

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

10, 11 y 12 de noviembre de 2011

Santiago M. Roggerone

FSOC-UBA, IDAES-UNSAM

santiagoroggerone@gmail.com

Eje 9. Teorías. Epistemologías. Metodologías.

Un contraveneno mortífero. Reflexiones sobre el marxismo de Theodor W. Adorno

*De este modo habla el orgullo
auténtico, contraveneno de toda vanidad.*

Paul Valéry

1. El viernes 8 de mayo de 1931, el joven Dr. Wiesengrund-Adorno pronunció su conferencia inaugural como docente de filosofía en la Universidad de Fráncfort del Meno. En este suceso se condensaba la constelación de la breve biografía del conferencista.

A la temprana edad de diecisiete años, además de estudiar piano y composición musical, Adorno era ya un aficionado a la filosofía, la sociología y la psicología. Siegfried Kracauer no tardó en adoptarlo como protegido. Gracias a él, Adorno aprendería a concebir la filosofía como un campo de fuerzas. Sin embargo, no podría hacer mucho en el mundo académico con lo que su mentor le había enseñado: en 1924 se vio obligado a doctorarse bajo la tutela del neokantiano Hans Cornelius con una tesis sobre la fenomenología de Edmund Husserl. Fue tal vez la tensión existente entre el mundo académico y el mundo al que Kracauer lo había introducido lo que lo empujó hacia nuevos horizontes. En 1925 partiría a Viena en búsqueda de aquella música que para él representaba la escapatoria de un mundo nefasto. Adorno quería convertirse en compositor y concertista de piano, pero al llegar a la capital austríaca se encontraría con que el círculo de Arnold Schönberg estaba prácticamente disuelto. Contó con la suerte, sin embargo, de poder estudiar con Alban Berg y trabar amistad con Hanns Eisler. Estando en Viena conoció también a Georg Lukács, a quien admiraba profundamente desde la aparición de *Teoría de la*

novela. Tras que éste desautorizara el intento hegeliano de una actualización del contenido filosófico de la teoría marxista que había sido llevado a cabo en *Historia y conciencia de clase*, Adorno se sintió muy decepcionado. Habiendo renunciado a la iniciativa de llevar una vida como músico, en los siguientes años frecuentó asiduamente los círculos intelectuales de Berlín, donde conoció, entre otros, a su futura esposa Gretel Karplus, a Ernst Bloch y a Walter Benjamin. Este último cobraría para él una importancia aún mayor a la de Kracauer. No sólo influyeron sobre Adorno los dos libros que Benjamin publicó en 1928 –el estudio sobre el *Trauerspiel* y la vanguardista colección de *imágenes-mentales (Denkbilder)* titulada *Dirección única*–, sino también las decisivas conversaciones que mantuvo con él en Königstein y Fráncfort. Gracias a Benjamin, Adorno adquirió las herramientas adecuadas para acercarse a la música atonal de Schönberg de otra manera: como musicólogo. Pero casi inmediatamente las aplicaría también en la filosofía: con Paul Tillich, veía la oportunidad de hacer valer el materialismo teológico en la filosofía y acceder a la vida académica con ello. A comienzos de 1931 realizó la habilitación docente (*Habilitationsschrift*) con un trabajo titulado *Kierkegaard. Construcción de lo estético*.¹

Todo esto confluyó, arremolinándose, en la conferencia inaugural de Adorno. Pero haciendo las veces de sostén había algo más detrás de ella. El 31 de enero de 1931 –casi tres meses antes de que Adorno pronunciara su conferencia–, con motivo de la asunción de la dirección del *Institut für Sozialforschung*, Max Horkheimer había ofrecido el discurso que, inmediatamente, se transformaría en el puntapié inicial de la teoría crítica. Con el objetivo secreto de concientizar al proletariado y brindarle los elementos cognitivos necesarios para la emancipación, en “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social”, Horkheimer anunciaba que el *Institut* debía encomendarse a una suerte de reconstrucción conceptual y empírica de la totalidad social. Para ello proponía un trabajo conjunto e interpenetrado de la filosofía y las ciencias particulares (principalmente, la economía, la psicología y la sociología). En años subsiguientes, en estrecha colaboración con Friedrich Pollock, Erich Fromm, Leo Löwenthal y Herbert Marcuse, Horkheimer llevaría adelante este programa interdisciplinario. Los resultados que alcanzaría serían decepcionantes. Debido a que los cambios radicales en las circunstancias históricas tornaron insostenible la confianza en la

¹ Para ampliar sobre la trayectoria biográfica de Adorno y la historia de la Escuela de Fráncfort, cfr. Jay (1989; 1988), Buck-Morss (1981) y, sobre todo, Wiggershaus (2010) y Claussen (2006).

razón y en el proletariado, la teoría crítica se vio obligada a efectuar un viraje. Recién en ese contexto empezaría la verdadera colaboración de Adorno con Horkheimer y el *Institut*.² No obstante, el programa horkheimeriano inicial de la teoría crítica se encontraba ya, a su manera, en la conferencia inaugural de Adorno. “La actualidad de la filosofía” –ese fue el nombre de la conferencia en cuestión– iba en la dirección del diagnóstico de Horkheimer y de lo que, a partir del mismo, se proponía. Pero lo hacía a través de una senda teológico-materialista del espíritu, es decir, a través de un programa marxista-heterodoxo que, siguiendo a Axel Honneth,³ podría ser pensado como una *hermenéutica materialista de la historia natural* (*Naturgeschichte*). Kracauer, Lukács y Benjamin habían sido quienes guiaron a Adorno a través de esta senda.

Kracauer fue el primero en introducir a Adorno a la crítica social materialista. En ensayos de la década de 1920 como “El ornamento de la masa”, Kracauer tomó el fundamento de la filosofía marxista de la historia y reconstruyó –weberiana y simmelianamente– la evolución de la humanidad como un proceso de desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*) que, en el contexto del capitalismo, se encontraba aprisionado en una jaula de hierro (*stahlhartes Gehäuse*). El capitalismo no racionalizaba demasiado, “sino demasiado poco” (Kracauer, 2008: 59); engendraba en los seres humanos una cosmovisión orientada a la explotación de la naturaleza que promovía el olvido de la pregunta por la existencia. Pero de este diagnóstico –para el arquitecto, periodista y sociólogo que fue Kracauer– no se desprendía la confianza emancipatoria en un partido revolucionario de la clase obrera, sino más bien lo que Benjamin denominó *la actitud del trapero*, es decir, la actitud adoptada por quien, para conocer la historia, rescata del olvido los restos y los desechos.⁴ Sin dudas, este diagnóstico y esta actitud adoptada ante él –la actitud de *Ginster*, el personaje de la novela que Kracauer publicó anónimamente en 1928; la actitud *realista* de quien pretende *redimir la realidad física*;⁵ vale decir, la actitud *esperanzada* de quien

² Para una periodización de la teoría crítica y una evaluación de sus límites y alcances, cfr. Honneth (2009a).

³ Cfr. Honneth (2009b).

⁴ “Un solitario. Un descontento, no un líder. No un fundador, sino un aguafiestas (...) Un trapero que, en la alborada, junta con su bastón los trapos discursivos y los jirones lingüísticos a fin de arrojarlos en su carro quejoso y terco, un poco ebrio, no sin dejar que de vez en cuando revoloteen de manera burlona, al viento matinal, uno u otro de estos desteñidos calicós: ‘humanidad’, ‘interioridad’, ‘profundidad’. Un trapero, al amanecer: en la alborada del día de la revolución” (Benjamin, 2008: 100-101).

⁵ *La redención de la realidad física* fue, precisamente, el subtítulo del importante tratado sobre cine que Kracauer publicó en 1960 en los Estados Unidos. Cfr. Kracauer (2001).

sabe *esperar* en los espacios intermedios– fueron decisivos para Adorno. Hacia 1964, a propósito de su mentor, de quien hacía mucho tiempo que se encontraba distanciado, recordaría:

La imagen de Kracauer es la del hombre que ha pasado muy cerca de lo más terrible y, así como la esperanza de la humanidad se ha encapsulado en la última oportunidad de evitar la catástrofe, así el reflejo de tal esperanza se pone en el individuo que por así decir anticipa este acontecimiento. “Pues nada más que la desesperación puede salvarnos” (...) Para Kracauer, la máscara de la esperanza es la individualidad que se encierra en sí hasta la infabilidad, impermeable a la esperanza. Ésta proclama el anhelo de algún día poder ser sin miedo tan marginal como el miedo le ha hecho ser excéntrico (Adorno, 2009a: 391).⁶

Si Kracauer lo introdujo a una perspectiva crítica de lo social, la lectura de la *Teoría de la novela* de Lukács le permitió concebir la historia como *historia natural*. Al subrayar la experiencia del desarraigo trascendental en la forma novelística, Lukács había llamado la atención sobre la pérdida de conexión de los seres humanos con su mundo. Posteriormente, adoptando un romanticismo revolucionario de ultraizquierda que se apoyaba en una aguda lectura de Hegel, en *Historia y conciencia de clase* revitalizaría a un materialismo histórico que la sistematización de la II y III Internacionales había conducido al cientificismo positivista. Dicha revitalización descansaba, principalmente, en el descubrimiento del fenómeno de la *cosificación* (*Verdinglichung*), que –según Lukács– constituía una postura que distorsionaba la perspectiva de los sujetos de las sociedades capitalistas de tal modo que era válido entender a aquélla como una *segunda naturaleza*. Ante ello, el oriundo de Budapest creía que la posición del proletariado constituía un punto de fuga para dicho fenómeno, pues sólo ella se encontraba en condiciones de corregir la forma de praxis enteramente fallida en la que la cosificación consistía. Así, el proletariado debía poder demostrar la existencia de una praxis verdadera frente a una versión deformada de ella.⁷ Si bien bajo ningún punto de vista Adorno adscribiría al tratamiento leninista que Lukács recetaba para revertir las consecuencias de la cosificación, sí lo haría resueltamente a su diagnóstico. En efecto: más allá de las profundas diferencias que mantuvieron entre sí (recordemos, por ejemplo, que Adorno consideraría que Lukács, con *El asalto a la razón*, se había destruido a sí mismo;⁸ o, si no, la durísima crítica que éste lanzó a aquél por encontrarse

⁶ Para ampliar sobre Kracauer, cfr. Jay (1975/1976), Frisby (1992) y, principalmente, Traverso (1998).

⁷ Para ampliar sobre la idea de cosificación, cfr. Honneth (2007), en especial pp. 23-36; para ampliar sobre la trayectoria intelectual de Lukács, cfr. Kadarkay (1994).

⁸ “Fue probablemente en el libro *La destrucción de la razón* donde más brutalmente se manifestó la del propio Lukács. En él, de manera sumamente antidialéctica, el prestigioso dialéctico atribuía de una tirada todas las

cómodamente instalado en el *Gran Hotel Abismo*),⁹ es insoslayable advertir que la concepción adorniana de la historia como hechizo universal del valor de intercambio que oprime a la individualidad y a los particulares aislados, además de ser deudora de la idea del fetichismo de la mercancía de Marx y de la teoría de la racionalización de Max Weber, lo es de la tematización lukácsiana del fenómeno de la cosificación. Esta deuda no sólo se manifestó en conferencias de comienzos de los años treinta como “La actualidad de la filosofía” o “La idea de historia natural”, sino también en una obra como *Dialéctica de la Ilustración*, donde se representó y resolvió el proceso de la sociedad como una segunda naturaleza.

Por último, Benjamin. Al igual que en Lukács, en él se hacía presente la idea de historia natural;¹⁰ pero además se encontraba un proceder hermenéutico que, en lo sucesivo, sería crucial para Adorno. En el prólogo epistemocrítico al estudio sobre el *Trauerspiel* –una introducción metodológica sumamente abstracta y un tanto esotérica–, Benjamin presentaba una teoría filosófica de las ideas que se basaba en la filosofía académica tradicional que iba desde Platón y Leibniz hasta Hermann Cohen y Max Scheler y que al mismo tiempo, influenciado como estaba por la Cábala y su método de exégesis, reconocía la centralidad de los objetos de la teología para pensar la verdad. En este prólogo, Benjamin sugería que el papel del hermeneuta no era diferente de la labor del astrólogo: mientras que el primero se presta a extraer conexiones entre los elementos fenoménicos, el segundo debe percibir figuras en los cielos.

Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas. Esto quiere decir, en primer lugar: no son ni sus conceptos ni sus leyes. Las ideas no sirven para el conocimiento de los fenómenos, y éstos no pueden ser criterios para la existencia de las ideas. Más bien, el significado de los fenómenos para las ideas se agota en sus elementos conceptuales (...) Pues las ideas son constelaciones eternas, y al captarse los elementos como puntos de tales constelaciones los fenómenos son al tiempo divididos y salvados (Benjamin, 2006: 230).

corrientes irracionistas de la filosofía reciente a la reacción y el fascismo, sin reparar mucho en que en esas corrientes (...) el pensamiento también se resistía contra precisamente aquella reificación de la existencia y del pensamiento a cuya crítica se había dedicado el propio Lukács” (Adorno, 2009b: 243).

⁹ “Gran parte de la intelectualidad alemana más influyente, incluyendo a Adorno, se ha instalado en el ‘Gran Hotel Abismo’, al que describo, en conexión con mi crítica a Schopenhauer, como ‘un espléndido hotel, equipado con todas las comodidades, situado al borde de un abismo hacia la nada, hacia el absurdo; la diaria contemplación de Abismo, entre excelentes platos y entretenimientos artísticos, sólo puede exaltar el disfrute de las comodidades ofrecidas” (Lukács, 2010: 18).

¹⁰ “Todo su pensamiento se podría definir como ‘historia natural’. Lo atraían los elementos de la cultura petrificada, congelados u obsoletos, todo lo que en ella se despojaba de la vivacidad, igual que al coleccionista lo atrae un fósil o una planta en un herbario” (Adorno, 2008a: 213).

Estas ideas, estas constelaciones, daban forma a la verdad (una *verdad* que, ejemplarmente, era pensada como *la muerte de la intención*).¹¹ En consecuencia, la filosofía era entendida como una lucha por la exposición de ideas discontinuas (como una lucha por la *verdad*). En otras palabras, el enfoque hermenéutico benjaminiano buscaba descifrar la segunda naturaleza de lo social intentado hallar, mediante la variación dialéctica, constelaciones significativas o plenas de sentido.¹² Adorno acordaría con Benjamin en que sólo un enfoque de este tipo era el que, desde el punto de vista teórico, podía hacerle resto al fenómeno de la cosificación, es decir, a la segunda naturaleza de lo social, a la forma de vida fallida que tenía lugar bajo las condiciones históricas que imponía el capitalismo. Pero sin embargo desacordaría con él en un punto muy importante. Benjamin consideraba que la generación de constelaciones podía ser un producto del inconsciente colectivo. Ciertamente, la idea de *imagen-dialéctica* (*dialektisches Bild*) que fue tan cara al proyecto del *Passagen-Werk*, implicaba que aquellas constelaciones fueran representadas por alguna imagen antes que por la argumentación. Al contrario, Adorno mantenía que la interpretación de la realidad distorsionada era un asunto teórico exclusivo del hermeneuta. Como la extensa correspondencia de la década del treinta que mantuvo con Benjamin lo documenta, criticó profundamente la idea de *imagen-dialéctica*, ya que ella suponía un montaje que, al negar la argumentación, impedía el derecho a ser de la teoría.¹³ De este modo, para Adorno, las constelaciones –es decir, las figuras que generaba el hermeneuta durante la interpretación–, deshaciéndose de su carácter lúdico, depurándose de sus connotaciones astrológicas y secularizándose, debían responder estrictamente a la heurística. A decir verdad, se trataba de una postura metodológica no muy distinta a la de los tipos-ideales, pues tanto Weber como Adorno enfatizaron que las figuras interpretativas debían ser el resultado de una construcción exagerada de la realidad y que, además, no tenían que entenderse como hipótesis, sino como señales para la formulación de ellas. La diferencia era que Adorno subrayaba que dichas figuras, intensificando

¹¹ “La verdad es un ser desprovisto de intención que se forma a partir de las ideas. La actitud adecuada respecto a ella nunca puede ser por consiguiente una mira en el conocimiento, sino un penetrar en ella y desaparecer. La verdad es la muerte de la intención” (Benjamin, 2006: 231).

¹² Si bien existen numerosos estudios sobre la metodología benjaminiana, el más significativo sigue siendo el ya citado de Buck-Morss (1981); para ampliar sobre la biografía de Benjamin, cfr. especialmente Witte (1997).

¹³ Como ejemplo de esto, vale recordar lo crítico que se mostró Adorno hacia “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”, del cual afirmaba: “mora en la encrucijada entre magia y positivismo. Este lugar está embrujado. Sólo la teoría podrá romper el maleficio: su propia e implacable teoría, su teoría especulativa en el mejor sentido del término. Lo que proclamo contra usted es sólo el deseo de la misma” (Adorno y Benjamin, 1998: 272-273).

conceptualmente ciertos elementos de la realidad social, tenían que reflejar la *patología de la razón* surgida del intercambio generalizado de mercancías.

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

Resumiendo: debido a que la expansión social del intercambio generalizado de mercancías obligaba a los sujetos a adoptar una postura cosificadora respecto a la naturaleza, a sí mismos y a los demás sujetos, Adorno consideraba que la praxis humana se encontraba deformada. Por esa razón, el mundo histórico de la modernidad se presentaba como un espacio fosilizado convertido en una segunda naturaleza, esto es, como una forma de vida o praxis fallida. Ante ese diagnóstico, la filosofía debía tomar dicha segunda naturaleza de lo social como un conjunto de acontecimientos distorsionado e incomprensible, vale decir, como un acertijo a ser descifrado. Y para ello, la única forma de proceder era mediante una hermenéutica que variara el material dado empíricamente hasta que hallara una cifra con significado objetivo. En su conferencia inaugural de 1931 Adorno afirmaría que el pensamiento ya no estaba en condiciones de asir la totalidad de lo real. Así, la tarea de la filosofía pasaba exclusivamente por la interpretación, es decir, por “la construcción y creación de constelaciones” (Adorno, 1991a: 98), por dar cuenta de la realidad mediante una *fantasía exacta* que lograra, no responder, sino disolver, los interrogantes desde los que ella partía. En *Dialéctica negativa*, publicada en 1966 –esto es, tres años antes de la muerte de Adorno–, se extremaría lo establecido en “La actualidad de la filosofía” al afirmar que “pensar es tanto como pensar en modelos” (Adorno, 2005: 38) y que la filosofía no es más que “un conjunto de análisis de modelos” (ídem). Pero por lo demás, el programa hermenéutico-materialista de la historia natural, al que Adorno se mantuvo fiel durante toda su trayectoria intelectual, no presentaría modificaciones sustanciales.

2. La radicalidad de la teoría marxista de Adorno –es decir, de su programa hermenéutico– jamás se correspondió con las posiciones políticas que él adoptó a lo largo de su vida. El costo que debería pagar por ello sería muy elevado.

El 16 de febrero de 1938 llegó a Nueva York. Era el último integrante del círculo íntimo de Horkheimer en arribar a los Estados Unidos. Tras que Hitler tomara el poder, había huido a Inglaterra. Al igual que Benjamin, quien se encontraba en el exilio parisino, se rehusaba a abandonar –y, por lo tanto, a dejar en las garras del fascismo– aquella Europa que había dado a Beethoven, a Goethe y –más recientemente– al modernismo de Schönberg y Thomas Mann. Como el propio Benjamin le diría por aquel entonces, todavía quedaban posiciones que defender en Europa. Contó, sin embargo, con más fortuna que éste. Paul F. Lazarsfeld, quien en el exilio norteamericano colaboraba estrechamente con el *Institut*, estaba interesado en ofrecerle la dirección de la parte musical del *Princeton Radio Research Project*, una investigación de grandes dimensiones sobre la radio que era financiada por la *Rockefeller Foundation*. Un poco a regañadientes, Adorno aceptó la oferta, pues no contaba con más alternativas. Afortunadamente, gracias a ella pudo dejar Europa antes de que la guerra estallara.

Su llegada a los Estados Unidos conllevó un importante luto: por Benjamin, por las víctimas del fascismo, por el arte. Que tras abandonar Europa tomara la decisión de nunca más componer música, hablaba de una renuncia sin reservas: ese gran arte burgués del siglo XIX que tan significativo le resultaba, había sido gaseado en Auschwitz junto a miles y miles de seres humanos. Renunció hasta de su apellido paterno, del que sólo conservaría, como marca de un pasado aniquilado, la *W*: *Wiesengrund* era *muy alemán* para un país en guerra con Hitler, pero también –y esto hay que señalarlo enfáticamente– *muy judío* para una sociedad administrada como la norteamericana que experimentaba el apogeo de una industria cultural enmarañada con el fascismo. No conoció en carne propia el horror de los campos de exterminio nazis, pero una parte de él había quedado para siempre allí, en la Europa del fascismo. Años más tarde, en *Dialéctica negativa*, reflexionaría sobre los sentimientos angustiantes que lo asaltaban en el exilio norteamericano.

El sufrimiento perenne tiene tanto derecho a la expresión como el martirizado a aullar; quizá haya sido falso que después de Auschwitz ya no se podía escribir ningún poema. Pero no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a

quien normalmente tendrían que haberlo matado. Su supervivencia ha ya menester de la frialdad, del principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible: drástica culpa, la del que se salvó. Como expiación se ve asaltado por sueños como el de que ya no viviría en absoluto, sino que habría sido gaseado en 1944 y toda su existencia posterior no la llevaría más que a la imaginación, emanación delirante de alguien asesinado veinte años antes (ibídem: 332-333).

En este contexto de luto, renuncia y pesadillas, Adorno empezaría a trabajar en los Estados Unidos. Bajo la dirección de Lazarsfeld, intentaría llevar adelante su programa hermenéutico-materialista de la historia natural. Pero, ciertamente, dicho programa era inadaptable a un contexto científico en donde primaba la tendencia al suministro, al ordenamiento y a la clasificación de *facts*. Lejos de lo que el programa inicial de la teoría crítica designaba, en los Estados Unidos las ciencias sociales estaban al servicio del mercado. La no rápida consecución de resultados factibles de ser aplicados en la práctica para la obtención de capital, desencadenaba la inevitable interrupción de toda investigación científica (eso había sucedido con el *Music Study* del *Princeton Radio Research Project* en junio de 1940, cuando la *Rockefeller Foundation* dejó de financiarlo por falta de resultados). La lección era clara: no había marco para la investigación crítica en la *administrative research*; la ciencia no era más que *measurement* y *evidence*.¹⁴

Pese a todo esto, Adorno lograría sentar las bases de una crítica teórico-social de la industria cultural. La música de jazz transmitida por las estaciones de radio que pretendía abordar el *Princeton Radio Research Project*, no podía separarse del funesto hechizo de la cosificación. Y era llevar a cabo esa separación lo que la investigación empírica norteamericana exactamente demandaba. Asimismo, para Adorno era imposible asir el fenómeno de la cosificación cultural sirviéndose de métodos cosificados que apelaban a categorías fijas y convencionales. La cosificación se había apoderado de aquello que parecía indómito e imposible de ser cosificado: la ciencia, el instrumento por excelencia de la Ilustración. Tal vez un poco como respuesta a ello, a fines de noviembre de 1941 Adorno se trasladaría a Los Ángeles para trabajar junto a Horkheimer en lo que ambos denominarían *el proyecto sobre la dialéctica*. Llevaba consigo una copia de las tesis *Sobre el concepto de Historia*, el legado filosófico de Benjamin que se transformaría en el punto de partida de no sólo la *Dialéctica de la Ilustración*, sino también de los *Minima moralia* y del *Eclipse of Reason* (reeditado más tarde como *Crítica de la razón*

¹⁴ Cfr. Adorno (2003a).

instrumental). Los tres trabajos –en los que colaboraron, como partícipes secretos, otros tres emigrados alemanes: Thomas Mann, Bertolt Brecht y Fritz Lang– constituían una serie de *reflexiones desde la vida dañada* que, como si fueran *mensajes en una botella* que eran arrojados al mar, estaban destinados a las víctimas del fascismo y a los que aún resistían en aquella Europa terrible. La tesis que Horkheimer y Adorno postulaban partía de la constatación de la autodestrucción de la Ilustración. La hipótesis era que sólo ella –la Ilustración– podría liberarse de su “cautiverio en el ciego dominio” (Horkheimer y Adorno, 2007: 15).

Curiosamente, esta hipótesis no pareció hacerse carne en los posicionamientos políticos del propio Adorno. A diferencia de otros emigrados como Brecht o Eisler, fue un decidido colaboracionista del Estado norteamericano, el establishment y el statu quo. Y, lamentablemente, no sólo en el sentido de haber participado como miembro del *Institut* en una investigación como la del *Princeton Radio Research Project*. Adorno fue protagonista de un doloroso conflicto con el movimiento estudiantil de protesta de Fráncfort. En agosto de 1953, se restableció definitivamente en la República Federal de Alemania. Regresaba al país del que había huido debido a dos circunstancias: en primer lugar, le urgía experimentar plenamente el idioma que guardaba una notoria afinidad electiva con la filosofía; en segundo lugar, Alemania era el sitio donde había transcurrido su infancia, donde había sido feliz.¹⁵ Desde el preciso momento en que regresó del exilio, y hasta el final de su vida, colaboraría intensamente con la reconstrucción del país dedicándose a la docencia, a la investigación y –junto a Horkheimer y Pollock– a la dirección y administración del *Institut*. En este contexto se produciría el conflicto con el movimiento estudiantil. El precio que pagaría Adorno por negarse a dialogar con sus alumnos sería muy alto: el rumor de que fue el conflicto con los estudiantes lo que acabó con su vida circula hasta hoy. El 31 de enero de 1969, cuando parte del movimiento estudiantil intentó ocupar las instalaciones del *Institut*, Adorno no dudó en llamar a la policía. La foto en la que se lo veía junto a un oficial recorrería el mundo. A los pocos meses tendría un ataque cardíaco que le proporcionaría la muerte. Horkheimer hablaría del fallecimiento de un genio. En sintonía, en una entrevista televisiva, Marcuse afirmaría que Adorno era insustituible. Además de esa insustituibilidad, uno de los rasgos de todo genio es el de saber adelantarse a su tiempo. De ese rasgo o característica muchas veces se desprende la falta de entendimiento o la incompreensión

¹⁵ Cfr. Adorno (2003b).

por parte de los contemporáneos. ¿Cabría pensar en este sentido y no en otro la conflictiva relación que Adorno mantuvo con el movimiento estudiantil? Sería difícil afirmarlo. Aunque es cierto que pagó el precio del aislamiento intelectual y de la impotencia que la soledad supo imponerle, también es cierto que no encontró la muerte escapando del horror del nazismo, como sí lo hizo Benjamin. Si bien fue consciente de que *después de Auschwitz la vida no podía ya seguir viviendo*,¹⁶ sus días en la tierra transcurrieron sin mayores sobresaltos entre Nueva York, Los Ángeles y Fráncfort. Su muerte acaeció el 6 de agosto de 1969: en una caminata por los Alpes suizos, su viejo corazón, cansado ya de una larga *vida dañada*, hecho añicos por el duro, doloroso y prolongado conflicto con el movimiento estudiantil, dejó de latir. El obituario redactado por Gretel Adorno indicaba: “Theodor W. Adorno, nacido el 11 de septiembre de 1903, ha fallecido el 6 de agosto de 1969” (citado en Claussen, 2006: 27). Pero tal vez, premonitoria y trágicamente, el verdadero epitafio podría haber sido escrito por el propio Adorno en *Minima moralia*, veintitrés años antes de su muerte.

La desesperación no tiene la expresión de lo irrevocable porque la situación no pueda llegar a mejorar, sino porque arrastra a su abismo al tiempo pasado. Por eso es necio y sentimental querer mantener el pasado limpio de la sucia marea del presente. El pasado no tiene otra esperanza que la de, abandonado al infortunio, resurgir de él transformado. Pero quien muere desesperado es que su vida entera ha sido inútil (Adorno, 2006b: 173).

3. El correctivo o momento de verdad de la polémica praxis política de Adorno se hizo presente en su maravillosamente actual teoría marxista.

Sería válido pensar que realmente regresó a Alemania en 1955, cuando sus “Prismas” salieron a la luz. En efecto: fue con la polémica sentencia “escribir un poema después de Auschwitz es barbarie” (Adorno, 2008b: 25) que Adorno alcanzó llegar al gran público. Hay que decir que la historia de la malinterpretación de esta frase merecería un trabajo que se dedicara exclusivamente a ella. A su manera, este *dictum* motivó a que artistas como Paul Celan o Jean-Luc Godard engendraran obras que se configuraban y pensaban a sí mismas como respuestas implícitas (y explícitas) de lo que Adorno había planteado. Más que una prohibición o una censura, lo que en verdad Adorno quería señalar era que, después de Auschwitz, el arte sólo era posible si partía de

¹⁶ “La vida no vive” (Kürnberger, citado en Adorno, 2006b: 24) había sido el leitmotiv de *Minima moralia*.

Auschwitz, es decir, si partía de aquella indecibilidad y de aquel quiebre que ese hecho sin precedentes en la historia de la humanidad había originado; a este respecto, en *Teoría estética*, señalaba: “En la cultura que ha resucitado tras la catástrofe de la guerra, el arte, por su limpia existencia y antes de cualquier contenido y de cualquier triunfo, encierra en sí un elemento ideológico. Su falsa relación con los horrores sucedidos o amenazantes le condena a un cinismo del que sólo se escapa cuando lo enfrenta” (Adorno, 1984: 306).

De nuevo en Alemania, Adorno planeaba escribir una tríada de libros que debía exponer lo que tenía que poner en la balanza. A *Dialéctica negativa* y a la inconclusa *Teoría estética*, le seguirían un libro filosófico-moral. Inspirados en las tres críticas kantianas, esta tríada constituiría el reemplazo a una teoría sistemática de la sociedad; pero el hecho de que no finalizara *Teoría estética* y de que ni siquiera llegara a diagramar el libro filosófico-moral, conllevó que dicho reemplazo quedara interrumpido. No obstante, lo dicho en estas dos importantes obras de finales de la década del sesenta fue decisivo para el porvenir del marxismo.

Dialéctica negativa pretendía ser la continuación de *Dialéctica de la Ilustración*. Al igual que en “La actualidad de la filosofía”, allí Adorno partía del convencimiento de que la filosofía ya no podía captar la totalidad: ella se mantenía con vida sólo porque el momento de su realización había pasado de largo. Ante ese panorama, la única tarea que a la filosofía le quedaba por emprender era la de “críticarse a sí misma sin contemplaciones” (Adorno, 2005: 15). Así, *Dialéctica negativa* se constituía como una crítica que, desde la filosofía, criticaba a la filosofía intentando llevar adelante un pensamiento de lo otro, vale decir, un pensamiento de lo postergado, de lo olvidado, de lo forcluido, de lo cosificado, de –en una palabra– *lo no idéntico*. Y, paradójicamente, para llevar adelante dicho pensamiento, lo central era una estrategia de conceptualización o de identificación de la cosa. Pero no era cualquier identificación: a través del modelo –una palabra que guardaba una significación musical– Adorno lograba captar antisistemáticamente el sistema de la totalidad no verdadera y liberar en lo otro la coherencia de lo no idéntico: “El modelo toca lo específico y más que lo específico, sin volatilizarlo en su superconcepto más general. Pensar filosóficamente es tanto como pensar en modelos; la dialéctica negativa, un conjunto de análisis de modelos” (ibídem: 37-38).

Teoría estética era una decidida defensa del modernismo. La constatación del fracaso de la pretensión vanguardista de abolir los límites entre el arte y la vida –un fracaso que corría en paralelas a la pérdida de la función emancipadora que, según Lukács en *Historia y conciencia de clase*, poseía la cosificación para el proletariado–, había orientado a Adorno hacia la defensa del modernismo. En un sentido impensado por los movimientos vanguardistas, la vida finalmente había logrado *reconciliarse* con el arte (en la estetización de la política del fascismo, en la ficcionalización del realismo socialista, en el mundo de ensueño capitalista de Hollywood). Por la circunstancia misma de que las vanguardias históricas habían fracasado estrepitosamente, lo que para Adorno se presentaba como imprescindible era la defensa de la *promesse du bonheur* que se encontraba latente en el modernismo: “Toda ἡδονή [placer] es falsa en un mundo falso. A causa de la felicidad se renuncia a la felicidad. Así sobrevive el deseo en el arte” (Adorno, 1984: 24). A diferencia de la ideología de la felicidad de la industria cultural, la promesa de felicidad del arte podía convertir en realidad aquello que la filosofía, en vano, había intentado producir: una Ilustración ilustrada. Ese momento del arte era el momento utópico que a la filosofía le hacía falta. De allí –de esa ausencia de la filosofía– provenía justamente la necesidad de defender al arte y, en particular, al modernismo. Pues el arte verdadero –esto es, el arte invocado por las obras autónomas que, debido a la autonomía de su realidad estética, resistían lo que también eran: *faits sociaux*– representaba la desesperada última esperanza que quedaba en un mundo falso, el “contraveneno mortífero” (Jameson, 2010: 276) de un mundo ya cosificado por completo.¹⁷

Tanto en *Dialéctica negativa* como en *Teoría estética* –obras en las que el programa hermenéutico-materialista de la historia natural continuaba firme–, se hicieron presentes ciertas claves de lo que debería ser una teoría crítica de la sociedad capitalista de comienzos del siglo XXI, es decir, de la fase neoliberal que inició a mediados de los años setenta y que hoy día parecería encontrarse en crisis. La primera de esas claves pasa por entender la abstracción, la lógica de la equivalencia, el valor y la relación de intercambio –premisas y leyes fundamentales del capital– como sinónimos del principio de identidad bajo el que asoma la fatalidad del fetichismo de la mercancía y la cosificación. Para Adorno, el principio de la historia universal es el hechizo del valor de intercambio que es producto de la segunda naturaleza de lo social y que recae funestamente sobre la individualidad y los particulares aislados. En consecuencia, el

¹⁷ Cfr. Bürger (2010) y Huyssen (2006); para un análisis pormenorizado de *Teoría estética*, cfr. Menke (1997).

capitalismo *tardío*,¹⁸ *transnacional*¹⁹ y *globalizado*²⁰ de la actualidad –un capitalismo que Adorno no vivió para ver, pero al que parecería haberse adelantado–, debería seguir siendo concebido como una totalidad con sus fuerzas y relaciones de producción en constante interacción. Una teoría verdaderamente crítica tendría que poder interpretar esta totalidad idéntica, hechizada, falsa o no verdadera. La segunda clave pasa por pensar la relación interna de los elementos de esa totalidad idéntica que es la sociedad, no como una relación lineal o determinista de causa y efecto, sino más bien como un problema: pues lo ideológico siempre es una complejidad real. La oposición marxista clásica entre base y superestructura debe ser pensada como una coexistencia o un campo de fuerzas de lo universal (la totalidad social) y lo particular (los sujetos). Finalmente, una tercera clave implicaría concebir la no identidad como un impulso mimético genuino que revela la dominación que se esconde tras el pensamiento identitario y que permite, en tanto que es una *promesse du bonheur*, que la esperanza de la realización de la sociedad liberada sea.

La existencia de estas claves en *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, obliga a señalar que en Adorno parecía estar presente el leitmotiv sartreano de la doctrina del *inconsciente político* de Fredric Jameson: pues, para él, el marxismo evoca un *horizonte intrascendible*.²¹ Pero esta presencia se da de un modo muy peculiar. El mayor logro de Adorno es haber des-cosificado lo endurecido dogmáticamente del marxismo para configurar una teoría crítica de la sociedad sorprendentemente actual. En efecto: Adorno es el analista de nuestra época.

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

¹⁸ Cfr. Jameson (2005).

¹⁹ Cfr. Žižek (2008).

²⁰ Cfr. Wallerstein (2010).

²¹ Cfr. Jameson (1989).

Adelantado a su tiempo, el genial pensamiento de Adorno cobra hoy una actualidad inusitada. Muy a pesar de Jürgen Habermas,²² en modo alguno Adorno es una suerte de pensador posmoderno o postestructuralista *avant la lettre*: se trata más bien del pensador de la actual época posmoderna.²³ Trágicamente, la profecía adorniana de un sistema total del que ya no habría escapatoria alguna se ha tornado en una angustiante realidad. El *capitalismo total* en el que hoy nos toca vivir se traduce en una *sociedad de la imagen –o del espectáculo*, para decirlo en términos de Guy Debord²⁴ a la que, proféticamente, se ha referido el análisis de la industria cultural como engaño de masas de *Dialéctica de la Ilustración*. En esta sociedad, cuya ideología se caracteriza por el *cinismo*²⁵ y su cultura por el *simulacro*²⁶ –se trata de una cultura en donde los sujetos humanos experimentan una relación muy diferente con el espacio, el tiempo, la existencia y el consumo–,²⁷ el valor de cambio se ha generalizado de tal modo que todo recuerdo del valor de uso se ha desvanecido. De esta manera, el fenómeno de la cosificación ha invadido y colonizado todo de tal modo que los hombres, quienes debían transformar las circunstancias petrificadas en las que acontecen sus vidas, ya no pueden hacer prácticamente nada.²⁸

Aún así, pese a lo angustiante de la realidad, Jameson está en lo cierto: *el marxismo de Adorno es justamente lo que hoy necesitamos*. Ante esta sociedad de la imagen y del espectáculo propia de la fase neoliberal del capitalismo, el materialismo de Adorno evita lo representacional mediante un tratamiento del objeto que, heroicamente, ofrece resistencia a la imagen. Con ello concibe una teoría crítica de la sociedad susceptible a comprender lo que se presenta como incomprensible y, por lo tanto, a abogar por la exigencia de que Auschwitz –el *fait social* más extremo sobre el que hay que intentar decirlo todo– no se repita.²⁹ Precisamente: las claves de *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* señaladas, marcan la pauta de una teoría crítica propensa a la formulación de interrogantes antes que a la resolución de problemas (pues sólo es en el campo de batallas de la

²² Cfr. Habermas (2008), en especial pp. 123-148.

²³ A propósito del vínculo de Adorno con el posmodernismo y el postestructuralismo, cfr. Dews (2008).

²⁴ Cfr. Debord (2008).

²⁵ Cfr. Žižek (2005).

²⁶ Cfr. Baudrillard (2002).

²⁷ Cfr. Jameson (2002).

²⁸ “Se precisaría de los hombres vivos para transformar las circunstancias petrificadas, pero éstas han calado tan hondo en los hombres vivos, a expensas de su vida y de su individuación, que ya no parecen capaces de aquella espontaneidad de la que todo dependía” (Adorno, 2004: 18).

²⁹ “Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido” (Adorno, 2005: 334).

Historia en donde éstos pueden dirimirse).³⁰ Asimismo, en asombrosa afinidad con lo planteado hoy día por Slavoj Žižek³¹ y en desacuerdo explícito con posiciones postmarxistas como la de Ernesto Laclau,³² el marxismo de Adorno *mantiene abierto el lugar utópico de la alternativa global*. Al insistir en la utilidad del modo, las fuerzas y las relaciones de producción para pensar todo fenómeno, Adorno parecería acordar con Žižek en que la lucha de clases es *lo Real* lacaniano, aquel núcleo traumático que no puede ser simbolizado, explicado, internalizado o aceptado; aquel antagonismo fundamental que divide el edificio social desde adentro y sobre el cual se constituyen las relaciones sociales. De esto se desprende que el marxismo de Adorno bajo ningún punto de vista puede orientarse por una batalla hegemónica interminable dentro del horizonte democrático neoliberal que predomina en el mundo, sino que se pronuncia firmemente, sin vacilar, por la posibilidad de *lo imposible* (es decir, lo que se presenta como *lo imposible*), por la posibilidad de poner en acto aquello que no es, aquello que no tiene lugar; aquello que ha sido olvidado, forcluido, cosificado, derrotado; aquello que ha sido borrado de un plumazo y enterrando sin más en los confines de lo acontecido. *Soyons réalistes, demandons l'impossible!*: contra lo que muchos creen, el marxismo de Adorno, al igual que el de Žižek, implica que el viejo lema del mayo francés continúa en pie; implica que, pese a la cosificación completa del mundo que da lugar a un sistema total sin fisuras (al capitalismo tardío, transnacional y globalizado en el que hoy nos toca vivir), las cosas pueden ser distintas, de otra manera; implica que no es obligatorio jugar el juego infinito de los significantes flotantes (pues, el tablero de ese juego puede ser pateado); implica que esta realidad a la que nos toca asistir puede cesar (en efecto: a ella puede ponerse un fin); implica que, por más imposible que parezca, con un *más* de razón –no con un *menos*– aún es posible organizar nuestra vida de otra manera (una manera más justa, más igualitaria, más libre, más verdadera); implica –en última instancia– que la desesperada esperanza en el fin del capitalismo, la revolución y el socialismo debe tener lugar. Y eso no hace del marxismo de Adorno algo utópico: al estar totalmente convencidos de que el capitalismo puede adquirir un rostro humano, los utópicos son aquellos que defienden obstinada y ciegamente la imprescindibilidad de los cambios y las resignificaciones dentro del horizonte democrático neoliberal actual.

³⁰ “La misión del pensamiento crítico (...) es, precisamente, la de crear *problemas*, no la de resolverlos: eso (...) sólo puede hacerlo (o no, pero no hay nadie más) la Historia” (Grüner, 2005: 161).

³¹ Cfr. Žižek (2011a; 2011b).

³² Cfr. Laclau y Mouffe (2010).

Como ningún otro pensador, Adorno destinó sus esfuerzos a la defensa del marxismo, a la defensa del saber del marxismo. En un momento en que su verdad (es decir, su horizonte político práctico) se encontraba seriamente comprometida, Adorno –atendiendo a una de las más lúcidas advertencias benjaminianas–³³ no nadó *con la corriente*: apostó por la preservación del saber del marxismo. Pues sólo su supervivencia haría posible que su verdad vuelva a tener lugar.³⁴ No sería descabellado, por lo tanto, aplicar al marxismo de Adorno la metáfora ponzoñosa que él mismo empleó a la hora de pensar el arte verdadero.

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

El principal compuesto de todo antídoto es el veneno cuyos efectos se busca contrarrestar. Análogamente, el mensaje entrelíneas de la teoría de Adorno es que el marxismo, para seguir existiendo en un mundo envenenado por los efectos de la cosificación, debe ingerir un contraveneno preparado, justamente, con cosificación. En efecto: el marxismo se ha mantenido vivo gracias a su fuerza de resistencia social; si su verdad (su horizonte político práctico) no se sometía a la cosificación del mundo (esto es, *no se alimentaba de muerte*), su saber se habría desvanecido en el aire. Por fortuna, gracias a Adorno (pero también a otros, claro), esto último no ha sucedido. Hoy en día, cuando la fase neoliberal del capitalismo global parecería encontrarse en una profunda crisis, se hace evidente más que nunca que el marxismo goza de buena salud. El contraveneno ha surtido su efecto. Por eso mismo, ante esta realidad, no sería inadecuado volver a preguntarnos por la verdad del marxismo (por el horizonte político práctico del marxismo). A modo de conclusión, entonces, vale finalizar este ensayo con algunos interrogantes que, necesariamente, se han hecho ausentes en Adorno pero a los que hoy en día sería importante regresar: ¿hay actualmente algo como un Sujeto-Objeto de la Historia?, ¿qué, quién o quiénes

³³ “No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que *ella* nada con la corriente” (Benjamin, 2007: 31).

³⁴ A propósito de las verdades y de los saberes del marxismo, cfr. Palti (2005).

habrían de constituirlo?, ¿es válida aún la alternativa de un Partido revolucionario de ese Sujeto-Objeto de la Historia?, ¿cómo tendría que funcionar un Partido de esas características?, ¿cuál debería ser el programa, la estrategia y la táctica que lo conduzcan a la victoria?

Bibliografía

- ADORNO, Th. W., “La actualidad de la filosofía”, en: *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991a
- _____, “Caracterización de Walter Benjamin”, en: “Prismas”, en: *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008a
- _____, “Crítica de la cultura y sociedad”, en: “Prismas”, en: *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008b
- _____, “El curioso realista”, en: *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2009a
- _____, *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005
- _____, “Experiencias científicas en Estados Unidos”, en: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003a
- _____, “La idea de historia natural”, en: *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991b
- _____, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Madrid, Akal, 2006a
- _____, *Minima moralia*, Madrid, Akal, 2006b
- _____, “Prismas”, en: *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008c
- _____, “¿Qué es alemán?”, en: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003b
- _____, “Reconciliación extorsionada”, en: *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2009b
- _____, “Sociedad”, en: *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004
- _____, *Teoría estética*, Madrid, Orbis, 1984
- ADORNO, Th. W. y BENJAMIN, W., *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid, Trotta, 1998
- BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 2002
- BENJAMIN, W., *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 2005a
- _____, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005b
- _____, “El origen del *Trauerspiel* alemán”, en: *Obras, I/1*, Madrid, Abada Editores, 2006

- _____, “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”, en: *Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1972
- _____, *Sobre el concepto de Historia*, Buenos Aires, Piedras de papel, 2007
- _____, “Sobre la politización de los intelectuales”, en: KRACAUER, S., *Los empleados*, Barcelona, Gedisa, 2008
- BUCK-MORSS, S., *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, 1981
- BÜRGER, P., *Teoría de la vanguardia*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010
- CLAUSSEN, D., *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia, PUV, 2006
- DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La marca editora, 2008
- DEWS, P., “Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad”, en: ZIZEK, S. (comp.), *Ideología*, Buenos Aires, FCE, 2008
- FRISBY, D., *Fragmentos de la modernidad*, Madrid, Visor, 1992
- GRÜNER, E., *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires, Paidós, 2005
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008
- HONNETH, A., *Crítica del poder*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2009a
- _____, *Reificación*, Buenos Aires, Katz, 2007
- _____, “Una fisonomía de la forma de vida capitalista”, en: *Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz, 2009b
- HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007
- _____, “The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research”, en: *Between Philosophy and Social Science*, Nueva York, MIT Press, 1993
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007
- HUYSEN, A., “Adorno al revés”, en: *Después de la gran división*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006
- JAMESON, F., *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Madrid, Visor, 1989
- _____, *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 2002
- _____, *Marxismo tardío*, Buenos Aires, FCE, 2010
- _____, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Buenos Aires, Paidós, 2005
- JAY, M., *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988

- _____, “The Extraterritorial Life of Siegfried Kracauer”, en: *Salgamundi*, 31/32, 1975/1976
- _____, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1989
- KADARKAY, A., *Georg Lukács: vida, pensamiento y política*, Valencia, Alfons El Magnànim, 1994
- KRACAUER, S., *Ginster*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2011 (en prensa)
- _____, “El ornamento de la masa”, en: *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*, Barcelona, Gedisa, 2008
- _____, *Teoría del cine. La redención de la realidad física*, Barcelona, Paidós, 2001
- LACLAU, E. y MOUFFE, C., *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE, 2010
- LUKÁCS, G., *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1976
- _____, *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, RyR, 2009
- _____, *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2010
- MENKE, C., *La soberanía del arte*, Madrid, Visor, 1997
- PALTI, E., *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, FCE, 2005
- TRAVERSO, E., *Siegfried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada*, Valencia, Alfons El Magnànim, 1998
- WALLERSTEIN, I., *El capitalismo histórico*, México, Siglo XXI, 2010
- WIGGERSHAUS, R., *La Escuela de Fráncfort*, Buenos Aires, FCE, 2010
- WITTE, B., *Walter Benjamin. Una biografía*, Buenos Aires, AMIA, 1997
- ZIZEK, S., “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, en: BUTLER, J., LACLAU, E. y ZIZEK, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, FCE, 2011a
- _____, “Mantener el lugar”, en: BUTLER, J., LACLAU, E. y ZIZEK, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, FCE, 2011b
- _____, “Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional”, en: JAMESON, F. y ZIZEK, S., *Estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós, 2008
- _____, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005