluta del concepto, se desvanece utilizando los mismos conceptos lógicos. Adorno está convencido de que la filosofía ayuda, como un antídoto, a desvanecer el hechizo del concepto.²⁶⁹ Por lo tanto, la filosofía adorniana pretende usar la misma razón para corregir el camino de dominio que su formalismo ha establecido:²⁷⁰ este procedimiento revierte la polaridad entre la relación sujeto y objeto, pues lo que se pretende es reactivar la razón, y no eliminarla.

Según Adorno, la mimesis nos procura la sensibilidad hacia todos los cuerpos que sufren y hacia la naturaleza violentada. Pero también permite que el sujeto, en el proceso de conocimiento, se acerque a los objetos sin la intención de dominarlos. Para este filósofo, como hemos mencionado, el carácter del conocimiento debe partir del objeto sufriente. Y esto sólo sucede cuando el sujeto se entrega a los objetos: así, en lugar de una mera duplicación del pensamiento, surge una transformación verbal de las cosas. De esta manera, la filosofía no transporta, sino transforma los objetos en palabras: son convertidos en discurso. Este procedimiento es lo que Adorno denomina como mimesis.²⁷¹

²⁶⁹ Cfr: Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 24.

²⁷⁰ Cfr: Op. cit. *La escuela de Frankfort*, p. 749.

²⁷¹ Cfr: Op. cit., *Dialéctica negativa*, p. 25.

Martin Jay escribe que en la *Dialéctica de la ilustración* la Escuela de Frankfurt introduce en su vocabulario un término nuevo: mimesis.²⁷² En esta obra, coescrita por Adorno y Horkheimer, se documenta su relación con una tradición mucho más antigua: la mimesis tiene su origen en la magia primitiva, en la imitación de la naturaleza por el chamán. Al desintegrarse la magia, la mimesis sobrevivió como un principio de representación artística.²⁷³ Sin embargo, para Adorno, además de su empleo en el ámbito estético, el uso de este concepto quedará relacionado con la representación lingüística de las cosas.²⁷⁴ De esta manera se pretende abrir un discurso que tome en cuenta el sufrimiento: pues las palabras legitimadas por el dominio imperante carecen de contenido, las convierte en fetiches indiferentes a los objetos que significa. Para evitar esto, la mimesis, el nombre verosímil del objeto, exige la precisión de los referentes: la representación verbal del fenómeno se somete a la particularidad de las cosas, formando así, una configuración singular. De este modo se pretende liquidar el hechizo (dominio) que ha impuesto la identidad absoluta.²⁷⁵

La propuesta teórica de Adorno traza el camino de una comunicación que garantice una auténtica acción social transformadora. El interés comunicativo queda de este modo ligado a uno de los puntos de anclaje de la dialéctica: la recuperación de la naturaleza en el pensamiento. La línea no siempre clara entre estos dos terrenos colindantes viene marcada

²⁷² Cfr: Martin Jay, *La imaginación dialéctica, historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1974, p. 434 y 435.

²⁷³ Cfr: Op. cit. Teoría estética, p. 78.

²⁷⁴ Cfr: op cit., *Origen de la dialéctica negativa*, p. 189.

²⁷⁵ Habermas pretende mostrar, con la temática de la mimesis, la caída en lo extraconceptual como culminación del devenir filosófico de un pensamiento cerrado en el paradigma dualista de la conciencia e indefenso frente a las aporías de su planteamiento. Sin embargo, los textos adornianos abren espacio para otras interpretaciones que permite la recepción de una herencia iluminista. Pues bien, en ningún caso, Adorno cede a solucionar la crisis por otra vía que no sea la razón. Cfr: Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, vol. I., p. 491 y A. Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad, la crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Ed., La balsa de la medusa, 1993, p. 154.

por la consideración del concepto de la mimesis. Esta demarcación no es tan clara porque dicho concepto muestra una ambivalencia: regresión y progreso.

El mimetismo, entendido por su lado regresivo, se presenta como tendencia gremial y prerracional de los sentimientos de grupo: promueve sociedades abiertamente racistas. Pablo López nos menciona que el principal resultado de una sociabilidad de corte orgánico es la suspensión de la decisión autónoma.²⁷⁶ Pues el impulso imitador sacraliza una conexión presubjetiva entre los individuos y ofrece una comunidad dirigiéndola de forma reaccionaria a la pura repetición de lo existente. Así lo confirman Adorno y Horkheimer:

La sociedad prolonga a la naturaleza amenazadora como coacción estable y organizada, que, al reproducirse en los individuos como autoconservación consecuente, repercute sobre la naturaleza como dominio social sobre ella. La ciencia es representación, elevada a la categoría de regularidad precisa y conservada en estereotipos. La fórmula matemática es, como lo era el rito mágico, una regresión consciente manipulada: es la forma más sublime de mimetización.²⁷⁷

La recopilación de los peligros del impulso mimético no ha de entenderse como una desestimación global de las actitudes de empatía reflexiva. Se trata más bien de una advertencia contra la pulsión de la mimesis.²⁷⁸ Adorno nos previene de implantar el mimetismo inmediato como alternativa a la comunicación discursiva: como detentador de valores propios a los cuales estaría vetado el acceso colectivo de la conciencia. Para evitar esto, la razón debe salir de la inmediatez del carácter orgánico de la naturaleza.

La intención que tiene Adorno con el concepto de mimesis consiste en resaltar su función transformadora. Sin embargo, su fuerza reaccionaria sólo se alcanza a partir de la influencia

²⁷⁶ Cfr: Op. cit. *Espacios de negación, el legado crítico de Adorno y Horkheimer*, p. 122.

²⁷⁷ Op. cit. *Dialéctica de la ilustración*, p. 225 y 226.

²⁷⁸ Cfr: Op. cit. *Espacios de negación, el legado crítico de Adorno y Horkheimer*, p. 123.

de la razón. La única forma de entablar una relación fructífera entre naturaleza (objeto) y razón (sujeto) es gracias a la dialéctica:

El hecho de que la razón sea algo distinto a la naturaleza y sin embargo un momento de esta es su prehistoria convertida en su determinación inmanente. Es natural en cuanto la fuerza física desviada a los fines de la autoconservación; pero una vez escindida y contrastada con la naturaleza se convierte también en lo otro a ésta. Emergiendo efímeramente de ella, la razón es idéntica y no-idéntica a la naturaleza, dialéctica según su propio concepto. Sin embargo, cuanto más desenfrenadamente hace de sí en esa dialéctica el adversario absoluto de la naturaleza y se olvida en sí misma, tanto más regresa la razón, autoconservación embrutecida, a la naturaleza; únicamente como reflexión de ésta sería la razón sobrenaturaleza.²⁷⁹

Esta cita corrobora que la mimesis no posee la intención de situarse en el lugar de la razón: sino que busca la exploración racional de la naturaleza. Pues la dialéctica reivindica el uso de una razón que no sea propiamente instrumental. El impulso mimético no se presenta como mero complemento a la razón: antes bien, se coloca al servicio de la modificación de la estructura de la racionalidad como expresión de la solidaridad entre los cuerpos, la promesa de la comunicación y la resistencia de lo irreductible a las formas de la conciencia subjetiva.

La mimesis ofrece una imagen de la unidad no violenta de lo múltiple, de la complementariedad entre conciencia y naturaleza. La entrada de lo inexpresable en el ámbito de jurisdicción de la razón no supone una neutralización del poder crítico de ésta, sino que postula el inapelable control racional de lo emocional, que exige a todo contenido ético la prueba de su traducibilidad a significados compartidos.²⁸⁰ La mimesis nos permite

²⁷⁹ Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 266.

²⁸⁰ Marta Tafalla nos menciona que "Adorno no representa meramente una opción por una moral materialista, como si fuera posible escoger entre diversas clases de moral, como si "materialismo" no fuera más que un adjetivo con el que diferenciar un tipo de moral de otras. Su tesis que no hay verdadera moral sin materialismo, porque este significa

recordar el objeto siempre olvidado por las *primae philosophiae*: nos muestra la tiranía de la identidad absoluta.

La mimesis, despojada de sus excesos, se configura como un aliento de resistencia frente a la racionalidad instrumentalizada. La necesidad de mediación de sus contenidos vuelve a ser el eje dialéctico del análisis adorniano: evitar la fuerza identificadora del concepto como también la inmediatez del objeto.

Debemos tener en cuenta que Adorno se niega a solucionar la crisis de la razón con otro elemento que no sea ella misma: “aquel que no quiera incorporarse al trabajo de la razón debe mantenerse al margen de la filosofía.”²⁸¹ Pues sólo la dialéctica es la que posibilita que la razón se corrija así misma:

La dialéctica, según el sentido literal, lenguaje en cuanto *organon* del pensamiento, sería el intento de salvar críticamente el momento retórico: de aproximar la cosa y la expresión hasta la indiferencia mutua. Lo que históricamente apareció como mancha del pensamiento, su conexión con el lenguaje que nada puede romper totalmente, lo atribuye a la fuerza del pensamiento. [...] Contra el parecer vulgar, en la dialéctica, el momento retórico toma el partido del contenido. Al mediatizarlo con el formal, lógico, la dialéctica trata de dominar el dilema entre la opinión arbitraria y lo inescencialmente correcto.²⁸²

La crítica al orden discursivo viene así dirigida por el interés de evitar que la distancia entre experiencia y concepto pueda cerrarse de manera irrevocable a través del concepto mismo. En el respeto por esa distancia se conserva toda posibilidad de cambio teórico y de acuerdo práctico: ni el sentido ni los fines de la realidad pueden ser apresados de manera definitiva

respeto a la materia, denuncia de toda forma de violencia contra los cuerpos y contra la naturaleza en general, y detenta así desde sus mismos presupuestos un potencial ético del que del idealismo carece.” Cfr: *Theodor W. Adorno, una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003, p. 170

²⁸¹ Op. cit. *Terminología filosófica I*, p. 95.

²⁸² Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 62.

por el lenguaje filosófico. Lejos de promover un rescate de formas originarias, el ajuste de las operaciones de razonamiento y nominación propuesto por la teoría crítica busca impedir el ocultamiento de la crítica a las instituciones sociales bajo su repetitiva afirmación: se rechaza toda forma de retroceso sentimental hacia formas de vida perdidas, y la propuesta de radicalizar un proceso de racionalización interrumpido y una situación de diálogo truncada: “El crítico de la cultura no puede saber que la cosificación de la vida no se debe a un exceso de Ilustración, sino a una carencia de la misma, ni que las mutilaciones que la racionalidad particular actual le causan a la humanidad son estigmas de la irracionalidad total.”²⁸³

La mimesis también se incluye en el lenguaje conceptual. De este modo, Adorno quiere hacer valer las dimensiones expresiva y retórica por medio del pensamiento constelativo.²⁸⁴

Antonio Zamora nos menciona que se podría incluso decir que la constelación de conceptos es, en cierto sentido, una mimesis conceptual.²⁸⁵ En este contexto, Susan Buck-Morss añade “las palabras como conceptos jamás podrían ser suficientemente particulares. Sin embargo la filosofía no podría trabajar sin el momento conceptual. De allí que la representación filosófica de la verdad descansa en racimos de conceptos, en continuas combinaciones y arreglo de las palabras. [...] A estas estructuras de racimos [Adorno las llama] “constelaciones.”²⁸⁶

Las constelaciones, en vez de identificar un objeto aislado de modo abstracto, subsumiéndolo bajo una categoría, proponen un uso conceptual que no permite que las necesarias operaciones de generalización y abstracción sirvan de coartada para la elisión de

²⁸³ Op. cit. *Crítica de la cultura y sociedad I*, p.15.

²⁸⁴ Cfr: Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 62.

²⁸⁵ Cfr: Op. cit. *Pensar contra la barbarie*, p. 332.

²⁸⁶ Op. cit. *Origen de la dialéctica negativa*, p. 193.

la tensión interna de los conceptos. Así lo expone Adorno: “constelación no es un sistema: no se allana, no asimila todo ella, sino que uno proyecta luz sobre el otro, y las figuras que los momentos singulares forman juntos son unos signos precisos y determinados y un escrito legible”²⁸⁷.

Las constelaciones de conceptos abren un expediente cuyo contenido material (el objeto de conocimiento) puede complementar. A pesar de que el pensamiento constelativo no tiene prioridad ante el procedimiento deductivo ni por el inductivo, trata de ampliar el espacio de lo comunicable. Las constelaciones giran en torno a la cosa en repetidos intentos de aproximación que sacan a la luz matices de la experiencia del objeto. Podríamos decir que se sustituye un esquema mental “vertical” por otro “horizontal”. En vez de subsumir los objetos singulares por medio de un proceso de abstracción total, las constelaciones permiten hacer justicia a la singularidad de la cosa por medio de diferenciaciones cualitativas. Es importante aclarar que la crítica al concepto no trata de proponer a las constelaciones como algo distinto del discurso racional mismo, sino de radicalizar las exigencias de la teoría.

No es que los conceptos singulares de la constelación pierdan su carácter abstracto e identificador sino que en la constelación se complementan y niegan mutuamente: forman campos sin jerarquías. Todos los conceptos se encuentran igual de próximos e igual de lejanos del centro. En este sentido, el lenguaje no consiste simplemente en un sistema de signos con funciones cognitivas. Cuando operamos con el lenguaje no definimos previamente los conceptos que utilizamos, sino que son sus relaciones las que le confieren objetividad ordenándolos constelativamente en torno a la cosa. Así lo asegura Adorno: “El

²⁸⁷ Op. cit. *Tres estudios sobre Hegel*, p. 143.

momento unificador sobrevive sin negación de la negación, aunque también sin entregarse a la abstracción como principio supremo, debido a que de los conceptos no se avanza al concepto más general a un proceso escalonado, sino que se presenta en constelación. Ésta ilumina lo específico del objeto, que es indiferente o molesto para el procedimiento clasificatorio.”²⁸⁸

Adorno quiere salvar en la constelación de los conceptos la esperanza contenida en el nombre de dar con la cosa misma y no recubrirla con un velo categorial: pues en la constelación se vuelve legible lo existente en su configuración procesual e histórica, se convierte en escritura. Ésta es la manera de defender el sufrimiento contra la falsedad de lo construido. Para conseguirlo hay que combatir el vaciamiento del lenguaje que se produce allí donde se convierte en un instrumento funcional y en un sistema de signos. Sólo así es posible recuperar el contenido del objeto.

El ejercicio de la dialéctica crítica acusa a la modernidad justamente de haber desaprovechado la crisis radical del desencantamiento adoptando identidades improvisadas y regímenes morales heterónomos. La investigación de Adorno dirige sus interrogantes hacia el grado de realización de la pluralización de los modos de vida, que sólo pueden alcanzar su máxima realidad con el establecimiento de un régimen de decisión moral capaz de extender la crítica a los principios mismos de la acción y dar cuenta de la mutua implicación de razón y libertad. Así lo confirma Adorno: “Lo real únicamente puede ser tenido por racional en cuanto que sea transparente a la idea de libertad, esto es, a la autodeterminación real de la humanidad; y quien escamotee de Hegel esta herencia de la Ilustración, y proclame airadamente que su lógica propiamente no tienen nada que ver con

²⁸⁸ Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 156.

la construcción racional del mundo, lo falsea.”²⁸⁹ De este modo, la teoría crítica busca descubrir la base de dominación que subyace a la retórica de las ilimitadas posibilidades de elección y al discurso de la sociedad abierta. En el mismo movimiento, denuncia el carácter espurio de una libertad que, utilizando las dudas del presente para relajar sus lazos de unión con la razón, se ve privada de la colectividad, a una privacidad estéril y a la eterna repetición.

III.II. Hacia una libertad negativa: la praxis del sujeto en el capitalismo

Debemos recordar que la praxis del marxismo que hemos examinado intenta compensar la falta de análisis de la situación objetiva mediante la fetichización del momento subjetivo: pues la conciencia de clase se dedica a transformar la realidad sin ninguna mediación teórica. Para Adorno, el abandono de la teoría sólo provoca que toda revolución fracase. En este sentido, la crítica adorniana se dirige contra el predominio compulsivo de la praxis sobre la teoría; porque esta manera de proceder es la que principalmente atenta contra la autorreflexión. Lo cual provoca que devenga en barbarie: se transforma en un activismo opresor, carente de consciencia liberadora.

También debemos tener en cuenta que Adorno exaltó de modo singular el papel de la teoría como crítica de la impaciencia revolucionaria.²⁹⁰ “El pensar abierto remite más allá de sí mismo. Siendo un comportamiento, una figura de la praxis, es más afín con la praxis transformadora que un comportamiento que obedece a la praxis [...] El pensamiento tiene el momento de lo general”.²⁹¹ Como podemos observar, el objetivo de Adorno no consiste en

²⁸⁹ Theodor. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1974, p. 64.

²⁹⁰ En estos textos, Adorno se defendía de la acusación de quietismo que le adjudicaba el SDS (por sus siglas en alemán SozialistischerDeutscherStudentenbund:Alianza de los Estudiantes Socialistas Alemanes) indicando el peligroso desatino en que caían aquellos que oscurecían el rol de la teoría como momento de la praxis: actuar de este modo se provocaba la desarticulación del pensamiento como intransigencia ante la presión de la situación objetiva.

²⁹¹ Op. cit, *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 711.

proclamar una identidad en donde la praxis quede subsumida por la teoría. El pensamiento abierto del que nos habla tampoco es un postulado teórico que se encamine a la realización de un sujeto absoluto. Entonces, ¿qué tipo de teoría nos exige este filósofo? Adorno busca un pensamiento que corrija el camino errado que ha tomado la razón instrumental. Sin embargo, también nos pide no absolutizar el momento autónomo de la teoría, de lo contrario estaríamos cayendo nuevamente en el hechizo de la identidad.

La reivindicación de la razón consiste en reactivar dialécticamente la teoría en relación con la praxis. Pues las reflexiones de Adorno, acerca de un sujeto libre, están desprovistas de consideraciones del origen de clase o de la posición particular del sujeto dentro de las relaciones sociales de producción. Así lo expresa en la obra *Dialéctica negativa*:

A la experiencia filosófica lo último que le conviene es la arrogancia elitista. Debe darse cuenta hasta qué punto, según su posibilidad en lo existente, está contaminada de lo existente, en último término con la relación de clases. En ella las oportunidades que lo universal concede intermitentemente a los individuos se vuelven contra lo universal que sabotea la universalidad de tal experiencia.²⁹²

Como podemos observar, Adorno considera que el sujeto burgués o revolucionario son igual de susceptibles de caer en una falsa experiencia de libertad.²⁹³ el sujeto jamás dejará de ser dominado por parte del hechizo de la identidad absoluta si se mantiene en uno de los

²⁹² Op cit. *Dialéctica negativa*, p. 49.

²⁹³ Adorno no niega el papel de la clase en la socialización del sujeto. Pero esta cuestión de clase es periférico a la propuesta adorniana de la dialéctica negativa. Cabe resaltar que si el sujeto en tanto que particular y concreto está determinado por circunstancias sociohistóricas, entonces su singularidad (en oposición al principio de intercambio) lo hace único e irremplazable. Además el sujeto no permanecía idéntico a sí mismo a través del tiempo. La experiencia filosófica como un proceso dialéctico de praxis social no dejaba intacto al sujeto.

dos polos. Dicho de otra manera: “la alianza entre teoría de la libertad y praxis represiva aleja a la filosofía cada vez más de la comprensión genuina de la libertad.”²⁹⁴

Si bien Adorno menciona que una auténtica praxis debe estar mediada por la teoría, también hace notar que el principal motor de nuestras acciones debe provenir del dolor: en su vertiente práctica el sufrimiento es la llamada a la acción. Pues la experiencia del sufrimiento ajeno nos impulsa hacia su denuncia e interrupción.²⁹⁵ A partir de este impulso se origina una praxis que denuncia la complicidad de la razón moral: la que dicta leyes sin contemplar el objeto sufriente. Al respecto Adorno menciona que “[el impulso] reaccionará espontáneamente mientras reconozca lo malo sin conformarse con el conocimiento.”²⁹⁶

En efecto, la chispa que enciende la mecha de esta praxis es el cuerpo y no la razón.²⁹⁷ Con esto, Adorno nuevamente le está dando prioridad al objeto: de ahí que se hable de una moral materialista. Según Marta Tafalla, esta consiste en incluir en la moral todo aquello que las filosofías idealistas rechazaron: los impulsos, los deseos, los afectos, la enfermedad, el dolor, la muerte, entre otros aspectos. Esta moral se encuentra junto a los individuos que sufren. Y tiene por finalidad hallar formas que alivien el dolor. Por este motivo, el motor de

²⁹⁴ Op cit. *Dialéctica negativa*, p.202.

²⁹⁵ Lo que Adorno rechaza en la compasión no es la sensibilidad emocional que se expresa en ella. La crítica a la que se dirige subraya más bien la insuficiencia y la contingencia de este sentimiento individual. También crítica el hecho de que se pretenda elevarla a universalidad: de esta manera se perdería su verdadero carácter somático y permanecería abstracta, sin capacidad para vincularse a lo concreto particular.

²⁹⁶ Idem.

²⁹⁷ Al respecto, Pablo López nos menciona que “las consecuencias de esta opción no son, desde luego, menores, pues extienden sobre la Ilustración el estigma de todo el espiritualismo: pretendiendo superar como limitación temporal el carácter determinado de la libertad, se suspende su misma posibilidad. Obviando la potencia de desarrollo que la gestión cooperativa de la naturaleza ofrece, la libertad que puede prometer la modernidad es una libertad cerrada en su obsesión autodefensiva y dotada de un margen de maniobra extraordinariamente restringido. Toda libertad posible es reducida de hecho a la libertad actual, en un gesto que arrebata a la acción social su condición de racionalidad: el ejercicio de la libertad no sólo como cumplimiento de las posibilidades actuales de elección, sino como fuerza de determinación del marco de las decisiones futuras. Privada del derecho de conquista y habilitación de nuevos espacios, la autonomía del sujeto moderno deja la descubierto su carácter aparente; aun permitiendo una cierta maniobrabilidad personal en la configuración de los modelos de vida, impide la aplicación del poder de cambio sobre aquello que lo determina como sujeto: su trabajo, su tiempo, sus condiciones materiales de existencia” Cfr: Op. cit. *Espacios de negación*, p. 139.

la acción no es una voluntad racional, como creía Kant, sino el impulso que surge del cuerpo.²⁹⁸

La renovación materialista de la libertad formal e idealista pasa necesariamente por la transformación de un sujeto que se abre corporalmente ante el idealismo.²⁹⁹ La insistencia de Adorno en recuperar al sujeto estrictamente material corresponde a la constancia de que sólo de este ámbito puede brotar la libertad: pues “la soberanía del pensamiento, que en virtud de su libertad vuelve así como a sujeto, produce [...] el concepto de no-libertad”³⁰⁰ En esta medida se abre la puerta a la transformación de una moral a través de la renovación del régimen de explotación material del cuerpo: este filósofo ofrece un sustrato firme para evitar cualquier sustancialización de las formas espirituales de la libertad.³⁰¹ La maleabilidad del cuerpo es tanto condición de posibilidad del control sobre los modos de consciencia de sí como de la superación de la estructura de la subjetividad por la vía de la conjunción de cambios económicos y sociales.

La agitación espontánea frente al sufrimiento ajeno no tiene su origen en la razón autolegisladora,³⁰² sino en el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturados y humillados: “El impulso, el desnudo miedo físico y el sentimiento de solidaridad con los

²⁹⁸ Cfr: Theodor W. Adorno, *Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003, p.171.

²⁹⁹ Formal en el sentido de que se limita al aprovechamiento de unas condiciones ya dadas y ellas mismas no criticables, e idealista en tanto que se aplaza el momento de la praxis hasta haber generado especulativamente las bases del nuevo orden. Cfr: Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 226 y 227.

³⁰⁰ Ibid, p. 206.

³⁰¹ La adopción de una moral materialista le permite a Adorno demarcarse de determinadas hipótesis teóricas: del positivismo dogmático que condena como ilusión todo intento de llevar a la naturaleza más allá de su forma inconsciente; pero también la distancia del espiritualismo ilustrado, que mide su progreso en virtud de la distancia que consigue frente a la materia. Ambas concepciones tienen en común la siguiente premisa: la imposible continuidad entre materia no histórica y consciencia libre. En el primer caso se resuelve negando la libertad y en el segundo negando las limitaciones materiales del espíritu.

³⁰² La supremacía de la razón se dirige en exclusiva hacia la propia interioridad, obligada a dotarse de contenidos, y la reconstrucción del sentido ocupa el lugar de la determinación de la acción y la gestión del inevitable conflicto social. Al respecto, Adorno menciona que “los sujetos son libres, según el modelo kantiano, en la medida en que son conscientes de sí mismos, idénticos a sí; y en tal identidad, de nuevo no-libres en la medida en que se someten a la coacción de ésta y la perpetúan” Cfr:Ibid, p. 274.

cuerpos, como decía Brecht, torturables, que es inmanente a la conducta moral, lo negaría la aspiración a una racionalización sin contemplaciones. Lo más urgente se convertiría de nuevo en contemplativo, burla de la propia urgencia.”³⁰³

Sin embargo, Adorno se cuida de absolutizar lo corpóreo (objeto): de lo contrario se deshace lo insurrecto de la propuesta materialista. De este modo, la negativa de lo espiritual (sujeto) sólo provocará la cancelación de la conciencia que resulta necesaria. El planteamiento absoluto de la naturaleza representa sin excepción la determinación del destino: “La verdadera praxis, la suma de las acciones que satisfarían la idea de libertad, ha ciertamente menester de la plena conciencia teórica. El decisionismo, que elimina a la razón en la transición a la acción, entrega ésta al automatismo de la dominación: la libertad irreflexiva que éste se arroga se convierte en esclava de la total no-libertad.”³⁰⁴

De acuerdo con lo anterior, a pesar de que Adorno propone un tipo de praxis que nace del impulso, no debe interpretarse como una negación a la teoría. Así lo menciona Adorno: “el impulso, a la vez intramental y somático, empuja más allá de la esfera de la conciencia, a la cual sin embargo también pertenece.”³⁰⁵ Nuevamente este filósofo está pensando en la dialéctica de sujeto y objeto que evita toda hipostatización:

Habría que crear una conciencia de teoría y praxis que ni separa a ambos de tal modo que la teoría se volviera impotente y la praxis arbitraria, ni quebrara a la teoría mediante la primacía archiburguesa de la razón práctica que Kant y Fichte proclamaron. El pensamiento es una

³⁰³ Ibid., 263.

³⁰⁴ Ibid. pp. 214 y 215. Además, la supremacía de lo corpóreo suspende la consideración histórica del devenir y bloquea, por tanto, la construcción de un orden diferente que represente algo más que encubrimiento tranquilizador de lo verdaderamente real.

³⁰⁵ Ibid., 214.

actuación, la teoría es una figura de praxis; la ideología de la pureza del pensamiento nos engaña sobre esto.³⁰⁶

La teoría y la praxis son necesarias e indisoluble es su vínculo. Adorno exige del pensamiento que reflexione sobre su propia falta de libertad, pero también, que resista a la coacción de la aplicación práctica a través de la que se impone como la praxis instrumental dominante. Sólo así se puede empezar a hablar de una auténtica libertad. Al respecto nos menciona Rolf Wiggershaus que “en el mundo antagonista predominaba lo coercitivo de la identidad y lo destructivo de los impulsos; ambas, formas de la carencia de libertad. La verdadera libertad [para Adorno] significaría seguir los impulsos, y al mismo tiempo [...] estar reconciliado con los otros.”³⁰⁷ Seguir los impulsos y estar reconciliado con los otros es la figura de la dialéctica de objeto y sujeto, o bien, de praxis y teoría.

La teoría sin praxis como la praxis sin teoría están ancladas al fracaso de acuerdo a las condiciones de coacción a las que deben de hacer frente. De ahí la necesidad de incorporar la dimensión somática del sufrimiento al discurso moderno. Una vez que la barbarie forma parte del programa ilustrado, es difícil seguir defendiendo la erradicación del sufrimiento en el mundo a través de la pura racionalización del comportamiento humano: el fracaso persistente de la moral individual en su intento por erradicar el sufrimiento. La complicidad establecida por la sociedad administrada y la dispensación de exenciones morales ha propiciado una ceguera estructural frente al sometimiento del individuo a la propia lógica coercitiva y un alejamiento respecto del sufrimiento ajeno que en última instancia responde a la auto-conservación del sistema. Sin esta complicidad no sería posible dar una

³⁰⁶ Op. cit., *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 677

³⁰⁷ Op. cit., *La escuela de Francfort*, p. 754.

explicación a la barbarie que acompaña la modernidad y que es intrínseca a ella. Al respecto, Antonio Zamora nos menciona lo siguiente:

La posibilidad de una crítica moral de la coacción social que no entronice un principio moral tan coactivo y frío frente a la naturaleza interna del sujeto como la coacción social que critica, depende de que la moral acoja en sí la experiencia del sufrimiento que produce la dominación y que tiene un inextinguible sustrato somático. Pero, al mismo tiempo, el sufrimiento en última instancia somático sólo puede ser algo más que un puro hecho bruto [...]. El impulso somático ha de encontrar expresión, ser reconocido y nombrado para alcanzar relevancia moral.³⁰⁸

No se trata de convertir el sufrimiento en el fundamento sobre el que axiomatizar una moral reguladora. Ha de revalorizarse la capacidad por parte del impulso de generar la autorreflexión de la razón legisladora desde la praxis, así como no dejarse llevar por la acción irreflexiva. La moral deberá fundamentarse en una suspendida dialéctica entre la reflexión y el impulso somático que no cancele la tensión entre ambos. Esta es la manera de cómo la moral puede ser algo más que un medio de control en complicidad con la identidad absoluta de la razón instrumental.³⁰⁹

³⁰⁸ Op cit., *Pensar contra la barbarie*, p. 266.

³⁰⁹ Es iluminadora en este sentido la correspondencia que intercambiaron a lo largo de años el filósofo Günter Anders y el piloto de Hiroshima Claude R. Eatherly. “La tecnificación de la existencia [...] ha cambiado toda nuestra situación moral”, dice Anders, dándose la desconcertante posibilidad de ser “*inocentemente culpables*”. ¿Cómo puede un hombre hacerse moralmente cargo de la muerte de 200.000 personas? No es posible, simple y llanamente. Siendo así, se presentan dos casos extremos de comportamiento moral: el de un Eichmann que se defendía con “En verdad, yo no fui sino una pequeña pieza de la maquinaria, limitándome a cumplir las instrucciones y las órdenes del Reich. No soy ni un criminal ni un asesino en serie” o un Eatherly quien “intenta mantener viva la conciencia en la época en que el aparato prevalece sobre el individuo” al hacerse responsable de algo donde se limitó a dar la orden de “adelante”. La respuesta social a un tal dilema moral se traduce sintomáticamente en la condena a muerte de Eichmann y el internamiento psiquiátrico de Eatherly. Este caricaturesco desenlace es prueba de la disfunción en la administración de la moral individual en nuestras sociedades tardo-capitalistas. Cfr: G. Anders, *Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre el piloto de Hiroshima y Günther Anders*. Paidós, Barcelona, 2003. pp. 1, 57 y 182.

Sin embargo, a pesar de que se mantengan en constante mediación la teoría y la praxis, ¿cómo es posible llevar a cabo una libertad en medio de una sociedad injusta? Pues según Adorno “no cabe la vida justa en la vida falsa”.³¹⁰ En el mundo administrado reina una complicidad estructural que convierte en pura ilusión la pretensión de una vida individual moralmente lograda: pues el principio de intercambio provoca que todos, sin excepción alguna, se sometan a su dominio. Lo cual, a su vez, provoca una distancia respecto al ingente sufrimiento ajeno. De esta manera, si la praxis está referida a la estructura global de la sociedad, precisamente entonces, si pretende un cambio radical de esa estructura, resultan más evidentes las dificultades de una transformación de la misma. Esto nos podría llevar a un quietismo desesperado.

Adorno es consciente de los límites en su aplicación de esta teoría moral. Es más, dado el estado de dominación de la naturaleza, de la sociedad y del individuo que acompaña al sistema capitalista, la praxis autónoma desde la que se debe organizar una sociedad libre no puede darse. Es condición fundamental que las condiciones de intercambio, propiedad e identificación sean transformadas para que la praxis verdadera pueda darse lugar. De lo contrario, toda reacción al sistema desde su seno, con su lógica, no escapará de aquello de lo que huye.

Sin embargo, Adorno no adopta ninguna actitud rígida, sino que se esfuerza por desplegar hasta el final su dialéctica. Un análisis de la ausencia de posibilidades de transformación no significa una resignación. Así lo confirma Adorno en su clase 2 de mayo de 1968:

Sería una abstracción mala e idealista quitarle importancia o incluso acentuar negativamente la posibilidad de mejoras en el marco de la situación existente en aras de la estructura de la

³¹⁰ Op. cit. *Minima moralia*, p. 37.

totalidad. Se estaría utilizando un concepto de totalidad que ignora por completo los intereses de los seres humanos vivientes aquí y ahora, lo cual implica un tipo de confianza abstracta en el rumbo de la historia universal, que yo, al menos en esta forma, decididamente no puedo aceptar. Yo diría que cuanto más tenga la estructura social actual [...] el carácter de un bloque solidificado, de una "segunda naturaleza" increíblemente compacta, que mientras que eso sea así, tal vez las más modestas intervenciones en la realidad existente tienen una significación mucho más grande de lo que por sí mismas les corresponde, casi diría simbólica, mucho más grande de lo que en sí mismo implica.³¹¹

Como podemos observar, Adorno evita aceptar una total resignación. En ningún momento renuncia al contenido utópico que puede contener el universo normativo frente al poder de lo fácticamente imperante. Se trata de insertar el potencial crítico de ese contenido utópico en la teoría social y movilizarlo en la denuncia de la inhumanidad que caracteriza a la sociedad capitalista.

Adorno no decreta ninguna abstinencia ante la praxis. Lo que él exige es que seamos conscientes de la impotencia de todas las acciones reformistas ante la magnitud del sufrimiento en el mundo. En la dialéctica de teoría y praxis, Adorno exige pues del sujeto moral que sus acciones sean conscientes de sus límites y de su complicidad con el *statu quo*. De esta manera el individuo puede percibir su falta de libertad. Con esta postura, este filósofo, pretende decirnos que en realidad la libertad todavía está por ser alcanzada. Así lo afirma Schweppenhäuser: “La libertad teórica para conocer la propia falta de libertad y la *fuerza moral para conocer* la limitación de la *fuerza para la acción moral* crecen en

³¹¹ Op. cit. *Introducción a la sociología*, p. 45.

nosotros en la medida en que rompemos el velo ideológico que nos simula la autonomía como un dato libre de duda”.³¹²

Cuando Adorno menciona que no existe ninguna vida justa en medio de lo falso, a pesar del aparente pesimismo resignado, no defiende la indiferencia moral a la vista de un estado de oscurecimiento universal sin salida.³¹³ Esa frase lo que pretende es agudizar la conciencia de que una vida lograda depende de la eliminación de la injusticia en la sociedad y de que sin esa eliminación carece de base. En este sentido, que la realización de la libertad esté bloqueada en el mundo administrado hace que se revalore paradójicamente la significación del individuo. No en cuanto sujeto libre de contradicciones en medio de un mundo lleno de ellas, sino como adversario del dominio. El individuo que se opone a la universalidad falsa, mediante una actitud crítica, representa de modo utópico la idea de una autonomía y una individualidad, que, como sabemos, sólo pueden hacerse realidad en una universalidad verdadera como pluralidad realizada.

Así pues, la moral no pierde en Adorno el carácter de exigencia, pero sí se corrige la sobreestimación idealista de la pretensión moral. El comportamiento individual puede establecer modelos de vida justa sólo a condición de una conciencia crítica de su propia precariedad y problemática.³¹⁴ Pero en tanto resistencia amenazada contra la

³¹² Cfr: G. Schweppenhäuser, *nach Auschwitz*, en; Op. cit. *Pensar contra la barbarie.*, p. 269.

³¹³ El impulso contra la injusticia causante del sufrimiento no sólo se alimenta de la angustia física y del sentimiento de solidaridad con los maltratados, sino también del recuerdo del sufrimiento pasado. La atribución de un valor cognitivo al sufrimiento y su concepción del pensamiento como crítica del dominio sobre lo no-idéntico articulan su posicionamiento moral que exige adoptar la perspectiva de los oprimidos, de las víctimas de la historia. Es necesaria una construcción crítica de la historia que ponga el acento en el lado oscuro de la “historia oficial” que comprenda el proceso histórico bajo el signo de la persistente falta de libertad y se revele contra la lógica del progreso legítimo. El recuerdo de la barbarie es necesario y no debe ser apartado por ningún falso decreto moral, que no atiende sino al espíritu auto-conservador de la razón instrumentalizada.

³¹⁴ Para Adorno el arte representa el modelo ideal de la praxis. Puesto que la relación de las obras de arte con la realidad no es de tipo instrumental: en el arte se preserva la no identidad de lo no-idéntico de la naturaleza consigo misma. La lógica estética no es total o idealista, preserva lo particular de su sometimiento a lo unitario. Las obras de arte conservan el impulso somático en una praxis que se resiste a la dominación y consiguen responder a la necesidad

inhumanidad existente, contra la pérdida de autonomía del individuo, esos intentos significan también la última posibilidad de formar células humanas en medio de lo universal inhumano.³¹⁵ Si la necesidad de la eliminación del sufrimiento no fuera evidente, no sería posible ninguna moral en absoluto, pues ésta no es otra cosa que la resistencia contra el sufrimiento humano.

La oposición contra el sistema capitalista significa al mismo tiempo una caracterización del impulso moral como negativa a colaborar: pues “la libertad únicamente cabe comprenderla en la negación determinada, conforme a la figura concreta de la no-libertad.”³¹⁶ Esto significa resistencia frente a las formas dominantes de praxis, es decir, de la praxis determinada por el principio de producción e intercambio. En este sentido, la fundamentación de la moral adorniana se realiza desde la negación del mal, nunca desde la afirmación del bien. Escapar de la barbarie debe ser el objeto de la moral después de Auschwitz. Así lo afirma Adorno y Horkheimer: “el objeto de la teoría no es lo bueno, sino lo malo. [...] Su elemento es la libertad; su tema, la opresión. [...] Sólo hay una expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia”³¹⁷

Adorno coloca en el centro de su análisis de la realidad social y del proceso civilizatorio el nexo existente entre la injusticia que preside las relaciones de dominio y el sufrimiento de los individuos que participan en ellas. Las diferentes formas de opresión social son la causa del sufrimiento socialmente condicionado. La realización de la justicia no puede suponer más que la eliminación de la coacción y de la violencia que lo originan. Dicha dominación

objetiva de un cambio de conciencia que podría terminar en un cambio de realidad. El arte es el “lugarteniente” de una praxis auténtica y de una contraimagen de la sociedad.

³¹⁵ Cfr: Op. cit. *Minima moralia*, p. 28.

³¹⁶ Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 226.

³¹⁷ Op. cit., *Dialéctica de la Ilustración*, p. 247.

sería hoy viable si nos atenemos al desarrollo óptimo de las capacidades técnicas y organizativas presentes en la sociedad: “cuando la producción se oriente en el acto, sin condiciones ni límites, a la satisfacción de las necesidades, también y precisamente de las producidas por el capitalismo, se transformarán con ello de forma decisiva las necesidades mismas.”³¹⁸. Sin embargo, que llegue a realizarse depende de una organización de la sociedad que tenga su “telos en la negación del sufrimiento físico aún del último de sus miembros y de las formas interiores de reflexión de ese sufrimiento. Tal es el interés de todos, únicamente realizable poco a poco mediante una solidaridad transparente así misma y a todo viviente”³¹⁹

Una condición fundamental para organizar una sociedad libre y posibilitar una forma de praxis autónoma es, para Adorno, la superación del sistema económico capitalista y las coacciones que le acompañan derivadas de la apropiación injusta de plusvalía.³²⁰ Un intercambio justo no sólo eliminaría la desigualdad y la explotación, también permitiría eliminar una dominación injusta de la naturaleza y un desarrollo desabocado de las fuerzas productivas que amenaza con malograr la producción de la vida del planeta.

Adorno está consciente de que la praxis que necesitamos se encuentra obstruida. Sin embargo, esto concede un alivio: “Lo desesperado de una situación en que la praxis que haría falta está deformada, proporciona paradójicamente al pensamiento un respiro que sería un crimen práctico no aprovechar. Al pensamiento le favorece hoy día irónicamente que no se pueda absolutizar su propio concepto; y es que, como conducta, sigue siendo un

³¹⁸ Op cit., *Escritos sociológicos I*, p. 367.

³¹⁹ Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 194.

³²⁰ Cfr: Op. Cit, *Dialéctica negativa*, p. 193.

pedazo de praxis, por oculta que ésta sea a sí misma.”³²¹ Según esta cita, “el pedazo de praxis” que se encuentra en el pensamiento crítico es suficiente para seguir adelante con el proyecto ilustrado. Pues este modo de proceder le permite al pensamiento abierto observar las fisuras en medio de la rigidez social. La recuperación del momento autónomo de la teoría, más que representar a un intelectual pasivo, asume un papel político fundamental:³²² la experiencia filosófica (la autorreflexión) tiene por objetivo primordial poner en tela de juicio las promesas políticas incumplidas de la modernidad ilustrada. Únicamente como respiro, es la teoría lugarteniente de la libertad en medio de la falta de ella. Pero la reflexión teórica no debe fetichizarse a sí misma autosatisfactoriamente. Tan sólo tiene sentido como crítica de la praxis falsa y como desvelamiento de aquella figura más elevada de praxis posible que hoy está obstruida. Por mor de la praxis no podemos renunciar a la teoría, pues una praxis sin teoría ha de fracasar necesariamente.³²³ Sólo de esta manera “la libertad de la filosofía [consiste en] la capacidad para contribuir a dar voz a su falta de libertad.”³²⁴

³²¹ Op. cit, *Dialéctica negativa*, p. 228.

³²² Adorno entiende por política aquellas acciones humanas que pueden crear las condiciones materiales para que los sujetos fuesen libres y felices auténticamente.

³²³ Cfr: Op. cit. p. 677.

³²⁴ Op. cit. *Dialéctica negativa*, p. 28.

Conclusión

A lo largo de esta investigación mostramos cómo el dominio que ejerce el capitalismo sobre el sujeto se desprende del principio de identidad: explicamos de qué manera se configuró la coacción que se implanta sobre el individuo. Para ello, Adorno menciona que “la consciencia de la aparentialidad de la totalidad conceptual no tiene otra salida que romper la apariencia de identidad total inmanente, [porque ésta] se construye conforme a la lógica, cuyo núcleo constituye el principio de tercio excluso”.³²⁵ Como podemos observar, el dominio existente en nuestra sociedad capitalista resulta comprensible solamente si somos conscientes del formalismo exacerbado que realiza la razón respecto de la realidad.

Adorno critica que la razón pretenda agotar a la realidad en categorías lógicas. Para ser más precisos, su denuncia se dirige contra el establecimiento de la hegemonía de lo conceptual que realiza el sujeto en el momento en que pretende conocer al objeto. Este procedimiento finalmente cae en la arbitrariedad cuando procura conocer al mundo: pues su visión se cifra en un formalismo. Y el primado del sujeto absoluto significa aceptar a la realidad de manera inmediata y afirmativa. Esto provoca que la razón pierda su característica crítica: que olvide pensar contra su carácter dominador. Así lo constata Adorno: “la imposición de [la] autarquía [de la razón] condena al pensamiento al vacío; al final éste se convierte, subjetivamente, en estupidez y primitivismo. La regresión de la conciencia es producto de la falta de autorreflexión”³²⁶. Esta falta podemos verificarla en la fetichización del pensamiento: presentar conceptualmente el objeto como la única e inagotable fuente del saber. Por consiguiente, cuando el sujeto acepta esto como la única verdad, de manera

³²⁵Op cit, *Dialéctica negativa*, p. 17.

³²⁶Ibid. p. 145.

inmediata, es decir, sin ningún cuestionamiento, se pierde el sentido crítico y se entrega, como dice Adorno, al primitivismo del capitalismo.

Para Adorno el capitalismo domina a los individuos de igual manera que el pensamiento identificador somete a los objetos a su poder. Pues la razón queda reducida a su función instrumental y utilitaria.³²⁷ De acuerdo con esto, “la razón se convierte en una empresa técnica en la que demuestra su utilidad social una y otra vez al devenir un instrumento de productividad y estabilidad social”.³²⁸

La identidad absoluta domina al sujeto en el capitalismo mediante dos formas yuxtapuestas: a partir del principio de canje (intercambio) y la industria cultural.³²⁹ El principio de intercambio integra al sujeto al sistema capitalista cuando se da la subordinación completa del valor de uso por el valor de cambio: de esta manera el individuo se incorpora como una mercancía más.³³⁰ Por otra parte, la industria de la cultura se encarga de reforzar la integración del sujeto a la lógica del capitalismo por medio del conformismo.³³¹ Tanto el valor de intercambio como la industria cultural son dos factores que, de manera análoga a la identidad absoluta del concepto, provocan el hechizo (dominio) casi completo del sujeto.³³²

La crítica nodal de Adorno consiste en que el carácter absoluto identificador del intercambio y su reforzamiento a través de la industria cultural, traerá como consecuencia un sujeto pasivo que pasará por alto la reflexión de los antagonismos sociales imperantes.

³²⁷Cfr: idem.

³²⁸Cfr: George Friedman, *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986, p. 122-123.

³²⁹Antonio Zamora menciona que la crítica que realiza Adorno a la identidad como forma de dominio se relaciona con tres aspectos fundamentales que se encuentran en íntima relación: la social, la del sujeto y de la naturaleza. Cf: El hechizo de la identidad y la fuerza del recuerdo, en José Antonio Zamora, *Th. W. Adorno, Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, p. 187 y 188. Es importante resaltar que en esta tesis sólo nos enfocaremos al dominio del sujeto en el sistema capitalista.

³³⁰Cfr: Op cit. *Dialéctica negativa*, p, 143.

³³¹Cfr: Resumen sobre la industria cultural, en Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad I, Obra completa*, 10, Madrid, Akal, 2008, p, 301.

³³²Cfr: Opcit, *Escritos sociológicos I*, p. 337.

Pues la producción y el consumo harán de la sociedad capitalista casi una totalidad cerrada.³³³ Ante este aparente fatalismo, sin embargo, la filosofía adorniana busca la posibilidad de revertir a la razón instrumental. En otras palabras, este filósofo busca la manera adecuada de seguir adelante con el proyecto ilustrado de la libertad.

Adorno nos menciona que su crítica a la identidad se encamina a retomar el objeto.³³⁴ No obstante, esta recuperación no tendrá el afán de conducirnos a una armonía preestablecida; ya que cualquier intento de lograr una unión recaería nuevamente en el principio de una identidad absoluta. Por este motivo Adorno se negó a sucumbir ante cualquier nostalgia por una época de plenitud y armonía.³³⁵ Así lo confirma en su texto *Sobre sujeto-objeto*: “La imagen de un estado original, (temporal o extra-temporal), de identidad feliz entre sujeto y objeto es romántica; en el pasado fue una proyección de un anhelo, hoy ya sólo es una mentira.”³³⁶

Por otra parte, en el texto *Actualidad de la filosofía*, Adorno nos deja en claro que la recuperación del objeto tampoco radicará en la subordinación del sujeto. Pues de lo contrario, tendríamos como consecuencia un materialismo superficial:

La crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad. La *ratio autonoma*, tal fue la tesis de todo sistema idealista, debía ser capaz de desplegar a partir de sí misma el concepto de la realidad y toda realidad. Tal tesis se ha disuelto a sí misma. [...] La posición antagónica [...] ha mantenido el contacto con la realidad de la que trata, claro, pero

³³³ Lo que Adorno intenta articular en el concepto de totalidad es la impenetrabilidad empírica de la dependencia del individuo respecto a la relación de intercambio y dominación. Adorno no entiende a la totalidad social desde un aspecto ontológico, sino como un concepto de mediación. Cfr: El hechizo de la identidad y la fuerza crítica del recuerdo, en, *Op cit, Th. W. Adorno, Pensar contra la barbarie*, p. 206-207.

³³⁴ Cfr: *Op cit, Dialéctica negativa*, p. 174.

³³⁵ Ya se tratara de la visión del joven Lukács de una totalidad épica en la Grecia homérica, de la noción de Heidegger de un Ser realizado o incluso de la fe de Benjamin en una unicidad adámica del nombre y la cosa anterior a la caída, Adorno se mantuvo profundamente escéptico frente a cualquier restauración de la unidad prerreflexiva. Cfr: *Op cit, Martin Jay, Adorno*, p. 56.

³³⁶ *Sujeto objeto*, en Th. W. Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad II*, obra completa 10/2, Madrid, Akal, 2009, p. 660.

ha perdido a cambio todo derecho a dar sentido a una empiria acuciante, y se ha resignado a un concepto naturalista de lo viviente, ciego y aún sin esclarecer, al que trata en vano de elevar a una aparente y nada clara trascendencia del plus-de-vida.³³⁷

Para Adorno “el pensamiento crítico no quiere procurar al objeto el trono vacío del sujeto, en el que el objeto no sería nada más que un ídolo, sino eliminar la jerarquía.”³³⁸ Si la jerarquía no se eliminara estaríamos aceptando la cancelación del sujeto al concebir los fenómenos naturales como dados inmediatamente a la experiencia. Así pues, podemos observar que la denuncia adorniana también se dirige contra la identidad absoluta que se manifiesta en la subordinación de lo objetivo sobre lo subjetivo.³³⁹

Entonces, ¿en qué sentido Adorno recupera al objeto? Como acabamos de mencionar, la consideración del objeto tendrá sus reservas: ni la armonía, ni la unilateralidad absoluta del sujeto o del objeto serán capaces de cancelar el dominio de la razón. La filosofía adorniana evita caer en todo lo anterior al explicar la consideración del objeto a partir de una *dialéctica negativa*.³⁴⁰

Es evidente la gran influencia que Adorno tuvo de Hegel. Sin embargo, la *dialéctica negativa* evita llegar a la identidad absoluta: mientras que, en la dialéctica hegeliana, el concepto, movido por la negatividad, desemboca en una identidad absoluta de sujeto y objeto, en la dialéctica adorniana *se* pretende que éstos se encuentren constantemente mediados.

³³⁷ Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, paidós, 1991, p.p. 22. El subrayado es del autor.

³³⁸ Cfr: Op cit., *Dialéctica negativa*, p. 172.

³³⁹ Adorno sentía que el existencialismo, la fenomenología, y la *Lebensphilosophie* no representaban una solución contra la identidad absoluta del sujeto, porque se detenían en el objeto dado inmediatamente. En este sentido, estas filosofías ahora ponían como identidad absoluta al objeto.

³⁴⁰ Adorno se dirige a la *dialéctica negativa* de esta manera: “el pensamiento no tiene necesidad de contentarse con su propia legalidad; es capaz de pensar contra sí mismo sin renunciar así, si una definición de dialéctica fuera posible, cabría proponer una como ésta”. Cfr: Op cit., *Dialéctica negativa*, p. 138.

La mediación se logra cuando el sujeto reconoce al objeto. ¿Qué significa esta consideración? Debemos recordar que la recuperación del objeto no reduce al sujeto a mera receptividad. Para Adorno no es posible lograr una mediación activa sin el sujeto: sin su actividad teórica el objeto se disolvería en lo innombrable. Ya en el prólogo de la *Dialéctica negativa* podemos encontrar que el hechizo, es decir, la identidad absoluta del concepto, se desvanece utilizando los mismos conceptos lógicos.³⁴¹ Adorno está convencido de que la filosofía ayuda, como un antídoto, a desvanecer el hechizo del concepto.³⁴² Por lo tanto, la filosofía adorniana pretende usar la misma razón para corregir el camino de dominio que su formalismo ha establecido.³⁴³ Esta propuesta ya la había formulado junto con Horkheimer en el libro *Dialéctica de la ilustración*:

No albergamos la menor duda –y esta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que sus formas históricas concretas y las instituciones sociales, en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier.³⁴⁴

En este texto Adorno y Horkheimer nos recuerdan que si bien la dominación radica en la propia razón, que genera la identidad absoluta, también, a partir de la propia razón, se pueden encontrar los elementos necesarios para abatir su carácter dominador: la crítica adorniana contra la hegemonía conceptual se realiza a partir de la misma razón. La única diferencia es que Adorno no sucumbe a la totalización de una razón subjetiva ni objetiva.

³⁴¹Cfr: Ibid, p. 10

³⁴²Cfr: Op cit, *Dialéctica negativa*, p. 24.

³⁴³ Cfr: Rofl Wiggershaus, *La escuela de Frankfort*, México, UAM-FCE, 2010, p. 749.

³⁴⁴Op cit, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 53.

De esta manera el análisis de la identidad de la razón trata más de abrir una necesidad teórica que de construir una noción definitiva de racionalidad.

Así pues, la propuesta que nos ofrece la filosofía adorniana da cuenta tanto de la mediación subjetiva que produce el concepto como de la mediación objetiva que lo legitima como tal. Por este motivo, Adorno nos menciona que tendremos que superar el concepto sin prescindir del concepto, es decir, se volverá al concepto evitando caer en absolutizaciones y en falsas adecuaciones.³⁴⁵ Adorno crítica la identidad absoluta, y no como tal a la identidad, sin la cual no podríamos pensar.

La propuesta teórica adorniana también nos permite comprender la posibilidad de una praxis crítica que haga frente al dominio capitalista. Para precisar esto, debemos tener en cuenta que Adorno critica la interpretación superficial que el marxismo ortodoxo ha realizado de la tesis número 11 sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”.³⁴⁶ La literalidad consiste en que la tradición marxista, al “transformar” el mundo, se ha olvidado de “interpretarlo”. En otras palabras, la teoría se “diluye” en la unilateralidad de la praxis revolucionaria. De este modo, el filósofo frankfortiano denuncia la praxis que se convierte en una identidad absoluta.

Cuando Adorno nos habla del “hechizo de la unidad” se refiere a la dominación que subyace bajo el principio de la identidad absoluta. Y este principio también se presenta en el marxismo ortodoxo: aquí denuncia el concepto de “conciencia de clase” como un nuevo sistema afirmativo que no logra superar al capitalismo. Al respecto, Adorno dice: “La

³⁴⁵“Sólo los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto”. En, Op. cit, *Dialéctica negativa*, p. 58

³⁴⁶C. Marx y F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México, Grijalbo, 1970, p. 12. El subrayado pertenece al autor.

forma de sistema adecuada al mundo es la que [...] se sustrae a la hegemonía del pensamiento; pero la unidad [...] es, al mismo tiempo, la proyección sesgada de una situación pacificada, ya no antagonista, sobre las coordenadas de un pensamiento dominador, opresivo.”³⁴⁷ ¿Cómo es que la conciencia de clase no logra efectivamente superar al capitalismo? De acuerdo con la cita, el concepto de conciencia de clase revolucionaria cae en una “situación pacificada” en el momento en que se postula la unidad de teoría y praxis. Esta unidad termina por convertirse en una dialéctica cerrada: se sustrae a un nuevo sistema afirmativo. En este sentido, el esfuerzo por liberarse del antagonismo capitalista se pierde al caer en una nueva forma sistemática.

Para Adorno el estallido de un pensamiento que persigue desesperadamente una “aplicación práctica” tiene como correlato el abandono de aquello que reclama urgentemente: su “interpretación”.³⁴⁸ La praxis revolucionaria intenta compensar la falta de análisis de la situación objetiva con la fetichización del momento subjetivo, en otras palabras, la conciencia de clase transforma la realidad sin ninguna mediación teórica, y para este filósofo el abandono de la teoría provoca que toda revolución fracase. La praxis que emplea el materialismo se convierte en barbarie porque se ejerce de manera inmediata: se transforma en un activismo opresor carente de consciencia liberadora.

La crítica adorniana se dirige contra el predominio compulsivo de la praxis sobre la teoría: denuncia toda praxis que se postule como absoluta porque esta manera de proceder es la que principalmente atenta contra la autorreflexión. En esta denuncia, que Adorno dirige contra la tradición marxista, constantemente nos menciona que se ha dejado de lado a la

³⁴⁷ Ibid, p. 34.

³⁴⁸ Cfr: Ricardo Forster, *W. Benjamin, Th. W. Adorno, el ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1991, p. 204.

teoría. Esta situación de intolerancia nos pide, bajo un verdadero afán revolucionario, recuperar la teoría pero ¿en qué sentido nos pide que la recuperemos? En sus escritos *Modelos críticos 3*, Adorno exaltó de modo singular el papel de la teoría como crítica de la impaciencia revolucionaria.³⁴⁹: “El pensar abierto remite más allá de sí mismo. Siendo un comportamiento, una figura de la praxis, es más afín con la praxis transformadora que un comportamiento que obedece a la praxis [...] El pensamiento tiene el momento de lo general”.³⁵⁰ Como podemos observar, el objetivo de Adorno no consiste en proclamar una identidad en donde la teoría quede subsumida por la praxis. El pensamiento abierto del que nos habla tampoco es un postulado teórico que se encamine a la realización de un sujeto absoluto. Estas opciones nos arrojarían a un activismo estéril. Sin embargo, el pensamiento que va más allá de sí mismo, trata, según el filósofo francfortiano, de redireccionar el camino errado que ha tomado la razón. Esta reivindicación consiste en reactivar dialécticamente la teoría en relación con la praxis.

La reivindicación de la razón consiste en reactivar dialécticamente la teoría en relación con la praxis. Pues las reflexiones de Adorno, acerca de un sujeto libre, están desprovistas de consideraciones del origen de clase o de la posición particular del sujeto dentro de las relaciones sociales de producción. Así lo expresa en la obra *Dialéctica negativa*:

A la experiencia filosófica lo último que le conviene es la arrogancia elitista. Debe darse cuenta hasta qué punto, según su posibilidad en lo existente, está contaminada de lo existente, en último término con la relación de clases. En ella las oportunidades que lo universal

³⁴⁹ En estos textos, Adorno se defendía de la acusación de quietismo que le adjudicaba el SDS (por sus siglas en alemán Sozialistischer Deutscher Studentenbund: Alianza de los Estudiantes Socialistas Alemanes) indicando el peligroso desatino en que caían aquellos que oscurecían el rol de la teoría como momento de la praxis: actuar de este modo se provocaba la desarticulación del pensamiento como intransigencia ante la presión de la situación objetiva.

³⁵⁰ Op. cit, *Crítica de la cultura y sociedad II*, p. 711.

concede intermitentemente a los individuos se vuelven contra lo universal que sabotea la universalidad de tal experiencia.³⁵¹

Como podemos observar, Adorno considera que el sujeto burgués o revolucionario son igual de susceptibles de caer en una falsa experiencia de libertad.³⁵² el sujeto jamás dejará de ser dominado por parte del hechizo de la identidad absoluta si se mantiene en uno de los dos polos. Dicho de otra manera: “la alianza entre teoría de la libertad y praxis represiva aleja a la filosofía cada vez más de la comprensión genuina de la libertad.”³⁵³

Si bien Adorno menciona que una auténtica praxis debe estar mediada por la teoría, también hace notar que el principal motor de nuestras acciones debe provenir del dolor: en su vertiente práctica el sufrimiento es la llamada a la acción. Pues la experiencia del sufrimiento ajeno nos impulsa hacia su denuncia e interrupción.³⁵⁴ A partir de este impulso se origina una praxis que denuncia la complicidad de la razón moral: la que dicta leyes sin contemplar el objeto sufriente. Al respecto Adorno menciona que “[el impulso] reaccionará espontáneamente mientras reconozca lo malo sin conformarse con el conocimiento.”³⁵⁵

Es importante precisar que Adorno no está proponiendo que tengamos que sufrir para adquirir conocimiento del dominio al que somos expuestos, sino que para ser conscientes de nuestra realidad hay que tener en cuenta el dolor que padecen muchos de los seres humanos. Es decir, no está reivindicando el padecimiento como un camino de aprendizaje,

³⁵¹ Op cit., *Dialéctica negativa*, p., 49.

³⁵² Adorno no niega el papel de la clase en la socialización del sujeto. Pero esta cuestión de clase es periférico a la propuesta adorniana de la dialéctica negativa. Cabe resaltar que si el sujeto en tanto que particular y concreto está determinado por circunstancias sociohistóricas, entonces su singularidad (en oposición al principio de intercambio) lo hace único e irremplazable. Además el sujeto no permanecía idéntico a sí mismo a través del tiempo. La experiencia filosófica como un proceso dialéctico de praxis social no dejaba intacto al sujeto.

³⁵³ Op cit., *Dialéctica negativa*, p.,202.

³⁵⁴ Lo que Adorno rechaza en la compasión no es la sensibilidad emocional que se expresa en ella. La crítica a la que se dirige subraya más bien la insuficiencia y la contingencia de este sentimiento individual. También crítica el hecho de que se pretenda elevarla a universalidad: de esta manera se perdería su verdadero carácter somático y permanecería abstracta, sin capacidad para vincularse a lo concreto particular.

³⁵⁵ Idem.

sino que está reclamando que la filosofía escuche a quienes sufren: pues “la necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad”.³⁵⁶ Sólo atender al dolor le permite comprender la situación del individuo en una sociedad que lo somete y reprime.

En efecto, la chispa que enciende la mecha de esta praxis es el cuerpo y no la razón.³⁵⁷ Con esto, Adorno nuevamente le está dando prioridad al objeto: de ahí que se hable de una moral materialista. Ésta consiste en incluir en la moral todo aquello que las filosofías idealistas rechazaron: los impulsos, los deseos, los afectos, la enfermedad, el dolor, la muerte, etc. Esta moral se encuentra junto a los individuos que sufren. Por este motivo, el motor de la acción no es una voluntad racional, como creía Kant, sino el impulso que surge del cuerpo.³⁵⁸

La renovación materialista de la libertad formal e idealista pasa necesariamente por la transformación de un sujeto que se abre corporalmente ante el idealismo.³⁵⁹ La insistencia de Adorno en recuperar al sujeto estrictamente material corresponde a la constancia de que sólo de este ámbito puede brotar la libertad: pues “la soberanía del pensamiento, que en virtud de su libertad vuelve así como a sujeto, produce [...] el concepto de no-libertad”³⁶⁰

³⁵⁶ Ibid., p., 18.

³⁵⁷ Al respecto, Pablo López nos menciona que “las consecuencias de esta opción no son, desde luego, menores, pues extienden sobre la Ilustración el estigma de todo el espiritualismo: pretendiendo superar como limitación temporal el carácter determinado de la libertad, se suspende su misma posibilidad. Obviando la potencia de desarrollo que la gestión cooperativa de la naturaleza ofrece, la libertad que puede prometer la modernidad es una libertad cerrada en su obsesión autodefensiva y dotada de un margen de maniobra extraordinariamente restringido. Toda libertad posible es reducida de hecho a la libertad actual, en un gesto que arrebató a la acción social su condición de racionalidad: el ejercicio de la libertad no sólo como cumplimiento de las posibilidades actuales de elección, sino como fuerza de determinación del marco de las decisiones futuras. Privada del derecho de conquista y habilitación de nuevos espacios, la autonomía del sujeto moderno deja la descubierto su carácter aparente; aun permitiendo una cierta maniobrabilidad personal en la configuración de los modelos de vida, impide la aplicación del poder de cambio sobre aquello que lo determina como sujeto: su trabajo, su tiempo, sus condiciones materiales de existencia” Cfr: op cit, *Espacios de negación*, p., 139.

³⁵⁸ Cfr: Marta Tefalla, *Theodor W. Adorno, Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003, p.,171.

³⁵⁹ Formal en el sentido de que se limita al aprovechamiento de unas condiciones ya dadas y ellas mismas no criticables, e idealista en tanto que se aplaza el momento de la praxis hasta haber generado especulativamente las bases del nuevo orden. Cfr: Op cit, *Dialéctica negativa*, p. 226 y 227.

³⁶⁰ Ibid, p. 206.

En esta medida se abre la puerta a la transformación de una moral a través de la renovación del régimen de explotación material del cuerpo: este filósofo ofrece un sustrato firme para evitar cualquier sustancialización de las formas espirituales de la libertad.³⁶¹ La maleabilidad del cuerpo es tanto condición de posibilidad del control sobre los modos de consciencia de sí como de la superación de la estructura de la subjetividad por la vía de la conjunción de cambios económicos y sociales.

La agitación espontánea frente al sufrimiento ajeno no tiene su origen en la razón autolegisladora,³⁶² sino en el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturados y humillados: “El impulso, el desnudo miedo físico y el sentimiento de solidaridad con los cuerpos, como decía Brecht, torturables, que es inmanente a la conducta moral, lo negaría la aspiración a una racionalización sin contemplaciones. Lo más urgente se convertiría de nuevo en contemplativo, burla de la propia urgencia.”³⁶³

De acuerdo con lo anterior, a pesar de que Adorno propone un tipo de praxis que nace del impulso, no debe interpretarse como una negación a la teoría. Así lo menciona Adorno: “el impulso, a la vez intramental y somático, empuja más allá de la esfera de la consciencia, a la cual sin embargo también pertenece.”³⁶⁴ Nuevamente este filósofo está pensando en la dialéctica de sujeto y objeto que evita toda hipostatización:

³⁶¹ La adopción de una moral materialista le permite a Adorno demarcarse de determinadas hipóstasis teóricas: del positivismo dogmático que condena como ilusión todo intento de llevar a la naturaleza más allá de su forma inconsciente; pero también la distancia del espiritualismo ilustrado, que mide su progreso en virtud de la distancia que consigue frente a la materia. Ambas concepciones tienen en común la siguiente premisa: la imposible continuidad entre materia no histórica y consciencia libre. En el primer caso se resuelve negando la libertad y en el segundo negando las limitaciones materiales del espíritu.

³⁶² La supremacía de la razón se dirige en exclusiva hacia la propia interioridad, obligada a dotarse de contenidos, y la reconstrucción del sentido ocupa el lugar de la determinación de la acción y la gestión del inevitable conflicto social. Al respecto, Adorno menciona que “los sujetos son libres, según el modelo kantiano, en la medida en que son conscientes de sí mismos, idénticos a sí; y en tal identidad, de nuevo no-libres en la medida en que se someten a la coacción de ésta y la perpetúan” Cfr :ibid, p., 274.

³⁶³ Ibid., 263.

³⁶⁴ Ibid., 214.

Habría que crear una conciencia de teoría y praxis que ni separa a ambos de tal modo que la teoría se volviera impotente y la praxis arbitraria, ni quebrara a la teoría mediante la primacía archiburguesa de la razón práctica que Kant y Fichte proclamaron. El pensamiento es una actuación, la teoría es una figura de praxis; la ideología de la pureza del pensamiento nos engaña sobre esto.³⁶⁵

La teoría y la praxis son necesarias e indisoluble es su vínculo. Adorno exige del pensamiento que reflexione sobre su propia falta de libertad, pero también, que resista a la coacción de la aplicación práctica a través de la que se impone como la praxis instrumental dominante. Sólo así se puede empezar a hablar de una auténtica libertad. Al respecto nos menciona Rolf Wiggershaus que “en el mundo antagonista predominaba lo coercitivo de la identidad y lo destructivo de los impulsos; ambas, formas de la carencia de libertad. La verdadera libertad [para Adorno] significaría seguir los impulsos, y al mismo tiempo [...] estar reconciliado con los otros.”³⁶⁶ Seguir los impulsos y estar reconciliado con los otros es la figura de la dialéctica de objeto y sujeto, o bien, de praxis y teoría.

La teoría sin praxis como la praxis sin teoría están ancladas al fracaso de acuerdo a las condiciones de coacción a las que deben de hacer frente. De ahí la necesidad de incorporar la dimensión somática del sufrimiento al discurso moderno. Una vez que la barbarie forma parte del programa ilustrado, es difícil seguir defendiendo la erradicación del sufrimiento en el mundo a través de la pura racionalización del comportamiento humano: el fracaso persistente de la moral individual en su intento por erradicar el sufrimiento. La complicidad establecida por la sociedad administrada y la dispensación de exenciones morales ha propiciado una ceguera estructural frente al sometimiento del individuo a la propia lógica

³⁶⁵ Op cit., *Crítica de la cultura y sociedad II*, p., 677

³⁶⁶ Op cit., *La escuela de Francfort*, p., 754.

coercitiva y un alejamiento respecto del sufrimiento ajeno que en última instancia responde a la auto-conservación del sistema. Sin esta complicidad no sería posible dar una explicación a la barbarie que acompaña la modernidad y que es intrínseca a ella. Al respecto, Antonio Zamora nos menciona lo siguiente:

La posibilidad de una crítica moral de la coacción social que no entronice un principio moral tan coactivo y frío frente a la naturaleza interna del sujeto como la coacción social que critica, depende de que la moral acoja en sí la experiencia del sufrimiento que produce la dominación y que tiene un inextinguible sustrato somático. Pero, al mismo tiempo, el sufrimiento en última instancia somático sólo puede ser algo más que un puro hecho bruto [...]. El impulso somático ha de encontrar expresión, ser reconocido y nombrado para alcanzar relevancia moral.³⁶⁷

No se trata de convertir el sufrimiento en el fundamento sobre el que axiomatizar una moral reguladora. Ha de revalorizarse la capacidad por parte del impulso de generar la autorreflexión de la razón legisladora desde la praxis, así como no dejarse llevar por la acción irreflexiva. La moral deberá fundamentarse en una suspendida dialéctica entre la reflexión y el impulso somático que no cancele la tensión entre ambos. Esta es la manera de cómo la moral puede ser algo más que un medio de control en complicidad con la identidad absoluta de la razón instrumental.

³⁶⁷ Op cit., *Pensar contra la barbarie*, p., 266.

Bibliografía básica

Obras en alemán

- Adorno y Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Philosophische Fragmente, Fischer, 2000.

Obras en español

- Adorno Theodor W., *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, paidós, 1991.
- Adorno Theodor W., *Dialéctica negativa; la jerga de la autenticidad*, Obra completa, 3, Madrid, Akal, 2011.
- Adorno Theodor W., *Mínima moralía; reflexiones desde la vida dañada*, Obra completa, 4, Madrid, Akal, 2006.
- Adorno Theodor W., *Teoría estética*, Obra completa, 7, Madrid, Akal, 2004.
- Adorno Theodor W., *Escritos sociológicos I*, Obra completa, 8, Madrid, Akal, 2004
- Adorno Theodor W., *Crítica de la cultura y sociedad (2 vols.)*, Obra completa, 10, Madrid, Akal, 2009.
- Adorno Theodor W., *Disonancias, introducción a la sociología de la música*, Obra completa, 14, Madrid, Akal, 2009.
- Adorno Theodor W., *Educación para la emancipación*, Madrid, Morata, 1998.
- Adorno Theodor W., *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 1996
- Adorno Theodor W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1974.
- Adorno Theodor W., *Terminología filosófica I*, Madrid, Taurus, 1976.
- Adorno Theodor W., *¿Marx superado?*, Bueno Aires, Ed, papeles políticos, 1974.

- Adorno Theodor W., Walter Benjamin, *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid, Trotta, 1998.
- Eisler Hanns y Th. W. Adorno, *El cine y la música*, Madrid, Fundamentos, 1976.
- Horkheimer Max y Adorno, Theodor. W., *Dialéctica de la Ilustración*; fragmentos filosóficos, Madrid. Trotta, 1998.
- Horkheimer Max y Adorno Theodor W, *La sociedad; lecciones de sociología*, Buenos Aires, Proteo, 1969.

Complementaria

- Buck-Morss Susan, *Origen de la dialéctica negativa; Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 1981.
- Cabot, Mateu et al, *El pensamiento de Th. W. Adorno; Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2007.
- Claussen Detlev, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia: Publicaciones Universitat de València, 2006.
- Dussel Enrique, *20 tesis sobre política*, México, Siglo XXI, 2006.
- Ferrater Mora José, *Diccionario de filosofía, tomo II*, Barcelona, Ariel, 2009
- Friedman George, *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986.
- Forster Ricardo, *W. Benjamin, Th. W. Adorno, el ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1991.
- Gandler Stefan, *Fragmentos de Frankfurt; ensayos sobre la teoría crítica*, México, Siglo XXI, 2009.
- Gómez Vicente, *El pensamiento estético de Th. W. Adorno*, Madrid, Frónesi, 1998.

- Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987
- Holloway John, compilador, *Negatividad y revolución, Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires, Herramientas ediciones, 2007
- Honneth, Axel, *patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz, 2009.
- Horkheimer Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid. Trotta, 2002.
- Jay Martin, *Imaginación dialéctica: una historia de la escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974.
- Jay Martin, *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- Jameson Fredric, *Marxismo tardío; Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Buenos Aires, FCE, 2012.
- Kant Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006.
- López Álvarez Pablo, *Espacios de negación; el legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Lukács Georg, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.
- Muñoz Blanca, *Theodor W. Adorno, teoría crítica y cultura de masas*, Madrid, Fundamentos, 2000.
- Müller-Doohm, Stefan, *En tierra de nadie, Theodor W. Adorno una biografía intelectual*, Barcelona, Herder, 2003.
- Marx Karl, *Manuscritos Económicos-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1978.
- Marx y F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México, Grijalbo, 1970.
- Marx Carlos, *El capital, Crítica a la economía política*, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

- Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.
- Muñoz Jacobo, *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, Madrid, Antonio Machado, 2002.
- Muñoz Jacobo, *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid, ed. Biblioteca Nueva, 2011.
- Pilatowsky Mauricio., (coordinador), *La configuración de la nación mexicana: un proyecto de inclusión-exclusión*, México, UNAM, 2013.
- Rivadeo Ana María, *Epistemología y política en Kant*, México, UNAM, 1987.
- Sacristán, *Sobre el “marxismo ortodoxo” de György Lukács*, en *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983.
- Schwarzböck Silvia, *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad, la crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Ed., La balsa de la medusa, 1993.
- Tafalla Marta, *Theodor W. Adorno, una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003.
- Wiggershaus Rolf, *La escuela de Frankfurt*, Argentina, FCE-UAM, 2010.
- Zamora José Antonio, *Theodor W. Adorno, pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004.
- Zamora José Antonio y Reyes Mate (eds), *Justicia y memoria, hacia una teoría anamnética*, Barcelona, Anthropos, 2011

Fuentes electrónicas

- Sociedad de estudios de teoría crítica, SETC,
<http://www.setcrit.net>
- Constelaciones, revista de teoría crítica, Vol. 1, 2009; Vol. 3, 2011:
<http://www.constelaciones-rtc.net/index.html>
- Herramienta, crítica y debate marxista,
<http://www.herramienta.com.ar/revistaweb>