

# «Dialéctica» en la *Dialéctica de la Ilustración*

## «Dialectics» in the *Dialectics of Enlightenment*

José A. Zamora  
Instituto de Filosofía - CSIC  
joseantonio.zamora@cchs.csic.es

**Enviado:** 19 septiembre 2024 | **Aceptado:** 24 septiembre 2024

### Resumen

La *Dialéctica de la Ilustración* se encuentra en el epicentro de todas las disputas en torno a la Teoría Crítica. Para la mayoría de sus intérpretes es el reflejo de un estado de ánimo provocado por el fascismo, la II Guerra y el genocidio. Una manifestación de filosofía negativa de la historia que solo tuvo sentido como provocación, pero ya no nos sirve para interpretar ni aquel momento ni el presente. ¿Es posible retornar a esta obra con provecho? En este artículo se analiza el concepto de dialéctica que encontramos en el título. Cómo se llegó a él y cuál es su verdadero significado. Con ello se ofrece una contribución que ayude a resolver algunos de los malentendidos que todavía existen sobre esta obra clave del siglo xx.

Palabras clave: Teoría Crítica, dialéctica, dominación, protohistoria, memoria.

### Abstract

The *Dialectic of Enlightenment* is at the epicenter of all debates surrounding critical theory. For most of its interpreters, it is the expression of a state of mind provoked by fascism, the Second World War and genocide. A manifestation of a negative philosophy of history, which only made sense as a provocation, but no longer serves to interpret the past or the present. Is it possible to return to this work with benefit? This article analyses the concept of dialectics, which we find in the title. How it came about and what its actual meaning is. In doing so, it contributes that helps to clear up some of the misunderstandings that still exist with regard to this key work of the twentieth century.

Keywords: Critical Theory, dialectics, domination, proto-history, memory.

## 1. Un libro sobre la dialéctica: consideraciones preliminares

Pasados ochenta años desde la publicación de la primera edición ciclostilada sigue estando viva la discusión sobre el verdadero carácter de esta obra que como pocas otras reacciona a las catástrofes del siglo xx –genocidio y II Guerra– en una simultaneidad asombrosa (Schmid Noerr y Ziege),<sup>1</sup> algo que ni sus más decididos críticos niegan. Si para unos intérpretes supone una transformación radical de la teoría crítica: de una teoría social que pretende dar cuenta de la no realización de la revolución desde las claves del marxismo crítico occidental a una filosofía negativa de la civilización fracasada (Wiggershaus 391), para otros se trata de una obra que intenta analizar críticamente la autodestrucción de la sociedad liberal moderna en la primera mitad del siglo xx y, por tanto, que está centrada en una interpretación del presente (Stoetzler). La crítica del capitalismo y la crítica de la civilización no se sustituyen, no son alternativas, no pueden analizarse desde la figura del vuelco, sino que están imbricadas y se refuerzan mutuamente.

No se puede negar que buena parte de aquellos que defienden la significación actual de la teoría crítica y pretenden actualizarla parecen estar de acuerdo en que si algo resulta insalvable de su legado es precisamente la *Dialéctica de la Ilustración (DI)* (Wallat 85-111), uno de los libros más tenebrosos del siglo xx, a decir de J. Habermas («Verschlingung von Mythos und Aufklärung» 405), y esto independiente de que ese veredicto sirva de base para reivindicar la posibilidad de actualizar de algún modo el programa de «materialismo interdisciplinar» anterior a la *DI* bajo un nuevo paradigma (Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* 492 y ss.) o para purificar la obra madura de Adorno de toda contaminación con la filosofía de la historia (Thyen 65-109). En un amplio espectro de interpretaciones, por otro lado muy diversas, parece existir un punto de consenso: el intento de enfrentarse a la barbarie de la II Guerra, el fascismo y el genocidio perpetrado por los nacionalsocialistas habría llevado a sus autores a situarla en el horizonte más abarcador de la historia universal o, incluso, en un horizonte antropológico, abandonando o alterando sustancialmente el marco de la crítica de la economía política que había servido de referente a la teoría crítica hasta ese momento (Schmid Noerr, «Zum werk- und zeitgeschichtlichen Hintergrund» 41). No voy a ofrecer aquí una nueva reconstrucción ni una revisión de los interminables debates sobre el carácter de esta obra y su encaje en la evolución teórica de sus autores o sobre si estas interpretaciones le hacen justicia o no (cf. Zamora, *Th. W. Adorno* 125-185; «Society and History» y «Th. W. Adorno: Filosofía frente a la catástrofe»; Maiso, *Desde la vida dañada* 109 y ss.). Más bien pretendo centrarme en el concepto de «dialéctica» que opera en ella, porque considero que puede ser

---

<sup>1</sup> Las citas de obras traducidas al castellano se han cotejado con la versión original y pueden variar en algún caso del tenor literal en la obra citada.

una contribución esclarecedora para una lectura apropiada de la *DI*<sup>2</sup> y quizás para reivindicar su actualidad.

A pesar de que la primera edición de 1944 llevara el escueto título de *Fragmentos filosóficos*, la edición posterior de 1947 en la editorial holandesa Querido apareció con el título definitivo de *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos (DI)*.<sup>3</sup> El nuevo título concedía un protagonismo incuestionable al concepto de «dialéctica» y vinculaba la obra con unos de los proyectos largamente perseguidos por Max Horkheimer en el marco de los trabajos planificados en el IIS. En el Memorando [Idea, actividad y programa del Instituto de Investigación Social] de 1938, Horkheimer se refiere a él como un libro sobre «Una lógica dialéctica» (*Nachgelassene Schriften 1931-1949* 156), que debería estar concluido en el plazo de dos años. Lo describe como una «doctrina material de las categorías», en concreto, nombra «causalidad», «tendencia», «progreso», «ley», «necesidad», «libertad», «clase», «cultura», «valor», «ideología» y «dialéctica». Determinar el contenido de estas categorías solo es posible, según Horkheimer, «en una relación precisa con los procesos históricos del presente» (157). Esta determinación refleja cabalmente la motivación genuina de la *DI*, pero lo que inicialmente tenía en mente el director del IIS debía involucrar a buena parte de sus miembros y reflejar las discusiones sobre «ciencia y crisis», sobre el «método de Marx», sobre «capitalismo monopolista», sobre «positivismo y dialéctica materialista», sobre «antisemitismo», etc. desarrolladas en el Instituto en los años 1930 y recogidas en el vol. 12 de los *Gesammelte Schriften* de M. Horkheimer. Evidentemente esa «gran obra sobre teoría crítica de las ciencias sociales» (Horkheimer, *Briefwechsel 1937-1940* 490) no llegó a realizarse. En qué medida la *DI* sella el fracaso del proyecto inicial (cf. T. Müller 231 y ss.) o incorpora a él nuevos impulsos teóricos aportados por Adorno será lo primero que conviene dilucidar. Y para ello voy a realizar un análisis de los esfuerzos teóricos en torno al concepto de dialéctica que precedieron a la obra y que están vinculados a la «vuelta a Marx» en el así llamado marxismo occidental. Solo a partir de este análisis es posible entender en qué sentido habla la *DI* de «dialéctica».

## 2. «Capital» e historia (K. Marx)

La teoría de la historia de Marx está bajo sospecha de ser un último resto de metafísica hegeliana, de la que no supo o pudo desprenderse, por más que pretendiera poner «sobre los pies» la dialéctica idealista, o quizás por ello. La imputación de estar atrapado

---

2 G. Schmid Noerr y E.-M. Ziege ven en la especificidad del pensamiento dialéctico la razón más importante por la que la *DI* se ha visto expuesta a interpretaciones erróneas y a malentendidos (5).

3 La expresión «Dialéctica de la Ilustración» aparece por primera vez en una carta de Th. W. Adorno a M. Horkheimer de 10/11/1941, en la que le da cuenta de sus impresiones de la lectura del libro de G. Gorer sobre el Marqués de Sade. Adorno la utiliza en esa ocasión como sinónimo de dialéctica de cultura y barbarie (Horkheimer, *Briefwechsel 1941-1948* 211), pero también sugiere el 'antisemitismo' como primer punto de cristalización del libro.

en las trampas de la filosofía de la historia es bien conocida y está muy extendida. El punto de vista especulativo se ve reflejado en un conjunto de figuras argumentativas fácilmente identificables: concebir la historia como una totalidad que puede ser observada desde un punto culminante que abre la perspectiva de un saber omnicomprensivo; concebir la historia como un proceso teleológico con una orientación inmanente hacia una meta prefijada; integrar la negatividad en un progreso imparable hacia lo mejor y reducirla a momento que contribuye a alcanzar un final; identificar a un sujeto (privilegiado) del proceso histórico llamado a realizar la idea (universal); etc. (cf. Heinrich, Reichelt). Desde los albores de la filosofía de la historia en la Ilustración estas son las figuras argumentativas que, con variaciones, han caracterizado el pensamiento de la historia hegemónico en la modernidad. Marx sería, pues, un representante más de ese pensamiento hegemónico. Uno de los textos de referencia de esta concepción de la historia que sirvió de base a la formulación del Materialismo Histórico (Engels) lo encontramos en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política* (3 y s.). No cabe duda de que existen un conjunto de pasajes como estos a lo largo de toda la obra de Marx que dan soporte a una interpretación positivista de la lógica del capital. Esta no sería más que un «reflejo» del proceso objetivo de la realidad. De esta manera, denuncian los críticos del Materialismo Histórico, se produce en el marxismo vulgar un vuelco de la crítica de la economía política en economía afirmativa (cf. Backhaus).

Si, a pesar de los numerosos pasajes en toda la obra de Marx que apuntan en esta dirección, hay motivos de controversia en torno a su teoría de la historia, es porque la aportación de Marx no se agota en esta representación de la evolución histórica claramente contaminada de filosofía de la historia. En realidad, el sistema de la economía burguesa que podríamos llamar fáctico solo puede ser analizado y comprendido a través de una crítica de las categorías económicas de las teorías burguesas del capitalismo. Lejos de una ontologización de la dialéctica, Marx desentraña las contradicciones de la realidad social a través del desvelamiento de las contradicciones entre las premisas de la economía burguesa y la realidad que pretenden reflejar en sus teorías. Al respecto, también son significativas las críticas del propio Marx al pensamiento especulativo sobre la historia y a la pretensión de ofrecer una filosofía de la historia universal. Lo que parece central en la aportación de Marx es su teoría de la formación social capitalista como un modo de producción histórico, es decir, no natural. La crítica de la economía política analiza esa formación social como una organización consciente-inconsciente de la producción social y, por tanto, pseudo-natural (*naturwüchsig*). Al mismo tiempo, esa crítica ofrece la clave para la comprensión de los procesos históricos (contingentes) que han hecho posible la constitución de ese modo de producción específico (por ejemplo, la llamada acumulación primitiva) y aquellos procesos (necesarios) bajo la ley de acumulación que generan las condiciones de su posible superación (tendencia a la caída de las tasas de beneficio, crisis periódicas, pauperización, etc.). En definitiva, este análisis subraya el carácter histórico del modo de producción capitalista: «Los economistas no conciben el capital como una relación. No pueden hacerlo, sin tener que concebirlo al

mismo tiempo como una forma de producción históricamente transitoria, relativa y no absoluta» (Marx, *Teorías sobre la plusvalía* 243).

Sin embargo, en relación con la condición de posibilidad histórica fundamental para la constitución del modo de producción capitalista –la existencia del «asalariado libre» que vende su fuerza de trabajo en el mercado– Marx realiza una consideración que resulta sumamente relevante para lo que veremos más adelante en los autores de la Teoría Crítica: «esa condición histórica singular encierra *una historia universal*» (*El Capital I/1* 184 [énfasis mío]). ¿De qué modo está presente la «historia universal» en esa condición singular, condición detrás de la que se esconde la violencia de la acumulación primitiva y de la acumulación ordinaria? ¿Cómo se debe interpretar esta historia universal en el desentrañamiento crítico del presente capitalista? De un presente, no lo olvidemos, generado con violencia y que se reproduce con violencia. El estudio por parte de Marx de la historiografía de su tiempo, la incorporación de pasajes historiográficos en sus obras sistemáticas o, incluso, la elaboración de algunos escritos que podríamos llamar históricos muestran los vínculos con la historiografía (crítica) de su tiempo y qué sentido daba Marx al concepto de «historia universal» (cf. Krätke). Pero aquí encontramos también su límite. Y no por falta de conciencia de la violencia acumulada en dicha historia. La historiografía burguesa, incluso la crítica o científica, aquella que rechaza la filosofía de la historia como metafísica inaceptable, que pretende trabajar con los datos y construir desde ellos categorías generales, no deja de responder en la esquematización de esos datos a un modelo que podríamos llamar progresivo-sacrificial, al que Marx no es inmune (cf. Zamora, «La provocación de las víctimas» 115-119).

Para Marx, el progreso civilizatorio y el dominio de la naturaleza no solo son condiciones de posibilidad de la constitución del «sujeto automático» volcado en la acumulación de valor abstracto, sino que la socialización abstracta de la sociedad productora de mercancías constituye un progreso fabuloso frente a todas las formas de socialidad precedentes, todavía atrapadas en el orden natural o mítico. El fetiche de la mercancía representaría un avance colosal frente a las formas mágicas o religiosas de fetichización de las relaciones sociales y con la naturaleza. En el fetichismo de la mercancía está incoada la posibilidad de la emancipación final. Pero bajo esta forma de interpretar la historia el automatismo destructivo del valor amenaza con ser presentado como un automatismo emancipador, como de facto ocurrió en el Materialismo Histórico.

### 3. Dialéctica materialista vs. dialéctica idealista (M. Horkheimer)

En las elaboraciones teóricas de la Segunda Internacional, la Socialdemocracia y el Marxismo-Leninismo la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción se había convertido en una especie de «soteriología mecánico-causal» que, a través del aumento de la composición orgánica del capital, conduciría inevitablemente

a una crisis definitiva de la valorización y al colapso del capitalismo (Voller 91). Dicha crisis sería el momento en el que la otra dialéctica, la del amo y el esclavo, la de capital y trabajo, la de poseedores de los medios de producción y asalariados, se haría efectiva como superación revolucionaria de la sociedad de clases, como final de la prehistoria y comienzo de una historia de la humanidad por fin desarrollada de modo racional y planificado. La conciencia del proletariado, por así decirlo, el elemento subjetivo de esa superación revolucionaria, se veía como el reflejo de las condiciones objetivas que marcaban el curso implacable de la historia. No olvidemos que el propio Marx había afirmado en *El Capital* que el modo de producción capitalista genera «con la necesidad de un proceso natural su propia negación» (III/1 258). La dialéctica era vista como la «ley» que rige ese proceso y que abarca naturaleza e historia.

Esta expectativa empieza a resquebrajarse con el fracaso de la revolución en Occidente tras la I Guerra y se desmorona completamente con el estalinismo y el triunfo de los movimientos fascistas y autoritarios. En buena medida, lo que ha venido a llamarse marxismo occidental cristaliza como un conjunto de intentos de ofrecer una reflexión sistemática sobre el incumplimiento de las expectativas revolucionarias y sobre la transformación de las fuerzas productivas no en una palanca de cambio de las relaciones de producción, sino en fuerzas de destrucción masiva que desbordan al sujeto llamado a controlarlas y socializarlas (Anderson 56 y s.). Las dos guerras de carácter industrial de la era capitalista ponían de manifiesto que el «desencadenamiento» de las fuerzas productivas no estaba guiado por ninguna secreta teleología hacia la liberación y ya no podía ser identificado con la idea de progreso o, más bien, que la idea misma de progreso se veía radicalmente comprometida por los efectos destructivos de esas fuerzas desencadenadas. Tampoco la lucha de clases estaba dirigida por ninguna teleología similar a trascender la relación social «capital», sino que podía ser controlada e integrada en ella, y lo era de hecho.<sup>4</sup>

La renovación del marxismo a la que obligaba la evolución de los acontecimientos en el Este y en el Oeste se enfrentaba a una reelaboración de múltiples cuestiones teóricas: del concepto de objetividad científica y de crítica de las ideologías (sujeto-objeto, ser social y teoría, mediación social del conocimiento), de la superación del dualismo gnoseológico (empirismo ingenuo) y del conocimiento parcelado y fragmentado (totalidad), de la relación teoría-praxis: conciencia que conoce y praxis transformadora, papel del proletariado, su conciencia y su relación con el Materialismo Histórico, la cuestión de la organización y el partido. Estas cuestiones recorren todos los escritos programáticos de Horkheimer de los años 1930, así como los esfuerzos teóricos de autores como K. Korsch o G. Lukács y el círculo teórico del IIS. En todo esto no conviene olvidar que la «vuelta a Marx» se articula en este círculo en torno al concepto de dialéctica y a su verdadero significado. La obra de referencia para todos ellos lleva el subtítulo de «Estudios sobre dialéctica marxista» (Lukács). El capítulo sobre el

4 Cf. el conocido aforismo de Horkheimer «La impotencia de la clase obrera en Alemania» (*Ocaso* 85).

*fetichismo de la mercancía* en el primer tomo de *El Capital* adquiere al respecto una enorme relevancia y una nueva centralidad. Los marxistas críticos ya no interpretan las imágenes y metáforas empleadas por Marx como lo hacía el socialismo llamado científico, como categorías económicas, sino como parte esencial de una crítica dialéctica del capitalismo, esto es, de una crítica dialéctica de las ideologías. De ahí que la cuestión de la dialéctica acapare toda la atención.

Ya he señalado en otras ocasiones que el camino seguido por Horkheimer para elaborar un concepto de dialéctica materialista se distancia en puntos decisivos del marxismo hegeliano de G. Lukács (cf. Zamora, *Krise, Kritik, Erinnerung* 179 y ss.; y *Th. W. Adorno* 133 y ss.; cf. también Jay 197 y ss.; Puzone 244 y ss.) y no solo de la concepción positivista y afirmativa de las leyes de la historia y de la lógica economicista del desarrollo en el marxismo ortodoxo («[Notizen zur *Dämmerung*]» 223). Más bien intenta establecer una conexión entre la dialéctica como metateoría autorreflexiva del nexo histórico entre sociedad, praxis y conocimiento, y la dialéctica como vínculo metodológico entre la reflexión filosófica y la investigación social empírica. De ahí que subraye el carácter inconcluso del conocimiento, la no identidad tanto de sujeto y objeto como de teoría y praxis, sin dejar de tener en cuenta por ello su conexión (cf. Horkheimer, «Materialismo y metafísica» 70 y s.). De ahí también que rechace la identificación de realidad y razón, presupuesta por todas las formas de pensamiento de la totalidad y la identidad, que terminan transfigurando y justificando el sufrimiento producido socialmente.

El programa de dialéctica materialista formulado por Horkheimer se distancia asimismo de un modelo deductivo y rígido de la dialéctica entre base y superestructura y, por tanto, del concepto de mediación de los individuos y de la cultura por la totalidad social propio de ese modelo. La importancia concedida a la psicología social y la teoría de la cultura son reflejo de ese distanciamiento, que también se mantiene frente a la reformulación del concepto de mediación sujeto-objeto en el marxismo hegeliano de Lukács. Para Horkheimer se trata más bien de perseguir en análisis concretos las estructuras y las dinámicas de la objetividad social hasta su procesamiento psíquico-libidinal, así como hasta su expresión en las figuras específicas de las prácticas, las instituciones y las producciones culturales. Los procesos de subjetivación y la interiorización de la coacción social adquieren en este análisis máxima relevancia. A través de la exploración de la dialéctica de la libertad en la sociedad burguesa es posible hacerse cargo de su imbricación con la coacción y dar cuenta de su vínculo intrínseco con la internalización de la dominación como constitutivo de la subjetivación en el capitalismo. Una exploración que también resulta fundamental para explicar el aumento del autoritarismo (cf. Horkheimer, «Autoridad y familia») y, como veremos, para afrontar el fenómeno del antisemitismo. Por medio de la dialéctica materialista se pretende desentrañar y sacar a la luz el potencial regresivo del movimiento de liberación burgués (cf. Horkheimer, «Egoísmo y movimiento liberador») que afecta al conjunto de la sociedad.

Pero la crítica del materialismo metafísico, de la identidad sujeto-objeto y de la filosofía de la historia hegeliano marxista constituye uno de los dos frentes en el proceso de formación de la dialéctica materialista, el otro es la crítica de la especialización en el aparato científico burgués y su reducción a constatación y registro de hechos. La investigación científica especializada fracasa ante el problema del proceso social global, y esto debe ser sometido a crítica. Dado que la miseria actual está vinculada a la estructura social, no es posible renunciar a su conocimiento teórico y darse por satisfecho con una descripción de los hechos. Es necesario conocer las estructuras y tendencias dinámicas supraindividuales, evitando afirmar una visión acabada de la totalidad. La dialéctica materialista solo puede ser una dialéctica concreta y abierta: «En el materialismo la dialéctica no se considera acabada» (Horkheimer, «Zum Problem der Wahrheit» 291).

Pero ¿cómo conocer el proceso social global? ¿Cómo dar cuenta de las estructuras y tendencias supraindividuales? Ciertamente, en cuanto abstracciones, el capitalismo, la forma mercancía o el valor no pueden «constatarse» en los fenómenos aislados y concretos, ya que estos nunca son directamente la totalidad, sino que se encuentran en una relación con ella, relación de lo abstracto y lo concreto que la dialéctica debe determinar de modo concreto en cada caso, y esto ya es así en Marx (cf. Sgro 209). No se puede abarcar conceptualmente el capitalismo en cuanto totalidad social. Esta se desintegra ante el aparato científico constreñido a constatar aquello que está dado positivamente y es empíricamente experimentable. Así pues, la dialéctica materialista ha de encontrar una alternativa tanto a la dialéctica idealista como al positivismo científicista. Y Marx es una referencia obligada para dar cumplimiento a este propósito. Aquello que fascina de Marx a los marxistas críticos no es tanto la aplicabilidad de leyes supuestamente constatables por medio de una ciencia de la historia cuanto la manera en que este consigue representar críticamente una totalidad que se oculta y se sustrae a la evidencia empírica en los fenómenos que ella determina, y de hacerlo en y a través de los fenómenos mismos. Este planteamiento es el que guía la vuelta a Marx.

Con todo, la dialéctica materialista no es una cuestión puramente teórica: tanto el material empírico como el sujeto que conoce están mediados por la praxis social. Los criterios epistemológicos de la dialéctica materialista están definidos por la situación histórica y la praxis emancipadora anclada en ella, sin que exista entre teoría y praxis una «armonía prestablecida» (Horkheimer, «Zum Problem der Wahrheit» 303). Se puede decir que la dimensión práctica tiene un fundamento intrateórico: «La teoría es una trama de conocimientos que se basa en una praxis determinada» (Horkheimer, «Materialismo y moral» 158). Por eso la dialéctica trata de revelar las contradicciones existentes y la posibilidad de superarlas en la práctica, y no puede prescindir de los sujetos de la praxis emancipadora. Estos aportan al proceso cognitivo su interés por unas condiciones de vida racionales, que no es una mera proyección, sino que está anclado en la situación negativa de la sociedad: la exclusión de un número cada vez mayor de personas «de la felicidad que es posible si tenemos en cuenta la riqueza general de las fuerzas económicas» («Materialismo y metafísica» 97).



Este vínculo de la teoría con el interés emancipador no quiere decir subordinación ni identificación de la teoría con el éxito práctico. La dialéctica materialista es una figura de autorreflexividad crítica de la praxis emancipadora, y por esa razón no puede sustituirla ni desaparecer en ella. Pero esto quiere decir también que la relación teoría-praxis se transforma con la experiencia histórica. «Sin renunciar a los conocimientos que contienen, todas las teorías deben readaptarse constantemente a la realidad reflexionando sobre sus propios presupuestos y sobre los elementos de desarrollo del objeto» (Horkheimer, «Zur Bergsons Matephysik der Zeit» 244). Lo que esto significa para la teoría crítica a la luz de los acontecimientos a finales de los años 1930 ya ha sido descrito con todo lujo de detalles. Limitarse a señalar un alejamiento sin más respecto a la praxis resulta, sin embargo, claramente insuficiente. El abandono de toda seguridad en una teleología implícita en las contradicciones sistémicas en favor de una exploración de tendencias abiertas y sujetas a las luchas históricas concretas no dejaba margen a muchas esperanzas a la vista de las «tendencias» dominantes (cf. Horkheimer, «Zum Problem der Wahrheit» 304). La tensión entre la afirmación de un vínculo necesario con la praxis emancipadora y la constatación de su ausencia en un momento histórico concreto no se resuelve en la teoría crítica mediante un salto especulativo apoyado en una metafísica de la historia, sino que se articula como desgarró que afecta a la teoría misma y del que esta debe dar cuenta reflexivamente.

Quizás el texto programático de Horkheimer que cierra esta etapa y pretende fijar su posición teórica –«Teoría tradicional y teoría crítica» de 1937– sea por encima de todo la expresión de ese desgarró que le lleva a oscilar entre afirmaciones sobre el proceso social global que buscan anclar la praxis emancipadora en las dinámicas contradictorias objetivas del desarrollo histórico, incluso en la dinámica inmanente al trabajo humano, y otras afirmaciones que ven en la autonomía de la teoría la única posibilidad que queda de combatir la conciencia cosificada que se extiende por doquier. Este planteamiento revela en cierto modo una «aporía diabólica», pero se trata de una aporía que refleja la realidad sin enmascararla y que, por esa razón, «no puede despacharse como una incapacidad subjetiva o una huida esteticista de la práctica» (Wallat 82 y s.). ¿Cómo mantener una dialéctica materialista de la praxis emancipadora cuando dicha praxis se ausenta? Por un lado, Horkheimer sigue insistiendo en la no identidad de la teoría crítica y la conciencia del proletariado y habla de «interacción» y «tensión» entre ambas. Por otro lado, mantiene la necesidad de la conexión entre teoría y práctica emancipadora si es que se quiere conocer la totalidad contradictoria como tal y explicar su negatividad y la posibilidad de su transformación. Sin embargo, ante una clausura cada vez mayor del horizonte emancipador, esta explicación se confía en última instancia a una teoría que mantenga su distancia crítica frente al curso de la historia y la integración social casi universal. La tragedia de este intento de fundamentación y de resistencia a la vista del curso fáctico de los acontecimientos es claramente reconocible en el texto que Horkheimer publica como Apéndice a «Teoría tradicional y teoría crítica» después de una discusión interna del

IIS y que, a falta de mejores argumentos, termina conformándose con una figura de fundamentación antropológica:

Mientras que el pensamiento no haya vencido definitivamente, no puede sentirse seguro a la sombra de ningún poder. Exige independencia. Aunque sus conceptos provenientes de movimientos sociales suenen hoy vacíos, porque no hay nada tras ellos más que sus perseguidores, a pesar de todo, la verdad terminará revelándose; pues el objetivo de una sociedad racional, que hoy ciertamente solo parece encontrar cobijo en la fantasía, está inscrito verdaderamente en cada ser humano (Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica* 86 y s.).

#### 4. Constelaciones dialécticas e historia natural (Th. W. Adorno)

Si en algo coincide la formulación de la dialéctica materialista de Horkheimer con los primeros intentos de Th. W. Adorno de dar forma a su propio programa filosófico es en la crítica del concepto de totalidad. El objetivo de la filosofía no puede consistir en interpretar la totalidad del mundo, sino en desentrañarla en lo concreto mediante la «construcción de figuras e imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad» (Adorno, «La actualidad de la filosofía» 306). Esta tarea se puede comparar con dar solución a un enigma colocando esos elementos «en constelaciones cambiantes, o, por decirlo con una expresión menos astrológica y más actual desde el punto de vista científico, en configuraciones experimentales, hasta que se conviertan en una figura que sea legible como respuesta, mientras que la pregunta desaparece» (306).

Como es bien sabido, este programa de pensamiento y escritura que define la tarea de la filosofía como interpretación (*Deutung*) está inspirado en Walter Benjamin y en el prólogo al libro sobre *Drama barroco alemán*. La idea de un pensamiento en constelaciones acompañará a Adorno a lo largo de todo su periplo intelectual y juega un papel clave en su confrontación con la dialéctica idealista. Constelación y parataxis no son lo contrario de la dialéctica, sino su prolongación y corrección. Contribuyen a detener el movimiento que subsume y traiciona lo concreto. A través de la puesta en relación de los conceptos, la constelación ofrece tanto el movimiento como su detención. Solo relacionando los conceptos individuales entre sí y con el objeto se respeta la singularidad del objeto como tal, que no queda reducido a mero material indiferente que se consume en el camino hacia algo otro, ya sea el siguiente concepto genérico o incluso el espíritu absoluto. Su presupuesto es la imposibilidad de una reconstrucción científico-filosófica del mundo burgués-capitalista reducido a un montón de escombros. Cuando la verdad se identifica con el espíritu absoluto, que es el todo, el contenido de verdad de lo concreto solo puede revelarse interpretándolo como un momento de la totalidad del sistema. Lo negativo se legitima entonces como aspecto parcial de un todo que reclama en exclusiva el predicado de racional. Por eso Adorno rechaza la definición hegeliana de ciencia, según la cual los conceptos individuales solo alcanzan

su definición completa a partir de la «totalidad del sistema llevado a término», aunque este rechazo pueda granjear a la filosofía la acusación de convertirse en poesía (Adorno, *Kierkegaard* 10). Para Adorno, el engaño del idealismo no solo consiste en ese

seguir sin poder detenerse, ese tácito reconocimiento del primado de lo universal frente a lo particular [...] que reifica los conceptos, sino también [en] su inhumanidad, que degrada lo particular, apenas captado, a estación de tránsito, para finalmente resignarse demasiado rápidamente con el sufrimiento y la muerte en aras de una reconciliación que solo se produce en la reflexión (*Minima moralia* 79).<sup>5</sup>

A lo largo de los años treinta, Adorno centró sus esfuerzos en desarrollar un concepto de dialéctica que no necesitara referirse positivamente a la identidad y la totalidad. Como se ha señalado repetidamente, su conferencia inaugural posee en relación con este propósito un carácter programático. En ella expone un programa de filosofía como interpretación (*Deutung*), que no es una proyección del sujeto sobre la realidad para dotarla de sentido, sino una especie de «lectura» dialéctica de las figuras enigmáticas de la existencia.<sup>6</sup>

Adorno parte de la crisis del idealismo, que caracteriza como «crisis de la pretensión filosófica de totalidad» («La actualidad de la filosofía» 298). El pensamiento ha perdido el poder de captar la totalidad de la realidad, porque esta realidad desmiente las pretensiones de racionalidad del pensamiento. La comprensión total se convierte así en el distintivo por excelencia del idealismo, independientemente de que el sustrato de la realidad se caracterice como materia o como espíritu. La categoría de «totalidad» posee al respecto un carácter definitorio (cf. Adorno et al. 394 y s.). Mientras que la pregunta por la totalidad expresa la intención del sujeto que conoce de encontrar un sentido tras la apariencia fenoménica, la interpretación materialista se concentra en lo más diminuto, en los elementos no intencionales cuya completa construcción saca a la luz una realidad que no necesita ya de ningún sentido oculto, que incluso lo hace desaparecer. Lo que importa en las imágenes no es la construcción intencional de un significado, sino el hecho de que las disposiciones experimentales cambiantes de esos elementos cristalicen en una constelación «de la que brota la solución» (Adorno, «La actualidad de la filosofía» 306) al enigma de la escritura cifrada bajo la que se presentan. Los mismos elementos que plantean el interrogante proporcionan la respuesta: esta está contenida en el enigma y coincide

---

5 *Minima moralia* se puede considerar una obra prácticamente coetánea de *Dialéctica de la Ilustración* y ofrece claves importantes para su interpretación. Más tarde, en *Dialéctica negativa*, Adorno llamaría a la micrología el «refugio frente a la totalidad». Hacia ella transita la metafísica, que ya solo sería posible «como constelación legible de lo existente» (372). Cf. Melgado «“Zuflucht vor der Totalität”» y «“Mikrologischer Blick”».

6 Adorno no usa el término «*Interpretation*», sino «*Deutung*». Con ello se distancia de la tradición hermenéutica (W. Dilthey) y se aproxima a la psicoanalítica (cf. Biemüller 34 y ss.). No trata de entender el «sentido» de las objetivaciones históricas, sino de sacar a la luz lo reprimido por medio de un método asociativo cuyo instrumento son las constelaciones (Schmid Noerr, «Den Schmerz wegsprechen» 19). Sobre la crítica de Adorno a la hermenéutica tradicional, cf. U. Müller 78.

con su resolución. La participación de la interpretación en esta respuesta se limita a la composición de los elementos analíticamente aislados.

Adorno define la interpretación como un proceso de «genuina cognición materialista» en oposición a la concepción hermenéutica. Dicho proceso integra tres componentes: una referencia negativa a la historia, la mediación de filosofía y ciencia, y la vinculación del proceso interpretativo con la lógica de la construcción. La referencia a la historia posee un carácter negativo porque la interpretación no pretende revelar un sentido, sino sacar a la luz el sinsentido de lo históricamente dado en su complejidad y negatividad. Filosofía y teoría social coinciden en la crítica de una sociedad que en sus estructuras y en su dinámica institucionaliza y racionaliza lo irracional.

Para llevar a cabo este programa, Adorno no estaba dispuesto a abandonar las categorías del materialismo histórico como «forma mercancía», «ideología», «clase», etc. Sin embargo, las considera modelos (cf. «La actualidad de la filosofía» 311 y s.). Contra toda tentación de ontologizar las categorías materialistas, Adorno busca a tientas un nuevo modo de cognición que, manteniendo la inconmensurabilidad del pensar y del ser, evite tanto el escollo de la afirmación idealista de una ratio autónoma como el de un sociologismo miope. A esto lo llama «imaginación exacta», es decir, una imaginación «que permanece estrictamente dentro del material que le ofrecen las ciencias, y solo en los rasgos más pequeños de su disposición llega más allá de ellas: rasgos, por supuesto, que debe dar originalmente y por sí misma» (312). Esta imaginación no sobrevuela el material hacia regiones más elevadas donde podría desplegarse sin obstáculos. Se detiene en él y se sumerge en él hasta que el material produce lo que no es mero pensamiento: «La productividad del pensamiento solo puede probarse dialécticamente en la concreción histórica» (314).

El término *ars inveniendi*, que Adorno utiliza en este contexto, muestra la inconfundible proximidad de las imágenes dialécticas con las surrealistas. Sus componentes son también elementos de la realidad que se reorganizan por medio de la imaginación hasta hacer estallar el marco de lo meramente existente, como apuntaba L. Aragon: «Cada hombre aguarda el descubrimiento de una imagen que aniquile el Universo entero» (62). También para los surrealistas la realidad se presenta como un criptograma: arroja figuras enigmáticas para las que las imágenes surrealistas son una especie de clave. Estas constituyen «la mayor conciencia posible de lo concreto» (185). Sin embargo, mientras que los surrealistas se preocupan sobre todo por abrir nuevos horizontes a la experiencia del sujeto, Adorno subraya el carácter histórico objetivo de los elementos de la realidad que se reúnen en constelaciones en las imágenes dialécticas. Con ello pretende subrayar que las imágenes no son un mero producto de la conciencia o del subconsciente, del mismo modo que hacer saltar por los aires lo puramente existente no significa simplemente un cambio o una desregulación de la experiencia subjetiva.

Pero es ante todo la dialéctica inherente a la expresión «fantasía exacta» lo que constituye una de las mayores diferencias con los surrealistas. Mientras que estos últimos crean sus imágenes a partir de combinatorias aleatorias y constelaciones

absurdas, otorgando al principio del placer un papel decisivo, Adorno es partidario de una «construcción» estricta de los elementos de la imagen dialéctica según el modelo de la música atonal.<sup>7</sup> Aunque el *hasard objectif* de los surrealistas no sea la mera aleatoriedad y desorganización del sujeto, esperan más de una hermenéutica de la distracción y el azar que de una concentración estricta del espíritu.

Para Adorno el modelo es otro: A. Schönberg. Este compositor es «dialéctico» porque la contradicción entre rigurosidad y libertad se convierte en una fuerza productiva en su obra. En su trabajo compositivo, opera según el lema de Stefan George de que «la máxima rigurosidad es al mismo tiempo la máxima libertad»: en la elaboración técnica compositiva de la contradicción entre la intención artística y el material surge algo nuevo que es, a la vez, expresión de la máxima libertad y resultado lógico del material histórico. Este material, mediado por la historia de la música, contiene el proceso histórico de la sociedad en su conjunto –intención subjetiva incluida–: esta y el material compositivo «se generan mutuamente, igual que ambos han sido generados históricamente» (Adorno, «El compositor dialéctico» 215). El proceso histórico –en sus dimensiones socioeconómica y subjetiva– está sedimentado en el material artístico.

No es que los elementos musicales aislados, las tendencias, etc. deban atribuirse a una situación social concreta como su reflejo o expresión. Más bien, la obra se presenta como un campo de fuerzas en el que se expresan los antagonismos de la sociedad en su conjunto. Por esta razón, Adorno exige repetidamente que las obras sean composiciones consumadas (*durchkomponiert*). Es la obra entera la que expresa inconscientemente las tensiones sociales en sus elementos intramusicales –de ahí su caracterización como mónada: singular, sin ventanas y, sin embargo, *repraesentatio mundi*–. Lo que la obra de arte expresa como mónada, sin embargo, no es la esencia de la sociedad, sino su «antiesencia» (*Unwesen*) antagonica, y lo hace no como reflejo, sino en la construcción monadológica de sus elementos.

Para hacer frente a esta contraesencia, la interpretación de los fenómenos culturales requiere una clave teórica: la forma mercancía, a la que está sometido todo lo existente en la sociedad capitalista. Adorno no duda de que la forma mercancía crea una totalidad antagonica y determina toda la realidad. Pero, por las razones ya mencionadas, no cree que la razón pueda captar la totalidad como tal, lo que significaría un punto de vista fuera de ella, un excedente del espíritu más allá de esa realidad. Más bien, la interpretación debe intentar apoderarse de estas determinaciones generales en la clausura monadológica de la obra de arte analizando inmanentemente su construcción. Como en la composición, tampoco en la interpretación hay garantías de éxito. Sin embargo, la filosofía debe esforzarse por desentrañar lo individual y lo particular de tal modo que

---

7 Adorno utiliza los términos «*Auskonstruktion*» o «*Durchkonstruktion*», construcción completa o rigurosa, tanto en contextos teórico-musicales como filosóficos (cf. Adorno «La actualidad de la filosofía» 307 y «Sobre el dodecafonismo»). «Es razonable suponer» –comenta L. Sziborsky– «que Adorno deriva los términos “construcción” y “completa construcción” de la práctica compositiva y los traslada al procedimiento filosófico» (123).

emerja el todo no armónico, un todo al que no se enfrenta como entidad autónoma, como si pudiera aprehenderlo teóricamente.

Es evidente que Adorno convierte aquí en categoría clave un concepto de «material» obtenido de la transición del esteticismo a la vanguardia, a saber, de la música del romanticismo tardío de Wagner a la técnica dodecafónica de Schönberg, y lo aplica a la mediación de los productos culturales y a la sociedad en general (cf. Maiso, «Emancipación o barbarie en la música»). Con el concepto de material, Adorno intenta así evitar la dicotomía base-superestructura: bajo ese concepto, los productos culturales se ven como unidades mediadas en las que se ha sedimentado la totalidad socialmente antagónica.

Con el fin de encontrar una salida al callejón sin salida idealista en el que también se encuentran algunos planteamientos supuestamente materialistas, Adorno combina el concepto de mónada de los primeros escritos de Benjamin con el de alegoría, tanto en términos epistemológicos como de crítica social, y llena ambos de contenidos derivados del proceso compositivo de la música atonal. Tanto en la obra de arte como en la imagen dialéctica, que se convierte en la clave de la interpretación, la dimensión constelativa de la alegoría se une al carácter individual y cerrado de la mónada. Los elementos histórico-musicales o histórico-filosóficos deben construirse de tal modo que los antagonismos sociales globales salgan a la luz en la obra concreta individual o en la imagen dialéctica. La completa dialectización apunta aquí al proceso compositivo de Schönberg. Mientras que la técnica de montaje surrealista cristaliza en el contexto del automatismo asociativo libre y equivale a la eliminación del control consciente del sujeto, el trabajo compositivo en la música atonal se caracteriza por una fuerte influencia del compositor: la penetración en el material exige no menos, sino más esfuerzo intelectual (Adorno, «Sobre el dodecafonismo» 380). Solo de esta manera puede llevarse la dialéctica inmanente al material a un punto de inflexión.

Estos planteamientos definen el marco de la disputa entre Adorno y Benjamin. Mientras que este último deja de mencionar el término «mónada» después del libro sobre el *Drama barroco alemán* hasta 1938 (Benjamin, *El libro de los Pasajes* 478) y se orienta cada vez más hacia la técnica del montaje surrealista, que sin duda tenía desde el principio analogías estructurales con el concepto de alegoría, Adorno se aferra al concepto de mónada. En las notas sobre epistemología de los Pasajes, se puede reconocer la preocupación fundamental de Benjamin en esta época: una nueva formulación de la comprensión marxista de la historia y de la relación entre base y superestructura vinculada con el método del montaje (462). Él no estaba pensando en una especie de atribución de los productos culturales a un determinado modo económico de producción o a unas condiciones de esta, como muestra su descripción del camino que quiere seguir para la revisión del materialismo histórico (575). El protagonismo lo tienen más bien las imágenes dialécticas. Significativamente, el historiador materialista no las crea artificialmente. Simplemente debe ayudarles a hacerse «legibles» en el momento del peligro (565). De ahí su exigencia: el teórico tiene que retroceder detrás del material, desaparecer.

Adorno protestó contra la técnica de montaje utilizada por Benjamin en su *Exposée* («El París del Segundo Imperio en Baudelaire») en una carta fechada el 10 de noviembre de 1938 (*Correspondencia 1928-1940* 269 y ss.). La crítica insiste en que los motivos que Benjamin reúne aquí –panorama y «huella», *flâneur* y pasajes, modernidad y lo siempre igual– no se desarrollan. Falta interpretación teórica. Esto se reconoce en primer lugar por el hecho de que «el contenido pragmático de Baudelaire está directamente relacionado con rasgos cercanos de la historia social de su época, preferentemente de carácter económico» (271). Se trata, pues, de la relación base-superestructura.<sup>8</sup> Pero la cuestión es qué quiere decir Adorno cuando habla de la determinación materialista de los caracteres culturales y exige la mediación a través del «proceso global».

Será difícil interpretar una aproximación al concepto hegeliano de totalidad de Lukács en el uso de esta categoría. No solo la crítica expresada en la conferencia inaugural resulta irreconciliable con esto. Adorno mantuvo esta crítica incluso después de trasladarse a los EE. UU., como se desprende claramente de las actas de la «Discusión sobre dialéctica» con M. Horkheimer en 1939:

En la medida en que se ha tomado en serio el concepto de dialéctica, dicho concepto se ha manejado hasta ahora de manera esencialmente idealista, incluso dentro de la discusión marxista, es decir, se ha deducido de un movimiento general y conceptual el movimiento particular y real dentro de la historia. Este esquema se mantiene en la dialéctica marxista incluso cuando el contenido dialéctico pertenece a la economía, es decir, en Lukács, por ejemplo, las relaciones de producción en el marco del dominio de clase burgués son un concepto general del que se derivan los movimientos particulares de las ideologías. Le reconozco que esta concepción idealista de la dialéctica es inadecuada, es decir, que según su forma se sigue planteando la pretensión de la subjetividad de dominar el mundo con sus conceptos, aunque se afirme lo contrario según el contenido de la doctrina (Horkheimer y Adorno, «[Diskussion über Dialektik]» 527).

Tampoco puede defenderse una aproximación a la propuesta de Horkheimer de una «dialéctica inacabada». Para Adorno, la diferencia con Hegel «se encuentra un estrato más profundo que la distinción entre totalidad e incompletud» (Horkheimer y Adorno, «[Diskussion über Differenz]» 488). Por tanto, no se trata para él meramente de «limitar» las tendencias idealistas-totalizadoras de la dialéctica de Hegel reconocibles en el concepto de totalidad de Lukács. En su ensayo programático «Teoría tradicional

---

8 Es posible que Adorno sobreinterpretase aquí el texto de Benjamin. Tal vez estuviera condicionado por una hipersensibilidad derivada de su discusión con Mannheim, de quien Adorno se quiere distanciar desde muy pronto, y proyectara el método de la «correlación» al mencionado texto de Benjamin (cf. Adorno, «La nueva sociología libre de valores»); Mannheim «infiere la indiferenciación social de la cultura –en pos de un método de “correlación” que sugiere la adecuación de superestructura e infraestructura en cada caso, sin captar su relación como esencialmente dinámico-dialéctica» (28).

y teoría crítica», Horkheimer había formulado un intento de poner límites al planteamiento de Lukács: partía de totalidades inacabadas, para cuyo desarrollo eran necesarios tanto los resultados de la investigación científica como el interés emancipador relacionado con la praxis, resultados e interés cuya penetración dialéctica era tarea de la teoría crítica. Sin embargo, el postulado básico se mantuvo, como se desprende de la discusión con Adorno:

[Horkheimer:] La verdad es el todo, es decir, es la expresión que resume el conocimiento teórico que efectivamente tenemos, y todo pensamiento abstracto aislado tiene siempre como trasfondo el todo. En este todo, la negación, la negación positiva, desempeña un gran papel, es decir, es la anulación de toda verdad parcial. Dialéctica inacabada, con esto quiero decir que la verdad no es en modo alguno acabada o cierta, lo último, sino que está siempre en cuestión [...]. Diríamos que hay que luchar por ella (Horkheimer y Adorno, «[Diskussion über Dialektik]» 490).

La respuesta de Adorno no necesita comentarios:

Esta concepción del todo presupone en realidad el principio de identidad y de totalidad. De hecho, solo se puede afirmar si se dice que la totalidad de la realidad está encerrada por el pensamiento. Eso no es aceptable para nosotros (491).

Así pues, la mediación de cuya ausencia se queja Adorno en su crítica a Benjamin no se espera de una teoría especulativa del todo en el sentido hegeliano. Adorno no tiene una actitud afirmativa frente a la categoría de mediación de Hegel, que solo adquiere un nuevo significado en su proyecto de crítica inmanente del idealismo, y además negativo. Sin embargo, se trata de una categoría indispensable para el trabajo de reflexión a fin de disolver la forma rígida, cosificada y fetichizada en que la realidad existente nos enfrenta con su facticidad. Los hechos son tan incompletos como la teoría. Por eso no deben ser reificados. Si, para Adorno, la categoría de la mercancía encarna la síntesis integral de todos los fenómenos de la sociedad capitalista, entonces las constelaciones de los elementos de la realidad en las imágenes dialécticas deben ensayarse hasta tal punto y los elementos deben alcanzar una construcción tan completa, que la naturaleza de los antagonismos de la totalidad social salga a la luz. Aquí, la mediación es la clave del carácter totalitario de una sociedad determinada por el principio del intercambio; intenta nombrar la razón por la que no se puede aceptar la pseudo-naturalidad de la apariencia de lo existente. En este sentido, no se trata de dar prioridad a una captación teórica del todo, que necesariamente tendría que ser abstracta. No se trata de «subsumir lo particular bajo lo general, sino de descubrir la universalidad contradictoria en lo particular» (Bonß 204). Adorno insiste en «que la teoría hace muy poco, casi nada, solo resuelve las cuestiones que le plantea el material» (Horkheimer y Adorno, «[Diskussion über Differenz]» 474). Las imágenes dialécticas no se sacan de la historia mediante procedimientos de abstracción teórica, sino que se descubren y a la vez se crean, por



así decirlo, mediante configuraciones de los elementos de la realidad. En mi opinión, aquí no hay diferencia entre él y Benjamin:

Un criterio para la selección de imágenes dialécticas –dice Adorno en la discusión sobre dialéctica con Horkheimer– es difícil de determinar de un modo teórico general. Siempre se puede suponer que las imágenes dialécticas son imágenes que surgen directamente de constelaciones dentro de la realidad histórica [...] (531).

Sin embargo, los elementos de las imágenes deben agruparse en torno a un centro para que su tensión constitutiva pueda empujar hacia su resolución a través de una praxis –para la que no existe en ese momento histórico una perspectiva– (532). Para Adorno, este centro es «el análisis de la forma mercancía» (Adorno y Benjamin, *Correspondencia* 272). Sin embargo, si la praxis liberadora no ha de ser meramente invocada, entonces lo que trasciende lo dado debe mostrarse en los elementos de la realidad, aunque solo sea como sufrimiento impotente de lo concreto aplastado por la mediación universal. En definitiva, las imágenes dialécticas revelan el carácter coactivo de la mediación social a través de la totalidad antagónica. Parten de lo concreto –en cuanto mediado, eso sí– y no de una totalidad realizada que se ha reconciliado consigo misma. Más bien, en lo concreto fragmentario intentan identificar la totalidad como infierno, de modo que interpretar las imágenes es realizar una fisonomía de la sociedad como totalidad negativa.

Este trabajo de interpretación (*Deutung*) pasa por desentrañar la dialéctica de historia y naturaleza que se revela en ellas, que es una dialéctica inscrita en los fenómenos mismos y a la que Adorno dedica su conferencia de 1932 «La idea de historia natural». Él mismo considera esta conferencia como una contribución a la interpretación y el despliegue inmanente de la dialéctica materialista del materialismo histórico (333). Interpretar es desmistificar lo existente: es revelar en qué se han convertido los fenómenos fosilizados y su dinámica acumulada, y al mismo tiempo –al mostrar que son resultado de un devenir– eliminar la apariencia de su «ser en sí», su carácter coactivo. Solo así es posible captar aquello que apunta más allá de lo que los fenómenos han llegado a ser, de lo que ha quedado coagulado en ellos, es decir, captar lo que apunta hacia lo que podrían haber llegado a ser y está pendiente. En este sentido la idea adorniana de historia natural puede entenderse como una crítica de la concepción esquemática del materialismo histórico de un proceso autotélico de «desencadenamiento» de las fuerzas productivas que conduciría en última instancia a la aparición de una humanidad liberada, pero que en realidad confirma y fetichiza una particularidad totalizada y convertida en segunda naturaleza.

El trasfondo de esta idea es la conocida dialéctica de necesidad natural y libertad o, para decirlo en términos kantianos, de la causalidad por necesidad y la causalidad desde la libertad, pero teniendo en cuenta que ni la solución trascendental (Kant) ni la especulativa (Hegel) resultan aceptables para Adorno. Él propone un cambio de perspectiva que no tome los conceptos de «naturaleza» e «historia» como determinaciones esenciales últimas. La primera y la segunda naturaleza están mediadas en sí mismas

y mutuamente: no hay nada primero no mediado. Esto sitúa claramente la cuestión de su relación en el ámbito de la historia, lo que no significa eliminar un momento de irreductibilidad en la naturaleza en cuanto naturaleza primera (no-idéntica), sino plantear la pregunta por esa relación como pregunta por el vínculo interno entre historia «naturalizada» (*naturhaft*) e historia no naturalizada. Lo que está en juego es la relación entre la auténtica historia y la «naturaleza segunda», entre libertad y su negación. Por eso, la naturaleza es considerada de entrada como el material mítico-arcaico o natural de la historia y la historia como lo nuevo que emerge en ella. Adorno trata estos conceptos como conceptos reflexivos, es decir, no como realidades en sí. Y trata de ponerlos en movimiento, esto es, dialectizarlos: la transformación de lo histórico, de lo que deviene, en cuanto devenido, en naturaleza, en historia fosilizada; y la transformación de la naturaleza solidificada en lo devenido históricamente.

La realidad histórica está afectada por esta apariencia de naturaleza, que no es mera apariencia o es apariencia con efectos reales, porque en cierta manera se nos escapa, incluso se nos impone casi como un destino y se sustrae a nuestro poder de decisión. En este sentido, se puede decir que los fenómenos *históricos* manifiestan un carácter *mítico*. La repetitividad, la prepotencia, la opacidad y la inexorabilidad de lo existente le otorgan a lo constituido el poder que un día poseyeran los mitos. Fenómenos como el miedo difuso y el sentimiento de amenaza, la vivencia del *déjà-vu* y el re-conocimiento de lo recurrente que caracterizan nuestra experiencia de lo dado son indicios de que el factor mítico también está presente en lo nuevo, en la historia. La tarea primordial de la filosofía de la historia es entonces elaborar las disparidades estructurales fundamentales de la historia, lo estático-natural-mítico y lo dinámico-histórico-nuevo, «separarlas y contrastarlas entre sí, y solo donde se explicita esta antítesis existe la posibilidad de llegar a la completa construcción de la historia natural» (Adorno, «La idea de historia natural» 330), esto es, a explicitar la dialéctica de naturaleza e historia, de lo arcaico-mítico y lo histórico-nuevo, en los fenómenos del mundo de la experiencia; a mostrar de modo concreto por qué la historia transcurre como si poseyera un carácter natural, pero también cómo esa naturaleza segunda en que se ha congelado la historia es en realidad una apariencia que puede ser eliminada por medio de la explicitación de su constitución histórica, por medio de la anamnesis de su génesis.

Que haya que contemplar la historia hasta hoy como historia natural es una forma de actualizar el concepto de «prehistoria» de Marx, que concibe «el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso de historia natural» (*El Capital I/1* 18 y s.). Dicho concepto no habla de una etapa remota en el tiempo, sino de la manera en la que ha transcurrido hasta ahora la historia sustraída a la libre determinación de los seres humanos. Pero Adorno también moviliza el concepto benjaminiano de «alegoría» y subraya el carácter expresivo que tiene la historia fosilizada y devenida naturaleza segunda. El mundo cosificado y vaciado de sentido de la mercancía, convertido en un paisaje de ruinas y escombros, en naturaleza muerta, expresa una relación histórica. La alegoría deja de ser una mera categoría de historia del arte, para referirse a la realidad

histórica misma. Lo que se expresa en la alegoría, según Benjamin, es la faz de la historia en cuanto pregunta enigmática. La historia adquiere ese carácter enigmático precisamente a través de su recaída en la naturaleza: naturaleza e historia convergen en el elemento de la caducidad que en el drama barroco es representado en el escenario por medio de las ruinas. Para el autor alegórico esas ruinas son como una escritura que hay que descifrar, una escritura que habla de «todo lo que desde el principio tiene la historia de intempestivo, doloroso y fallido» (*El origen de «Trauerspiel»* 383).

La conciencia de la fugacidad y de la transitoriedad, en la que convergen naturaleza e historia, no significa otra cosa que la conciencia de la finitud, de la omnipresencia del debilitamiento y de la muerte a los que está sometido todo ser natural y todo acontecer histórico. Sin duelo por la ruina de lo viviente, sin aflicción por el sufrimiento y la aniquilación de lo vivo, no puede entenderse la idea de historia natural. En las ruinas y fragmentos de realidad es posible reconocer lo que se ha desmoronado y descompuesto, aquello que no soportó la marcha y se desvaneció en el camino, aquello que fue víctima del proceso histórico en su «progreso». Este aspecto del concepto benjaminiano de alegoría parece tener una significación decisiva para Adorno, porque permite tomar distancia crítica frente a la complicidad del Materialismo Histórico y de Marx mismo con la idea burguesa de progreso. La historia no puede ser interpretada como una marcha triunfal del espíritu al que se somete la naturaleza. La historia es, precisamente a través de ese sometimiento, ante todo historia de sufrimiento, historia de la descomposición y el desmoronamiento, historia de la dominación y sus efectos sobre la naturaleza externa e interna. La alegoría abre, pues, los ojos para la dimensión catastrófica de la historia y de la vida individual tal como ambas transcurren de hecho. Y sobre todo a su perpetuación en el tiempo. Así pues, la idea de «historia natural» no suaviza ni mucho menos elimina la paradoja de la dialéctica entre lo nuevo y lo siempre igual, sino que, por el contrario, la radicaliza. «En el ámbito de dominio del sistema, lo nuevo, el progreso, en cuanto calamidad siempre nueva, es igual a lo antiguo» (Adorno, «Reflexiones sobre la teoría de las clases» 349). No es difícil reconocer en esta forma de interpretar la idea de historia natural el germen de la *Dialéctica de la Ilustración*: «Todo intento de romper la coacción de la naturaleza en el que se rompe la naturaleza se hunde tanto más en esa coacción» (68).

En resumen, la idea de historia natural representa una forma de profundizar en la crítica de la economía política y, por lo tanto, de la sociedad capitalista, sin sucumbir a una concepción progresista de la historia que deja fuera de consideración aspectos fundamentales de la dialéctica entre naturaleza e historia. El efecto de esa falta de consideración sobre las derivas ideológicas del marxismo de clase había tenido consecuencias fatales. De sobra es conocido el impacto que las llamadas tesis *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin produjeron en Horkheimer y Adorno tras su muerte. Es evidente que una lectura de esas «tesis» impedía pasar por alto dichas consecuencias. Pero también hace difícil concebir la *DI* escrita bajo ese impacto como una metafísica negativa de la historia universal.

## 5. Antisemitismo y dialéctica de la dominación

Las investigaciones sobre el antisemitismo del IIS constituyen la otra cara de la reflexión teórica de la *DI*. Más allá de la simultaneidad histórica, ambas se reclaman y se iluminan mutuamente. Los «Elementos del antisemitismo» no son meramente un fragmento entre otros en esa obra. Adorno sugiere a Horkheimer ya en octubre de 1941: «¿Qué le parece, si hiciéramos cristalizar nuestro libro en torno al antisemitismo?» (*Briefwechsel* 255). No cabe duda de que ambos autores reconocieron en el antisemitismo la clave para llevar a cabo una fisonomía del presente capaz de volverse hacia el mundo donde este muestra su rostro más terrible. El antisemitismo no es por tanto un fenómeno marginal, sino la revelación violenta de la esencia del orden social, la irrupción de los potenciales de represión acumulados en la historia natural de ese orden. Aunque a los ojos de Adorno los judíos constituyeran «el polo opuesto a la concentración del poder» (*Briefwechsel* 84), no se trataba de sustituir sin más el proletariado por los judíos, sino de un cambio de perspectiva que implicaba una corrección de la idea marxista de la historia. El antisemitismo se convierte así en el punto de intersección de la dominación específicamente capitalista y la historia de dominación que determina el proceso de civilización. Lo que nos interesa aquí es sobre todo mostrar de qué manera el antisemitismo como fenómeno social estructural exige una reformulación de la dialéctica de la dominación. La crítica de la dominación social no basta si no incluye la dominación de la naturaleza externa e interna, porque todas ellas están implicadas en la génesis del presente catastrófico, cuyo rostro más terrible es el antisemitismo. No solo dominación social, sino también dominación de la naturaleza y dominación de sí son dimensiones no reductibles e imbricadas en la perpetuación de la historia natural. En definitiva, es preciso mediar entre sí todas esas formas de dominación, si es que se quiere desentrañar el proceso de subjetivación, específicamente de subjetivación burguesa, sin cuyo principio de frialdad es imposible entender el antisemitismo. En esa subjetivación cristalizan los procesos de abstracción que presiden las relaciones sociales y las relaciones con la naturaleza exterior como relaciones de dominación y generan las condiciones bajo las que emerge y se expande el antisemitismo.

Según Horkheimer y Adorno, en la dominación nacionalsocialista y en los excesos antisemitas se expresa la rebelión de la naturaleza interna, de los impulsos e instintos miméticos reprimidos, deformados y tabuizados, contra el dominio. Precisamente los judíos, excluidos a lo largo de los siglos de las posiciones de dominio, han mantenido de modo más acusado los rasgos miméticos en los que se expresa la inmediatez reprimida por la civilización. A ellos se unen mecanismos anacrónicos y también tabuizados de superación del miedo y de control del sufrimiento. El contacto con los judíos inadaptados hace presente a los coactivamente civilizados su propio sufrimiento, debilidad y miedo, que han tenido que reprimir y olvidar para mantener el ritmo del proceso civilizatorio; este revela de esta manera su carácter coactivo o, lo que sería lo mismo, su fracaso, el fracaso de su carácter verdaderamente emancipador. Todo lo que

parezca sustraerse a la coacción o haga pensar en la felicidad defraudada debe caer bajo la misma represión que los civilizados han sufrido y que desmiente la civilización supuestamente lograda. Las proyecciones de los antisemitas, la fantasía morbosa con la que forjan la imagen de sus víctimas, permiten reconocer todo aquello que ha sido reprimido por el principio de dominación y excluido de la civilización: lo extraño, el sexo, lo animal, etc. En el fondo, el antisemitismo es una proyección del odio a sí mismo. La atracción de lo prohibido se vuelve furia y violencia contra lo débil y vencido en aquellos que no pueden hacerse conscientes de su renuncia y sacrificio, ya que dicha conciencia pone en peligro la adaptación coactiva que les asegura la supervivencia. En el modo de producción burgués, «la renuncia ha llegado a ser tan total que no consigue ya realizarse conscientemente» (*Dialéctica de la Ilustración* 226). El fascismo, sobre la base de esa renuncia reprimida, puede utilizar directamente la resistencia o rebelión de la naturaleza oprimida contra la dominación, dirigiéndola contra los judíos. «El comportamiento antisemita se desencadena en situaciones en las que se deja sueltos como sujetos a hombres cegados y privados de subjetividad» (216).

## 6. Protohistoria y dialéctica del sacrificio

Una de las tesis fuertes que Adorno y Horkheimer articulan en la *DI* es que la destrucción de la subjetividad que fenómenos como el antisemitismo o la industria cultural hacen patente tiene relación con su propia constitución. Y para sostener esta tesis exploran un camino nuevo que pretende escapar a las obnubilaciones que la cultura moderna produce en torno a esa destrucción. Dicho camino lo denominan «protohistoria» (*Urgeschichte*). La traducción a otros idiomas del prefijo «ur» no resulta fácil. Hablar de prehistoria es claramente erróneo. Pero el uso de ese prefijo en palabras como arqueología o arquetipo suele llevar a pensar que se trata de aquello que está en el origen y se mantiene invariante. Arquetipos son invariantes antropológicas o culturales. Algo así como: «lo que vemos ahora estaba ya incoado en el origen» y «se repite» en historia. Sin embargo, lo que pretenden Horkheimer y Adorno con este término, siguiendo a W. Benjamin, es establecer una nueva configuración entre pasado, presente y futuro, una configuración no lineal y consecutiva. La protohistoria es producida y reproducida en la historia como aquello en lo que se hace visible lo silenciado, ocultado y olvidado bajo cada nueva figura de dominación. Esto se ve claramente cuando Th. W. Adorno se refiere al fascismo en estos términos: «Como rebelión contra la civilización, el fascismo no es simplemente la reaparición de lo arcaico, sino su reproducción en y por la propia civilización» («La Teoría Freudiana» 386). Es decir, la protohistoria permite romper las ilusiones que cada presente teje en torno a sí mismo; permite evidenciar la dialéctica histórico-natural que perpetúa la dominación de la naturaleza interna y externa y la dominación social, produciendo destrucción y sufrimiento. No se trata de una historia de los orígenes, en los que estaría incoada germinalmente la catástrofe actual siguiendo

una cadena causal. Precisamente contra este esquema teleológico, sea bajo un concepto optimista de progreso o sea bajo un concepto pesimista de decadencia, es contra el que se dirige el concepto de protohistoria. Como señala J. Maiso, «se imponía articular una mirada al presente y a su génesis que hiciera inteligibles sus elementos aparentemente “arcaicos”, incluso “primitivos”, como resultado de las contradicciones irresueltas de la propia modernidad» (*Desde la vida dañada* 130).

Al movilizar este concepto, no se busca realizar una determinación positiva de la dominación en cuanto fundamento ontológico y negativo de la historia, sino que se intenta impedir una relativización del sufrimiento en ella y, ciertamente, en todas sus épocas. De modo negativo se puede reconocer la unidad de los momentos discontinuos y caóticamente dispersos de la historia en cuanto continuidad de la dominación destructora, dado que el sufrimiento injusto no ha sido todavía eliminado en ninguno de ellos. La figura más reciente de iniquidad abre los ojos para el sufrimiento en cada momento, así como la persistencia del sufrimiento injusto es la prueba de que el dominio destructor perdura, no ha sido eliminado. Con la construcción de la historia en cuanto «historia natural» no se busca formular una nueva metafísica de la historia, ahora negativa, sino que pretende forzar un *cambio de perspectiva* en la consideración de la misma que no relativice o funcionalice el sufrimiento.

Así pues, la *DI* se marca el objetivo de sacar a la luz la dialéctica entre naturaleza e historia en el sentido de romper la apariencia engañosa de un proceso de civilización que, a pesar de posibles reveses, avanza de modo irresistible hacia la emancipación individual y social. Los términos que esta obra pone en relación –mito e Ilustración– representan para la conciencia dominante en la modernidad los dos extremos del proceso: la tranquilizadora oposición que legitima el presente como liberación de los lazos esclavizantes del pasado mítico. Por ello Horkheimer y Adorno intentan construir una constelación entre ambas ideas que dinamice y problematice la moderna conciencia autosatisfecha y ciega al carácter catastrófico del presente (y de la historia) (cf. Tiedemann).

En la protohistoria de la subjetividad, tal como la presenta la *DI*, se trata, pues, de sacar a la luz la perpetuación del dominio en el proceso de constitución de la subjetividad como autonomía y autodeterminación. Como hemos visto, para ello es preciso establecer una relación entre dominio de sí, dominio social y dominio de la naturaleza. Y hacerlo en una forma que evite convertir a uno de ellos en el dominio originario. En cada una de estas formas de dominación se encuentran las otras dos. Todas se condicionan y se necesitan mutuamente. Y la conjunción de las tres constituye una amenaza de aniquilación para el individuo, la naturaleza y la sociedad. La promesa de liberar a los seres humanos de la inseguridad y el miedo ha terminado perpetuando el miedo a los propios impulsos somáticos y a perder la base social de la subsistencia.

Una figura fundamental para visualizar esta inversión es la introversión del sacrificio. Horkheimer y Adorno llegan a decir en la *Dialéctica de la Ilustración* que la subjetividad es el resultado de «la transformación del sacrificio» (108). Odiseo es una

imagen dialéctica que permite constelar pasado y presente de una manera en la que se muestra el vuelco de la autodeterminación de la subjetividad moderna en autodomio y autocoacción, el vuelco del sacrificio hacia dentro, hacia el propio sujeto. En este sentido, la protohistoria de la subjetividad que Horkheimer y Adorno elaboran en la *DI* intenta mostrar por qué la superación del sacrificio se ha visto frustrada, por qué el sacrificio se prolonga más allá de objetivo inicial de contribuir a la formación de una subjetividad capaz de enfrentarse a una naturaleza prepotente y a los conflictos con los otros miembros de la horda y, con ello, perpetúa la reproducción de la violencia y el sufrimiento que pretendía mitigar, controlar o, incluso, cancelar.

El sacrificio/ofrenda sigue un esquema de transacción y negociación para garantizar la supervivencia frente a los poderes que representan a la naturaleza prepotente o el colectivo amenazado o amenazante.<sup>9</sup> Su objetivo último, que en algún momento deviene consciente, es establecer un control sobre el entorno natural que permita la supervivencia y restablecer la cohesión y la unidad del grupo. En la astucia que encarna Odiseo el sacrificio se vuelve práctica «racional» y se convierte en núcleo de la formación del sujeto. Pero en ese momento, el sacrificio, que nace para acabar con el sacrificio, es empleado racionalmente para reproducir la dominación de sí, de los otros y de la naturaleza externa. El sujeto y la sociedad se enfrentan a la naturaleza interior y exterior como amenaza y seducción. Sobrevivir es afirmarse frente a ellas, controlar los poderes a los que se enfrenta mediante el autocontrol y el control de los otros. La violencia es integrada en la constitución del sujeto. El resultado, según Horkheimer y Adorno, es la negación de la naturaleza en el sujeto:

El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su yo, es virtualmente siempre la destrucción del sujeto en que cuyo nombre se realiza ese dominio, pues la sustancia dominada, oprimida y liquidada por la autoconservación no es otra cosa que la sustancia viva, en función de la cual únicamente se determinan los logros de la autoconservación, en realidad justo aquello que debe ser conservado (Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* 107).

La introversión del sacrificio denuncia cómo el dominio sobre sí mismo que da fundamento al sujeto implica una autodestrucción del sujeto al que pretende servir. La individualidad se asienta sobre el control de los afectos y la represión de los impulsos, sobre la negación y la represión de nexo natural en el ser humano al servicio de la supervivencia. De este modo, la autoconservación yerra su finalidad, deja de ser función de lo vivo transformado en sustancia dominada y oprimida. El sujeto se convierte en

---

9 El núcleo sistemático del sacrificio no pone el foco unilateralmente en la relación del hombre con la naturaleza como señala J. Friedrich (183 y ss.). También atiende la relación de intercambio que está prefigurada en él. Dominación de la naturaleza interna y externa y dominación social están imbricadas en el *DI* (cf. Zamora, «El núcleo ausente» 71 y ss.). También aquí lo que está en juego es la violencia de las relaciones sociales y de la apropiación transformada y racionalizada en la ofrenda y en el intercambio de manera que la violencia se supera y se perpetúa al mismo tiempo (cf. Claussen 124).

víctima de sí mismo. En esto consiste la doble estructura del sacrificio: autoconservación por medio de la entrega de sí mismo. El engaño que implica la astucia comporta en realidad un autoengaño que el sujeto triunfante se oculta a sí mismo. La dominación de la naturaleza y el intercambio, en cuanto condiciones objetivas de la autoconservación, se transforman en fines cosificadamente autónomos, a los que ha de someterse el sujeto para subsistir. El astuto Odiseo no sale indemne de sus hábiles maniobras de supervivencia. Por medio del intercambio y del dominio de la naturaleza los seres humanos crean una objetividad que gana poder sobre ellos y se vuelve cuasi natural. La fuerza del yo, que se constituye a través del dominio de la naturaleza y el intercambio, y que supuestamente habría de superar la debilidad originaria, se invierte en impotencia frente a la objetividad social producida por los seres humanos mismos, pero independizada de ellos a través de una autorregulación pseudonatural. La dominación de la naturaleza y la dominación social exigen además para su reproducción una opresión de la naturaleza en el sujeto que afecta a su sustancia viva: «La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el sí mismo, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia» (*Dialéctica de la Ilustración* 50).

Esta lectura de la protohistoria de la subjetividad no puede entenderse como una especulación sobre el surgimiento de la subjetividad en una época 700 años a. C. Está claro que estas reflexiones están dirigidas al presente. Se trata de una presentación de las «aventuras» de Odiseo como «inquietante alegoría» de la dialéctica de la Ilustración, cuyo correlato son las reflexiones sobre el destino de la subjetividad en la industria cultural, en el antisemitismo y en la nueva «composición orgánica» de los individuos que acompaña las transformaciones del proceso productivo y la organización social en el capitalismo avanzado (Adorno, *Minima moralia* 237 y ss.). La tesis sobre la introversión del sacrificio apunta, pues, a las mutaciones antropológicas que produce la socialización contemporánea en el capitalismo (Maiso, «Socialización capitalista»). Los procesos de modernización capitalista producen una vida mutilada (Safatle 63).

## 7. Dialéctica y memoria

Incluso aunque algunas formulaciones de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* den motivo a ello, no debería proyectarse sobre ellas el esquema de la filosofía burguesa de la historia como proceso de causa-efecto teleológico-evolutivo. La *Dialéctica de la Ilustración* trata de la constitución histórico-natural tanto de la sociedad moderna como de la subjetividad instrumental desde la perspectiva de la situación social y cultural que se manifiesta en la industria de la cultura, el antisemitismo y el genocidio judío, y ciertamente como una constitución malograda. Con ello se quiere sacar a la luz el reverso de la «lógica de las cosas» ilusoriamente transfigurada por la ideología del progreso. De lo que trata la *Dialéctica de la Ilustración* es, pues, de la dialéctica entre la constitución del yo y su negación, entre el dominio de la naturaleza y su destrucción,



entre el progreso y la regresión, entre la universalidad del intercambio y la liquidación del individuo. Si toda reconstrucción de la historia es anamnesis del devenir histórico, no es menos cierto que las reconstrucciones históricas guiadas por la idea de progreso muestran una curiosa complicidad con la amnesia. Pero dicha amnesia viene determinada por la forma como de hecho ha transcurrido el proceso histórico mismo. Por ello, no es posible separarse de esas construcciones históricas como si fueran muebles viejos una vez que se ha visto su juego sucio, ya que son precisamente ellas las que nos permiten descubrir por qué el recuerdo ha estado siempre mutilado (Baars). Hay, pues, que arrancarles lo que ellas no quieren decir, pero ocultan en sí.

La *DI* bien podría leerse como intento provocador de poner en marcha un proceso de anamnesis. Como he intentado mostrar, en ella se articula un concepto anamnético de dialéctica que daría sus frutos en la obra madura de Adorno, que nunca dejó de esperar el final de la prehistoria:

Que la razón sea lo otro de la naturaleza y, sin embargo, un momento de esta, constituye su prehistoria convertida en determinación inmanente. La razón es natural en cuanto fuerza psíquica escindida al servicio de la autoconservación; pero una vez separada y confrontada con la naturaleza, también ella se convierte en su otro. Al sobresalir de modo efímero de la naturaleza, la razón es idéntica y no idéntica con ella, según su concepto, dialéctica. Sin embargo, cuanto más despiadadamente se constituye la razón en lo opuesto a la naturaleza y se olvida de ella en sí misma, tanto más se produce su regresión a la naturaleza en cuanto autoconservación salvaje; solo en cuanto reflexión de la naturaleza sería la razón más que naturaleza (Adorno, *Dialéctica negativa* 266).

## Referencias

- Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa. Obra completa* 6. Akal, 2005.
- . «El compositor dialéctico» [1934]. *Obra completa* 17. Akal, 2008, pp. 211-218.
- . *Kierkegaard. Construcción de lo estético. Obra completa* 2. Akal, 2006.
- . «La actualidad de la filosofía» [1931]. *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa* 1, Akal, 2010, pp. 297-314.
- . «La idea de historia natural» [1932]. *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa* 1. Akal, 2010, pp. 315-333.
- . «La nueva sociología libre de valores» [1937]. *Miscelánea I. Obra completa* 20/1. Akal, 2010, pp. 11-41.
- . «La Teoría Freudiana y el modelo de propaganda Fascista» [1951]. *Escritos sociológicos I. Obra completa* 8. Akal, 2004, pp. 380-405.
- . *Minima moralia. Obra completa* 4. Akal, 2004.
- . «Reflexiones sobre la teoría de las clases» [1942]. *Obra completa* 2. Akal, 2004, pp. 347-364.

- —. «Sobre el dodecafonia» [1929]. *Obra completa 18*. Akal, 2011, pp. 379-385.
- Adorno, Theodor W. y Walter Benjamin. *Correspondencia 1928-1940*. Trotta, 1998.
- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer. *Briefwechsel II: 1935-1944*. Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. et al. «[Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus. Diskussionen über Themen zu einer Vorlesung Max Horkheimers]» [1931/32]. M. Horkheimer. *Nachgelassene Schriften 1931-1949. Gesammelte Schriften 12*. Fischer, 1985, pp. 349-397.
- Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI, 1979.
- Aragon, Louis. *El aldeano de París*. Titivillus, 2016.
- Baars, Jan. «Kritik als Anamnese: Die Komposition der Dialektik der Aufklärung». *Die Aktualität der «Dialektik der Aufklärung»: Zwischen Moderne und Postmoderne*, editado por H. Kunneman y H. de Vries. Campus, 1989, pp. 210-235.
- Backhaus, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik*. Ça ira, 2011.
- Benjamin, Walter. *El libro de los Pasajes*. Akal, 2005.
- —. *El origen de «Trauerspiel» alemán. Obras I/1*. Abada, 2006, pp. 217-461.
- —. «El París del Segundo Imperio en Baudelaire». *Obras I/2*. Abada, 2008, pp. 89-203.
- Biemüller, Ricarda. *Das hinzutretende Dritte. Über das Somatische in der Bildungstheorie Theodor W. Adornos*. Transcript, 2022.
- Bonß, Wolfgang. «Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit. Zur Methodologie bei Adorno». *Adorno-Konferenz 1983*, editado por L. V. Friedeburg y J. Habermas. Suhrkamp, 1983, pp. 201-225.
- Claussen, Detlev. *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*. Fischer, 1987.
- Friedrich, Jan. *Zusammenspiel mit der Natur. Wirklichkeit und Utopie einer spielerischen Technik*. Velbrück Wissenschaft, 2015.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, 1998.
- —. «Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – Nach einer erneuten Lektüre». *Mythos und Moderne*, editado por K.-H. Bohrer. Suhrkamp, 1983, pp. 405-431.
- Heinrich, Michael. «Geschichtsphilosophie bei Marx». *Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität*, editado por D. Behrens. Ça ira, 1999, pp. 127-139.
- Horkheimer, Max. «Autoridad y familia. Contribución a una antropología de la época burguesa» [1936]. *Teoría crítica*. Amorrortu, 1974, pp. 76-150.
- —. *Briefwechsel 1937-1940. Gesammelte Schriften 16*, editado por Gunzelin Schmid Noerr. Fischer, 1995.
- —. *Briefwechsel 1941-1948. Gesammelte Schriften 17*, editado por Gunzelin Schmid Noerr. Fischer, 1996.
- —. «Egoísmo y movimiento liberador. Contribución a una antropología de la época burguesa» [1936]. *Teoría crítica*. Amorrortu, 1974, pp. 151-222.

- —. «Materialismo y metafísica» [1933]. *Materialismo, metafísica y moral*. Tecnos, 1999, pp. 43-98.
- —. «Materialismo y moral» [1933]. *Materialismo, metafísica y moral*. Tecnos, 1999, pp. 99-158.
- —. *Nachgelassene Schriften 1931-1949. Gesammelte Schriften 12*, editado por Gunzelin Schmid Noerr. Fischer, 1985.
- —. «[Notizen zur *Dämmerung*]» [1926-31]. *Gesammelte Schriften 11*, editado por Gunzelin Schmid Noerr. Fischer, 1987, pp. 262-285.
- —. *Ocaso*. Anthropos, 1986.
- —. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós ICE/UAB, 2000.
- —. «Zur Bergsons Matephysik der Zeit» [1934]. *Gesammelte Schriften 3*, editado por Gunzelin Schmid Noerr. Fischer, 1988, pp. 225-248.
- —. «Zum Problem der Wahrheit» [1935]. *Gesammelte Schriften 3*, editado por Gunzelin Schmid Noerr. Fischer, 1988, pp. 277-325.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Trotta, 1994.
- —. «[Diskussion über Dialektik]» [1939]. Max Horkheimer, *Nachgelassene Schriften 1931-1949. Gesammelte Schriften 12*, editado por Gunzelin Schmid Noerr. Fischer, 1985, pp. 526-541.
- —. «[Diskussion über Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik]» [1939]. Max Horkheimer, *Nachgelassene Schriften 1931-1949. Gesammelte Schriften 12*, editado por Gunzelin Schmid Noerr. Fischer, 1985, pp. 436-492.
- Jay, Martin. «Max Horkheimer and the Retreat from Hegelian Marxism». *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. University of California Press, 1984, pp. 196-219.
- Krätke, Michael R. «Marx und die Weltgeschichte». *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, 2014/15, pp. 133-177.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Grijalbo, 1969.
- Maiso, Jordi. *Desde la vida dañada: La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Siglo XXI, 2022.
- —. «Emancipación o barbarie en la música. Los orígenes de la Teoría Crítica de Th. W. Adorno en sus escritos musicales tempranos». *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 65, 2015, pp. 21-35.
- —. «Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros». *Con-Ciencia Social* (segunda época), vol. 2, 2019, pp. 65-80.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Siglo XXI, 1980.
- —. *El Capital (Libro I, tomo I)*. Akal, 2000.
- —. *El Capital (Libro III, tomo I)*. Akal, 1976.
- —. *Teorías sobre la plusvalía III: Tomo IV de El Capital*. FCE, 1980.

- Melgado, Elisabetta. «Mikrologischer Blick» und emphatische Versenkung ins Detail». *Unversöhnlichkeiten. Einübungen in Adornos Minima Moralia*, editado por P. Buhlmann, T. Nikolaus Klaus y Ph. Nolz. Turia+Kant, 2023, pp. 123-143.
- —. «Zuflucht vor der Totale». Dialektik und Kosntellationen in zwei Texten der *Minima Moralia*». *Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie*, editado por D. Burdorf y N. Berg. Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, pp. 195-213.
- Müller, Tilmann. *Die Idee einer materialistischen Dialektik: Eine historisch-systematische Untersuchung zum Begriff der materialistischen Dialektik Max Horkheimers*. Peter Lang, 2001.
- Müller, Ulrich. *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*. Athenäum, 1988.
- Puzone, Vladimir. «Filosofia da história ou reprodução da vida dos indivíduos? A crítica de Max Horkheimer a Georg Lukács e a reformulação do marxismo». *Sociologia & Antropologia*, vol. VII, n° 1, 2017, pp. 239-265.
- Reichelt, Helmut. «Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt?». *Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*, editado por C.-E. Vollgraf et al. Argument, 1996, pp. 73-110.
- Safatle, Vladimir P. «Freud em Frankfurt: A Função da Psicanálise no Pensamento de Theodor Adorno». *Por que Freud hoje?*, editado por D. Kupermann, Zagodoni, 2017, pp. 63-89.
- Schmid Noerr, Gunzelin. «Den Schmerz wegsprechen, das Leiden beredt werden lassen. Psychoanalyse als Kritische Theorie – Alfred Lorenzer». *Inszenierungen des Unbewussten in der Moderne. Alfred Lorenzer heute*, editado por E. Rohr. Tectum, 2014, pp. 9-28.
- —. «Zum werk- und zeitgeschichtlichen Hintergrund der *Dialektik der Aufklärung*». *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen: Horkheimer und Adorno in philosophiehistorischer Perspektive*, editado por S. Lavaert y W. Schröder. De Gruyter, 2018, pp. 29-52.
- Schmid Noerr, Gunzelin y E.-M. Ziege. «70 Jahre *Dialektik der Aufklärung*». *Zur Kritik der regressiven Vernunft. Beiträge zur «Dialektik der Aufklärung»*, editado por G. Schmid Noerr y E.-M. Ziege. Springer VS, 2019, pp. 1-22.
- Sgro, Giovanni. «Die dialektisch-materialistische Methode der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie. Stichworte zu einer unendlichen Geschichte». *Probleme der Dialektik heute*, editado por S. Müller. Springer VS, 2009, pp. 201-227.
- Stoetzler, Marcel. «Wer aber von der Geschichte des Subjekts nicht reden will, sollte auch vom Kapitalismus schweigen. Zur Radikalität der *Dialektik der Aufklärung*». *Zur Kritik der regressiven Vernunft*, editado por G. Schmid Noerr y E.-M. Ziege. Springer VS, 2019, pp. 163-180.
- Sziborsky, Lucia. «Dialektik aus dem Geist der Musik. Verborgene werkgeschichtliche Voraussetzungen der “Negativen Dialektik”». *Die Negative Dialektik Adornos: Einführung – Dialog*, editado por J. Naehrer. Leske/UTB, 1984, pp. 90-129.

- Tiedemann, Rolf. «“Gegenwärtige Vorwelt”. Zu Adornos Begriff des Mythischen (I)». *Frankfurter Adorno Blätter V*, 1998, pp. 9-36.
- Thyen, Anke. *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Suhrkamp, 1989.
- Voller, Christian. *In der Dämmerung. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der Kritischen Theorie*. Matthes & Seitz, 2022.
- Wallat, Hendrik. *Dyspraxia. Kritische Theorie im Sog der Negativität*. Velbrück Wissenschaft, 2023.
- Wiggerhaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica, 2015
- Zamora, José A. «El núcleo ausente: la justicia en Th. W. Adorno». *Justicia y memoria: hacia una teoría de la justicia anamnética*, editado por J. A. Zamora y R. Mate. *Anthropos*, 2011, pp. 67-89.
- . *Krise, Kritik, Erinnerung*. Lit Verlag, 1995.
- . «La provocación de las víctimas. A vueltas con la filosofía de la historia». *Memoria – Política – Justicia: En diálogo con Reyes Mate*, editado por A. Sucasas y J. A. Zamora. Trotta, 2010, pp. 109-128.
- . «Society and History». *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory 3*, editado por W. Bonefeld, B. Best y Ch. O’Kane. SAGE, 2018, pp. 625-641.
- . «Th. W. Adorno: Filosofía frente a la catástrofe». *Sociología histórica*, vol. 10, nº1, 2020, pp. 464-480.
- . *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*. Trotta, 2004.