

# Para (no) terminar: Th. W. Adorno y su olvidado testigo imaginario

Lorena ACOSTA IGLESIAS  
(Universidad Complutense de Madrid)

Bien conocida es la apelación de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* a un testigo imaginario que no dejara perecer enteramente con ellos una herencia que, como última filosofía interrumpida allí donde la realidad saliera a su encuentro, fuera capaz de despedirse de su despedida. La publicación de las *Obras completas* de Th. W. Adorno por parte de la editorial Akal, que ha concluido recientemente con el número 20.2. de *Miscelánea II* y el número 19 de *Escritos musicales VI*, nos ofrece la ocasión de *continuar* recorriendo una estela de problemas que nos siguen reclamando como verdaderos sujetos, donde la resistencia no termine en la resignación de un pensamiento plegado a los procesos sociales que acontecen por encima de nuestras cabezas, sino que consiga la modulación de lo otro posible en un pensamiento que no se conforme consigo mismo, penetrando la apariencia de naturaleza de dichos procesos con el aguijón materialista.

Por ello, este ejercicio pretende desencantar la figura adorniana como anacrónica o nostálgica a través de una determinada lectura materialista de las nociones de “naturaleza” y “sujeto”, invitando así a la reconsideración de la recepción que han tenido dichos conceptos –claves para la obra del frankfurtiano– en el seno de la historia de la filosofía, y específicamente en aquél que se consideró albacea de la llamada Escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas.

Si bien es cierto que en la obra del filósofo frankfurtiano naturaleza y sujeto están interrelacionadas dialécticamente –o siendo al menos aquello que pretendemos mostrar en contra de las mencionadas consideraciones que ya se han consoli-

dado como cánones a la hora de abordar la obra de Th. W. Adorno—, vamos a acercarnos a dichos conceptos de la mano de aquellas obras en las que cae bajo su foco el predominio de uno u otro.

De esta manera, creemos poder encontrar la línea en la que se desarrolla el concepto de naturaleza indicada en uno de los primeros escritos de juventud del filósofo, *La idea de historia natural*. Esta conferencia podría darnos el punto de anclaje metodológico que luego se desarrollaría principalmente en el primer capítulo de *Dialéctica de la Ilustración*, en donde se desplaza el amarre de crítica inmanente del idealismo —del que parte la exhortación a una historia natural en la conferencia mencionada— a una crítica inmanente del capitalismo con la muerte del individuo como horizonte explicativo. Efectivamente, dilucidando la relación dialéctica entre naturaleza y sujeto, lo que en el fondo nos proponemos mostrar es a qué responde este diagnóstico del ocaso del individuo en condiciones de capitalismo monopolista. En contra de lo que pudiera pensar Habermas<sup>1</sup>, creemos que «mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto»<sup>2</sup>, en ningún caso se trata de recurrir a la mera nostal-

<sup>1</sup> «Pero en la civilización la naturaleza no solamente promete felicidad en esas anticipaciones de un auténtico progreso sino también en la euforia del rapto en el que el yo queda en suspenso. En el canto de las sirenas una naturaleza amorfa atrae al hombre a una vuelta inmediata, le ofrece escapar de la civilización, el alivio de desprenderse de la propia identidad. A veces parece que Adorno sucumbe también a ese canto. En sus pasajes más negros la “*Dialéctica de la Ilustración*” desespera de que pueda producirse un último vuelco; se resigna entonces a la tesis de la contrailustración de que el espanto no puede eliminarse, pero de que en definitiva nos queda la civilización y, aunque regañando, acaba por entregarse al remolino autodestructivo del impulso de muerte. [...] En Adorno, ese mismo topos de una recaída del yo en la naturaleza, ofrece más bien rasgos utópicos, sexuales y anarquistas. A veces Adorno hace perder brillo casi imperceptiblemente a la utopía de una naturaleza reconciliada con la civilización, por desesperar de su posibilidad, y finalmente la hace desvanecerse en el sueño de una naturaleza fascinadora que se deja pagar sus favores con el abandono de la individuación. Ésta sólo aparece entonces lo que no deja de ser irritante, como maldición, y la emancipación como el eco de esa maldición. Adorno permanece en última instancia indeciso ante la ambivalencia que percibe en la faz amiga de la naturaleza.» Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 149. Como se puede ver en la cita que hemos sacado a colación, Habermas no puede dejar de ver en Adorno la figura de intelectual melancólico que anhela la reconciliación fijando la mirada en un pasado fantástico, suspendiendo al sujeto en una supuesta naturaleza cándida que se descarrió en la historia entre las fauces del capitalismo. Sin embargo, nosotros nos preguntamos frente a Habermas, ¿dónde queda la dimensión de un filósofo que vive en el corazón de la contradicción, que insufla veneno materialista a una realidad postrada al *status quo* a través de la crítica inmanente y su unilateral rechazo a todo tipo de reconciliación positiva tal y como aborda en su *Dialéctica negativa*?

<sup>2</sup> «Cada progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva de su mitigación. Pero mientras la historia real está tejida con sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para eliminarlos, la realización de esa perspectiva depende del concepto. Pues éste no sólo distancia, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en cuanto autorreflexión del pensamiento que en la forma de la ciencia permanece atado a la ciega tendencia económica, permite medir la distancia que eterniza la injusticia. Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se halla encerrada la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal.» Adorno, TH. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007, p. 54 [Énfasis nuestro].

gia de una naturaleza prehistórica intacta, encallada en el resentimiento de una subjetividad dañada por la autonomización de los procesos sociales en condiciones capitalistas, sino que se trata de entresacar la dialéctica entre primera y segunda naturaleza a través de la conexión directa que existe entre «la idea de la muerte del sujeto individual [...] con un diagnóstico social determinado: las modificaciones en la naturaleza del capitalismo, y en concreto al tránsito entre capitalismo liberal y capitalismo monopolístico»<sup>3</sup>.

Efectivamente, el acta de defunción del individuo sólo puede tener sentido bajo el panorama de disolución de la *ratio* liberal que regía el espacio civil moderno y que había sido elevada a concepto en los sistemas filosóficos de la modernidad como fundamento del mismo. El ocaso del individuo significa la sepultura del burgués y los rasgos característicos del mismo sumergidos en el formol liberal: empobrecimiento del concepto de experiencia y por lo tanto, la incapacidad de dotar de sentido a la realidad, donde se evidencia la paralela decadencia del intento idealista de abarcar la totalidad de lo real por el pensamiento, y que, por otra parte, obtendrá su renacer tenebroso en el S.XX de la mano de las “lógicas de la profundidad” bajo el plexo de la querrela del olvido del ser por parte del benefactor y guardián de su casa, Martin Heidegger<sup>4</sup>. En esta caída del sujeto liberal, se advierte con ella y la privación de espontaneidad debido al entumecimiento de la experiencia individual, una regresión colectiva que radica en la restricción de la capacidad de autoconsciencia y autodeterminación del sujeto.

La división del trabajo a que el dominio conduce en el plano social, sirve a la totalidad dominada para su autoconservación. Pero de ese modo, la totalidad en cuanto totalidad, la actualización de la razón a ella inmanente, se convierte necesariamente en actuación de lo particular. El dominio se enfrenta al individuo como lo universal, como la razón en la realidad. El poder de todos los miembros de la sociedad, a los que como tales no les queda otra salida, se suma constantemente, a través de la división del trabajo que les es impuesta, para la realización precisamente de la totalidad, cuya racionalidad se ve así a su vez multiplicada. Lo que a todo sucede por obra de unos pocos se cumple siempre como avasallamiento de unos individuos por otros muchos: la opresión que sufre la sociedad tiene siempre los rasgos de la opresión llevada a cabo por un colectivo. Es esta unidad de colectividad y dominio, y no la inmediata universalidad social, la solidaridad, la que sedimenta en las formas de pensamiento.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> López, P., “Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno” en: Muñoz, J., (Ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 36. En general, la presente nota crítica está atravesada por la tesis de este artículo.

<sup>4</sup> Cfr. Adorno, TH. W., *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991 p. 73.

<sup>5</sup> Adorno, TH. W., y Horkheimer, M., (2007), *Op. Cit.*, p. 37.

En esta cita, Adorno está apuntando a la inversión, de la que ya dio cuenta Marx, entre la autoconservación de todos los individuos y la organización social. La finalidad última a la que respondía aquel espacio civil moderno era la de garantizar la satisfacción de necesidades de los individuos en su interrelación mutua; sin embargo, con el cambio de fase del capitalismo, esta finalidad ha sido postrada en pos de la asociación de individuos a través del moho ideológico que se sustenta en la única mediación social en condiciones de capitalismo monopolista: la autonomización de la ley de intercambiabilidad general. De esta manera, se produce a su vez una inversión entre medio y fin que se evidencia de manera diáfana en la transmutación de la función social del trabajo. Éste operaba “naturalmente” como medio para el fin de satisfacción de necesidades, sin embargo éstas, producidas artificialmente por mor de la perpetuación del mecanismo productivo capitalista, han conseguido devenir segunda naturaleza, supeditadas por tanto, a la reproducción del capital, lo cual revierte en el individuo como esclavización al trabajo, en tanto que toma como fin la maximización del beneficio.

Efectivamente, en esta inversión se está llevando a cabo una dialéctica entre el valor de uso y valor de cambio, por la cual el individuo ya no se instala en el plano de satisfacción de necesidades a través de la incorporación del objeto al consumir el valor de uso del mismo, sino que éste pasa a ser desplazado por el consumo del propio valor de cambio en tanto que la ideología no supone ya una mera regresión psicológica a nivel individual, sino que responde a un modo explícito de producción de objetividad que se ve reflejada simétricamente en los procesos de subjetivación, siendo éstos completamente asimilados por aquella. De esta manera, no se puede postular una atalaya objetiva, un afuera del universo de obnubilación total (*Verblendungszusammenhang*) que permita la *fundamentación de la crítica* con el fin de que ésta no devenga reproducción del *status quo* en la proliferación de la falsa conciencia –siendo éste el problema al que se enfrentaba György Lukács en *Historia y conciencia de clase*–, ya que debido al cambio de fase del capitalismo ya no resulta posible desenmascarar la apariencia objetiva a través de la autoconciencia del proletariado en su condición antagonista específica dentro de la sociedad, esto es, en tanto sujeto de las relaciones de producción y objeto de las formas de dominación insertas en los medios de producción.

Por tanto, cuando no existe un afuera al estado de encantamiento del mundo como apéndice de la propia autonomización de la objetividad social que se pueda basar en una relación externa y contingente entre la forma valor y el contenido de la producción en el trabajo tal y como ocurría en los diagnósticos clásicos marxianos<sup>6</sup>, tampoco se puede postular, *sensu stricto*, un fundamento de la crítica a resguardo de la ideología que, con Adorno, ha pasado a conformar específicamente el

<sup>6</sup> Cfr. Zamora, J. A., “Theodor W. Adorno: Crítica inmanente del capitalismo” en: Muñoz, J., (2011), *Op. Cit.*, p. 88.

modo de producción de la objetividad social en su dialéctica valor de uso-valor de cambio.

A esta dialéctica responde, por su parte, el concepto de Industria Cultural del que hablan por primera vez Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Efectivamente, Industria cultural no responde a ningún diagnóstico supeditado a la proliferación de la cultura de masas, a la que respondían más acertadamente los planteamientos de Baudelaire o Flaubert, sino que más bien se trata de descifrar en esa propagación de la objetividad social tendente a su cierre hermético un tipo de *ontología*, en la cual opera una *asimilación completa* del objeto cultural a la forma mercancía, mientras que en la cultura de masas se trataba de una mera *ampliación*. Por este motivo, no se puede decir que Adorno comparta la misma pretensión teórica que aquellos que se hacen llamar críticos de la cultura, es decir, no se trata de vanagloriar el cénit de la alta cultura europea para denostar por infamia la perpetuación de la emergente baja cultura.

El tipo de ontología que rige la industria cultural funciona a través del principio unívoco de integración y asimilación de los productos culturales por parte de los monopolios como parte del proceso de concentración del capital y control estatal en la administración de las grandes corporaciones, consiguiendo así, como efecto general, a través de la administración total de la burocracia estatal, únicamente la perpetuación del *status quo*. Sin embargo, no sólo consigue este efecto a través de la mera producción de objetos, sino que, en ésta, se lleva a cabo como correlato una reproducción de subjetividad —es decir, las masas son también, de hecho, su objeto, y así se comportan a través de la mencionada pérdida de autoconsciencia y autodeterminación mediante la funcionalización de la individualidad.

El modo de objetividad de producción social de objetos a través de la división social de trabajo se ha convertido en *esquematismo*, al más puro estilo kantiano, tal como un *a priori* de la experiencia, que relega al individuo al imperativo de la mera adaptación a lo ya existente como modo de autoconservación, siendo ésta una pervivencia de la individualidad como claudicación. Efectivamente, «para el consumidor no hay nada por clasificar que no venga ya anticipado en el esquematismo de la producción»<sup>7</sup>. Por tanto, la libertad subjetiva se ve relegada a la mera elección formal entre objetos reproducidos por el mecanismo de la industria cultural. Éste produce sus objetos únicamente respondiendo a la forma mercancía, multiplicándose su producción únicamente por mor de un tiempo cíclico que retorna deviniendo en apariencia como nuevo aquello que sólo aparece como lo último, mientras que en esencia la forma mercancía tiene como máxima evacuar todo contenido en pos de invocar al tótem de la intercambiabilidad general, cuyo efecto consiste en relegar todo objeto a lo siempre igual.

---

<sup>7</sup> Adorno, TH. W., y Horkheimer, M., *Op. Cit.*, 2007, p. 139.

La industria cultural produce su propio público adquiriendo un seguro a la hora de su perpetuación en la asimilación del todo social falso por parte del individuo, lo cual le otorga un efecto de reconciliación por la mala infinitud. Efectivamente, como si de la monadología leibniziana se tratara, el individuo responde al patrón de reproducción del todo social, relegándose a mero reflejo del mismo. En este sentido, existe una atomización de la experiencia en la que el individuo mónada se ve privado de una relación espontánea consigo mismo así como con los demás individuos, estando éstos unidos únicamente por el estado de entumecimiento al que le relega la condición de atontamiento general, impulsado por el imperativo de la máxima adaptación postrada en el desquiciamiento de la inmediatez.

El individuo es literalmente entregado en cuerpo y alma en su máxima de adaptación para la autoconservación.<sup>8</sup> Ya en la modernidad opera una transformación, diagnosticada tempranamente por Nietzsche, del cuerpo viviente (*Leib*) a cuerpo físico (*Körper*) en la que opera precisamente esta imitación del individuo a la forma de objetividad impuesta por la forma mercancía en el modo de su reproducción, respondiendo a aquello que el propio Adorno y ya el joven Hegel en *Amor y propiedad* tildó de *mímesis de lo muerto*.<sup>9</sup> En esta mimesis opera el desplazamiento de la primera naturaleza por la construcción social de la segunda naturaleza, y que, no obstante, al ser toda cosificación un olvido, supone la evacuación de su propio contenido de origen social, presentándose por tanto, en el modo de su reificación, como naturaleza muerta.

Y justamente, en este punto, se puede entender aquella “rememoración de la naturaleza en el sujeto”, ya no como el anhelo en el que insiste una razón originaria que vislumbra en una naturaleza prehistórica la posibilidad de redención, tal y como hemos visto que pretendía solventar apresuradamente la cuestión Jürgen Habermas; sino como un acercamiento inmanente a las formas de aparición de dicha objetividad social autonomizada –la cual se reproduce en las formas de subjetivación– que haga las veces de una anamnesis de la génesis al más puro estilo marxiano, tal y como nos ofrece las claves el propio Adorno en su conferencia de *La idea de una historia natural*, como anteriormente hemos anticipado.

De esta manera, se puede hacer una lectura en sentido materialista de este recurso a la invocación de la “naturaleza” en el individuo en el momento de su ocaso, ya

<sup>8</sup> «Cuanto más complicado y refinado 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.» Adorno, TH. W. y Horkheimer, M., (2007), *Ibid.*, p. 50

<sup>9</sup> «El cuerpo físico [*Körper*] no puede volver a transformarse en cuerpo viviente [*Leib*]. Sigue siendo un cadáver, por más que se eduque físicamente. La transformación en cosa muerta, que se anuncia en su nombre, era una parte del proceso constante que ha reducido la naturaleza a material y a materia. Los logros de la civilización son producto de la sublimación, de ese odio-amor adquirido al cuerpo y a la tierra, de los que el dominio separó por la fuerza a todos los hombres.» Adorno, TH. W., y Horkheimer, M., (2007), *Ibid.*, p. 253.

que esta invocación sólo se da en el modo de su negación, desde una fisionomía dañada en solidaridad con lo reprimido por la funcionalización de los cuerpos en el capitalismo, esto es, con el desplazamiento del concepto de cuerpo como algo viviente [*Leib*] al cuerpo como algo mecanizado en su entrega al remolino técnico de la máxima adaptación, tal y como ejemplifica paradigmáticamente las investigaciones de Henry Ford sobre la manera de conseguir la disposición perfecta, tal como una armonía preestablecida, del cuerpo a la máquina con el fin de conseguir que todo cuerpo sea potencialmente traducido a trabajo.

En este sentido, no se puede hablar de una reducción del cuerpo a algo meramente somático, por lo que esta apelación a la naturaleza no puede radicar únicamente en una mera condición inasumible de la corporeidad a la máquina; ni tampoco se trata, en ningún caso, de una primera naturaleza virgen que queda remanente en el ensueño de una utopía melancólica que busca, en un pasado inexistente, la pureza intacta del ser humano, finalmente corrompido por el modo de producción capitalista. Se trata, no obstante, de dar con «un planteamiento que realice en sí mismo la unidad concreta de naturaleza e historia. Unidad, pero concreta, una que no se oriente a la contradicción entre Ser posible y Ser real [lastre de las filosofías idealistas], sino que se agote en las determinaciones del mismo Ser real»<sup>10</sup>. Es decir, se trata de comprender el propio Ser histórico ya no como ontológico –tal y como ocurre en la neo-ontología heideggeriana a través de la categoría de *historicidad*–, sino como ser natural en tanto que transforma la historia concreta en naturaleza dialéctica; o al revés, vislumbrar en lo histórico que, en cuanto naturaleza –específicamente en cuanto segunda naturaleza, tal y como luego concretará de la mano de Lukács–, ha sido paralizado en su ser más íntimamente histórico.<sup>11</sup> Por tanto, se trataría de indagar la posibilidad de la discontinuidad histórica a través de la subjetividad en escombros, la cual es la viva imagen del calvario que dispone la exhortación a la imitación de lo existente a través del tiempo moda. Éste consigue relegar al individuo a la constante inmediatez en una actitud en apariencia extremadamente activa –por estar pendiente de lo último como lo más nuevo– pero en esencia exclusivamente pasiva –dependiente de la sobreexposición de los estímulos externos que conformar la decoración, típicamente burguesa, de su *intérieur*.

Por tanto y en resumen, en esta “rememoración de la naturaleza en el sujeto” se trata de ver las *posibilidades* para una crítica inmanente de las condiciones de aparición de la forma mercancía, la cual se reproduce en las formas de subjetivación

<sup>10</sup> Adorno, TH. W., (1991), *Op. Cit.*, pp. 116 y 117

<sup>11</sup> Es decir, se trataría de «captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza». Por tanto, «historia natural no es una síntesis de métodos naturales e históricos, sino un cambio de perspectiva». Adorno, TH. W., *Ibid.*, 1991, pp. 117 y 120.

como *pseudoindividualidad*, en las que el individuo mónada experimenta las relaciones de dominación impuestas por la objetividad social desde su vida dañada<sup>12</sup>, evidenciándose así en continua relación dialéctica la ligazón entre sujeto/objeto y teoría/praxis tal y como está presentado en los *Epilegómenos dialécticos*.

Que la cuestión de la teoría y la praxis depende de la cuestión de sujeto y objeto lo muestra una simple reflexión histórica. [...] Lo que desde entonces se considera el problema de la praxis y que hoy se agudiza en la cuestión de la relación praxis y teoría coincide con la pérdida de la experiencia causada por la racionalidad de lo que siempre es igual. Cuando la experiencia está obstruida o ya no existe, la praxis se deteriora y, por tanto, es deseada, deformada, sobrevalorada desesperadamente. De este modo, lo que se denomina “el problema de la praxis” se entrelaza con el problema del conocimiento. La subjetividad abstracta a la que conduce el proceso de racionalización no puede sensu stricto hacer nada, igual que el sujeto trascendental no puede tener espontaneidad, que es lo que se le suele atribuir. Desde la doctrina cartesiana de la certeza indubitable del sujeto [...] la praxis tiene el aspecto de una apariencia, como si no pudiera salir del foso. Palabras como “laboriosidad” y “ajetreo” dan muy bien con este matiz.<sup>13</sup>

De esta manera, como hemos comentado, en el universo de obnubilación total, en el que la ideología es realidad social material, ya no es posible encontrar un fundamento estanco para la crítica en un afuera del sistema debido a la condición específica de una clase social; sino que la crítica, en tanto que inmanente, comparte la ofuscación con su objeto, y se juega su legitimación en cada momento en que calibra la distancia con su propio objeto, ya que cabe la posibilidad de que en ese seguimiento del movimiento de su objeto únicamente reproduzca las mismas condiciones de objetividad reificadas en la subjetividad.

El procedimiento inmanente toma en serio el principio de que lo falso no es la ideología en sí, sino su pretensión de concordar con la realidad. Crítica inmanente de las for-

<sup>12</sup> Ya en *Actualidad de la filosofía*, Adorno hace referencia al método micrológico que llevará a cabo de manera exhaustiva en *Minima moralia*, es decir, vislumbrando en las propias prácticas cotidianas que inundan la inmediatez de una vida alienada distribuida discretamente a todos los rincones de la misma, lugares o perspectivas que muestren desde dentro la experiencia desgarradora a la que se somete el individuo por acompañar el ritmo de la producción que tilda transversalmente todos los espacios de la vida. Esto es, en palabras del joven Adorno: «Pues el espíritu no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real; pero sí de irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente». Adorno, TH. W., *Ibid.*, p. 102. O, en palabras del Adorno maduro exiliado en América: «Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situar en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento». Adorno, TH. W., *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada OC 4*, Madrid, Akal, 2006, p. 257.

<sup>13</sup> Adorno, TH. W., *Crítica de cultura y sociedad II OC 10/2*, Madrid, Akal, 2009, pp. 676 y 677.

maciones espirituales significa captar en el análisis de su figura y de su sentido la contradicción entre idea objetiva y esa pretensión y dar nombre a lo que la consistencia y la inconsistencia de las formaciones dice sobre la constitución de la existencia. Esa crítica no se conforma con el conocimiento general de la servidumbre del espíritu objetivo, sino que intenta trasladar este conocimiento a la fuerza del examen de la cosa. [...] Pero al mismo tiempo la crítica inmanente muestra que todo espíritu está hechizado hasta hoy. El espíritu no domina por sí mismo la superación de las contradicciones que parece. 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.<sup>14</sup>

Por tanto, si bien no es posible un afuera del sistema en tanto que lo que se quiere denunciar no es la mera existencia de la ideología que impregna todas las consciencias individuales en tanto que cosificación, sino su pretensión de disponer la realidad en su consistencia más íntima como fantasmagoría; cierto es que, sin embargo, sigue siendo menester como condición de posibilidad para esta crítica inmanente una distancia periférica que mantenga al pensamiento en tensión con su objeto, siendo «tabú, junto con la magia mimética, el conocimiento que alcanza realmente al objeto».<sup>15</sup> Y en este sentido, precisamente, «el cuerpo es tabú, objeto de atracción y de repugnancia» en la que «la relación con el cuerpo se hallaba aún determinada y condicionada por la agilidad de respuesta persona como condición de dominio».<sup>16</sup>

El cuerpo tiene la función de emplazamiento ambivalente, por ser el principal foco de las relaciones de dominación en condiciones capitalistas —en las que hemos puesto como ejemplo el ideal de Henry Ford de crear la disposición corporal perfectamente adecuada a la máquina a la hora de poder considerar todo cuerpo como potencialmente traducido a trabajo—; pero al mismo tiempo, el cuerpo puede ser considerado como espacio de resistencia, en el que se evidencian las huellas del dolor que produce el sometimiento a la objetividad social en el acompañamiento del ritmo de producción. El dolor ya no puede ser considerado mero síntoma subjetivo, sino que es denunciante de la objetividad social que se presenta como universal aplastante frente al particular, dicho en el lenguaje empleado en *Dialéctica Negativa*. Por lo tanto, el dolor es síntoma objetivo y otorga la distancia necesaria para con el objeto a la hora de poder legitimarse en su propio movimiento social como crítica inmanente.

Precisamente, en esta función ambivalente y estratégica que acoge el concepto de dolor como denuncia de las asfixia del particular frente al universal, podemos cifrar en un sentido materialista aquella “rememoración de la naturaleza en el suje-

<sup>14</sup> Adorno, TH. W., *Crítica de la cultura y de la sociedad I OC 10/1*, Madrid, Akal, 2008, p. 23

<sup>15</sup> Adorno, TH. W. y Horkheimer, M., *Op. Cit.*, 2007, p. 30.

<sup>16</sup> Adorno, TH. W., y Horkheimer, M., *Ibid.*, 2007, p. 252.

to". Pues bien, este dolor, como hemos dicho, no es un mero remanente de la primera naturaleza que emerja intacta como salvación ante la dominación capitalista; sino que se trata precisamente de una construcción social que se denuncia a sí misma mediante el modo de su negación. Por lo tanto, en este punto se evidencia la dialéctica entre primera y segunda naturaleza a través del concepto de historia natural, tal y como explicamos anteriormente.<sup>17</sup> Por este motivo, pensamos que, en cierto sentido, la idea de historia natural supone una prefiguración de los elementos que más tarde pretenderían configurar aquella *antropología dialéctica*<sup>18</sup> a la que apuntaban Adorno y Horkheimer como corolario de algunas consideraciones expuestas en el cuerpo de *Dialéctica de la Ilustración*.

En el mismo sentido, pensamos que existe también un correlato *in nuce* en función del propio desarrollo del concepto de crítica immanente en el concepto que aparece en la conferencia *La actualidad de la filosofía* del joven Adorno como *hermenéutica materialista*. Esto podría ser así salvando algunas diferencias: en un primer momento, el joven Adorno no rechazará la idea de una teoría del conocimiento en sentido materialista<sup>19</sup>. Sin embargo, el proyecto al que responde su *Dialéctica negativa* está diametralmente opuesto a tal perspectiva, ya que lo que pretende el frankfurtiano no es proponer una alternativa positiva a la teoría del conocimiento idealista o positivista, sino proceder immanentemente en la mediación conceptual de la realidad sin asumir lo no-idéntico en el concepto, esto es, plantarse allí donde la preeminencia de la realidad le intercede sin caer en la superstición de los positivistas ante los hechos, sino continuando el movimiento del objeto.<sup>20</sup> Aun así, consideramos que el concepto de *hermenéutica materialista* contiene, *avant la lettre*, el ger-

<sup>17</sup> Ver nota 11 en conjunción con la siguiente cita: «La segunda naturaleza es en verdad la primera. La dialéctica histórica no es un mero retomar lo protohistórico reinterpretado, sino que en los mismos materiales históricos se transforman en algo mítico e histórico-natural». ADORNO, TH. W., *Op Cit.*, 1991, p. 134.

<sup>18</sup> Cfr. Adorno, TH. W., y Horkheimer, M., *Op. Cit.*, 2007, p. 17

<sup>19</sup> «Aquí se podría buscar la afinidad, en apariencia tan asombrosa y chocante, que existe entre la filosofía interpretativa y ese tipo de pensamiento que prohíbe con el máximo rigor la idea de lo intencional, de lo significativo de la realidad: el materialismo. Interpretación de lo que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico conocimiento materialista». Adorno, TH. W., *Op. Cit.*, 1991, pp. 89 y 90.

<sup>20</sup> «Lo que caracteriza tanto el referirse a lo no-conceptual –tal como, en último término, según la teoría tradicional del conocimiento, toda definición de conceptos ha menester de momentos no conceptuales, deícticos– como, por el contrario, el (en cuanto unidad abstracta de los *onta* en él subsumidos) alejarse de lo óntico. Cambiar esta dirección de la conceptualidad, volvería hacia lo no-idéntico, es el gozne de la dialéctica negativa. La comprensión del carácter constitutivo de lo no-conceptual en el concepto acabaría con la coacción a la identidad que el concepto, sin tal reflexión que se lo impida, comporta. Su autorreflexión sobre el propio sentido aparta de la apariencia del ser en sí del concepto en cuanto unidad de sentido. El antídoto de la filosofía es el desencantamiento del concepto. Impide su propagación: que se convierta para sí mismo en absoluto». Adorno, TH. W., *Dialéctica negativa. La jerga e la autenticidad OC 6*, Madrid, Akal, 2011, pp. 23 y 24.

men de dicho gozne dialéctico que hemos visto en *Dialéctica negativa*, ya que recoge la idea de *modelo* como una fantasía que reagrupe los elementos con los que se va a medir la realidad como forma histórica concreta.

Si es que la idea de interpretación filosófica que me había propuesto exponer antes ustedes tiene alguna vigencia, se puede expresar como la exigencia de dar cuenta en todo momento de las cuestiones de la realidad con que tropieza, mediante una fantasía que reagrupe los elementos del problema sin rebasar la extensión que cubren, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta.<sup>21</sup>

Si en algún sentido se legitima la reproducción de subjetividad abstracta en la industria cultural es mediante la atrofia de la imaginación, esto es, la cara negativa que ofrece el imperativo de imitación de lo existente. El tiempo moda como el eterno retorno de lo siempre nuevo como lo siempre igual, rompe con la estructura temporal clásica y por tanto, con la condición de posibilidad del acontecimiento. El esquematismo de la experiencia en condiciones de industria cultural está de tal manera duplicando la misma forma de la objetividad de la ley de intercambiabilidad general, que resulta imposible poder pensar el cambio social ya que el margen de experiencia posible sólo puede traducirse a lo meramente existente. En este sentido, hermenéutica materialista significa una fantasía que sea capaz de reconfigurar los elementos de lo existente agotando sus últimas posibilidades en tanto que objetos reales para dar cuenta de que lo otro, aquello que no es, puede considerarse como posible al menos en el pensamiento.

Efectivamente, al especificar el hecho de que la hermenéutica materialista es una *fantasía* ya está apuntando a la idea de crítica inmanente como *praxis filosófica*, tal y como hará en los *Epilegómenos dialécticos*. En este sentido, la teoría no se limitaría a reproducir lo existente tal y como opera el sentido común como razón subjetiva en condiciones de industria cultural, esto es, intentando encontrar una razón onmiabarcadora capaz de dar con la ley racional que le otorgue su unidad—en este punto, se anudarían ambas críticas inmanentes del capitalismo y del idealismo—; sino que la teoría sería ella misma una acción: crear asilo para la libertad en el pensamiento a través de la negación concreta de lo existente, esto es, mediante el recuerdo de su origen social e histórico, el extremo al que se lleva el propio pensamiento y se interrumpe.<sup>22</sup> Aquí ya podemos ver de manera prácticamente perfilada la gran obra de Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, en cuyo prólogo se sentencia lo siguiente:

<sup>21</sup> Adorno, TH. W., *Op. Cit.*, 1991, p. 99.

<sup>22</sup> «El mundo, que la razón subjetiva ya sólo reconstruye, ha de cambiar porque así lo exige su tendencia de expansión económica, pero ha de seguir siendo lo que es. Se le quita al pensamiento lo que puede afectar a esto: sobre todo la teoría, que quiere hacer algo más que reconstruir. [...] El pensamiento es una actuación, la teoría una figura de la praxis; la ideología de la pureza del pensamiento nos engaña sobre esto. El pensamiento tiene un carácter doble: es inmanente y riguroso, pero también

Contra el parecer vulgar, en la dialéctica el momento retórico toma el partido del contenido. [...] Pero se inclina hacia el contenido como hacia lo abierto, no decidido de antemano por el armazón: una protesta contra el mito. Mítico es lo perenne, que ha acabado por diluirse en la legalidad formal del pensamiento. Un conocimiento que quiere el contenido quiere la utopía. Ésta, la consciencia de la posibilidad, se adhiere a lo concreto en cuanto lo no deformado. Es lo posible, nunca lo inmediatamente real, lo que obstruye el paso a la utopía; por eso es por lo que en medio de lo existente aparece como abstracto. El color indeleble procede de lo que no es. Le sirve el pensamiento, un pedazo de la existencia que, aunque negativamente, alcanza a lo que no es. Sólo la extrema lejanía sería la proximidad: la filosofía es el prisma que capta su color.<sup>23</sup>

Efectivamente, ante el armazón eidético-represivo de la industria cultural como tributo a la fungibilidad que promueve la ley de la intercambiabilidad general en la que se posterga la promesa de felicidad en el tiempo de lo nuevo como lo siempre igual; la utopía, sin embargo, quiere el contenido, en tanto que la imposibilidad de su realización en el pensamiento depende del *a priori* de la experiencia que se reproduce a nivel sujeto/objeto. Sin embargo, esta utopía sólo puede ser negativa en tanto que se realiza en el pensamiento por el modo de la negación de lo existente, abriendo la posibilidad de un futuro enteramente otro –sin que se proyecten normas que sean a su vez eidético-represivas– a la hora de pensar el cambio social.<sup>24</sup>

«La filosofía dimite en cuanto se equipara a lo que ella debería iluminar».<sup>25</sup> Por ello, cuando el cambio social que nos saque de las ataduras del capital está hoy todavía por recibir su luz, nos hace pensar que la filosofía de Adorno no debe capitular ante el presente. Esa tarea que nos dejó en herencia tal vez nos permita continuar perseverando en la resistencia de un pensamiento que insiste en que el mal no será quien tenga la última palabra, lo cual no resulta tan anacrónico –el filósofo siempre tan sospechoso de ello y con él la teoría– como prometedor.

Lorena Acosta Iglesias  
 Universidad Complutense de Madrid  
 lorena.acosta.iglesias@gmail.com

---

es un modo de comportamiento real en medio de la realidad. En la medida en que forma parte del objeto, ya es práctico. La irracionalidad de la praxis [...] reanima infatigablemente la apariencia de la separación absoluta entre sujeto y objeto. Donde el objeto finge ser ante el sujeto lo absolutamente incommensurable, un destino ciego atrapa la comunicación entre ambos.» Adorno, TH. W., *Ibid.*, 2009, p. 677.

<sup>23</sup> Adorno, TH. W., *Op. Cit.*, 2011, pp. 62 y 63.

<sup>24</sup> «Una sociedad emancipada no sería, sin embargo, un estado de uniformidad, sino la realización de lo general con la conciliación de las diferencias. La política, que ha de tomarse esto bien en serio, no debería por eso propagar la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como idea. En lugar de ello debería señalar la mala igualdad existente hoy, la identidad de los interesados por el cine y los interesados por los armamentos, pero concibiendo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor.» Adorno, TH. W., *Op. Cit.*, 2006, pp. 107 y 108.

<sup>25</sup> Adorno, TH. W., *Op. Cit.*, 2009, p. 407.