

SOBRE LA ACTUALIDAD DE LA TEORÍA CRÍTICA DE THEODOR W. ADORNO

JORDI MAISO
jordi.maiso@gmail.com

Seminario Internacional “La actualidad de la Teoría Crítica”

CCHS – CSIC, 5 de noviembre de 2010

*«Todo ha ocurrido ya, y sin consecuencia alguna.
Auschwitz y Siberia han pasado (si es que han pasado) sin apenas afectar a la conciencia humana;
desde un punto de vista ético, sin embargo, nada ha cambiado.
Todas las experiencias son en vano.
Aún así, deben de permanecer secretamente en algún sitio, acechando»
(Imre Kertész, Diarios de la galera)*

A la hora de reflexionar sobre la actualidad del pensamiento de Theodor W. Adorno en el marco de la actualidad de la Teoría Crítica, resulta oportuno partir de la constatación la situación específica de Adorno en la discusión actual sobre la Teoría Crítica. Mientras que Walter Benjamin goza hoy de una aceptación con la que nunca pudo soñar en vida –y quizá el tono con el que hoy se celebra su obra hubiera supuesto para él más bien una pesadilla–, el resto de los teóricos críticos han ido cayendo en el olvido. Este ha sido el caso de Max Horkheimer y Herbert Marcuse, los dos autores que dieron forma al proyecto colectivo de la teoría crítica, pero también de algunos personajes considerados “menores” que no han tenido hueco en esta mesa – especialmente Leo Löwenthal y Friedrich Pollock, pero también otros autores “periféricos” como Ulrich Sonnemann o Alfred Sohn-Rethel, todos ellos prácticamente desconocidos en España. En medio de este olvido generalizado, Adorno cuenta con una discreta presencia en el mundo cultural y en el panorama académico-universitario, e incluso se están editando sus obras completas en español. Sin embargo esta relativa presencia no debe llevar a equívocos. Pese a que sin duda se conoce la existencia de su obra y también un par de frases tópicas acerca de la misma, lo cierto es que la presencia intelectual, cultural y política de su pensamiento ofrece un cuadro más bien desolador. Las implicaciones de su obra nunca han llegado a calar en el panorama intelectual español y distan todo lo imaginable del discurso intelectual vigente. Podría afirmarse que muy pocos consideran que la obra de Adorno pueda ofrecer todavía algo que rentabilice el esfuerzo que requiere la comprensión de su pensamiento.

La distancia que separa los planteamientos adornianos de las circunstancias científicas e intelectuales vigentes es sintomática de una transformación estructural que afecta tanto a la investigación científica como a la formación intelectual, sometiendo ambas esferas a los patrones del entretenimiento y del trabajo productivo. En primer lugar, la consolidación de un marco de producción teórica específicamente académico ha conducido a una fragmentación del conocimiento

en disciplinas especializadas y cada vez más autorreferenciales, con lo que el acceso a la Teoría Crítica adorniana ha quedado fragmentado en una suma de elementos inconexos y privados de su significación específica. En el panorama académico se podría aspirar, a lo sumo, a una lectura estetizante de su obra que no es capaz de tomar en consideración los condicionantes históricos, filosóficos y sociológicos de su interés por el arte, y que en consecuencia elimina su aportación específica a la estética y a la crítica de la cultura. De hecho no ha faltado quien ha afirmado que su interés en problemáticas estéticas y culturales no permiten considerar a Adorno como un autor de pleno derecho de la Teoría Crítica. Por su parte, los malentendidos que identifican su insistencia en la dialéctica entre identidad y no-identidad con la mera afirmación de la “diferencia” han tenido también gravantes consecuencias, y en el mejor de los casos han acabado por relegar su obra a mera “filosofía pura”. Finalmente, la contraposición maniquea entre Adorno y Benjamin ha llegado a ser sistemática, y se salda invariablemente con el rechazo de Adorno como el “malo” de la historia – por supuesto ignorando los pormenores de ésta. Por otra parte, las acusaciones simplificadoras con las que se pretende justificar el rechazo de su pensamiento –que son al mismo tiempo los clichés rápidamente difundidos que han popularizado su pensamiento– revelan una reducción *ad hominem* que condensa en la persona de Adorno todo aquello que el *bon ton* intelectual ha convertido en “tabú” (burgués, elitista, “difícil”, resignado, pesimista, acientífico y supuestamente ciego a las virtudes de las dos manifestaciones sacrosantas de la cultura popular: el cine y el jazz). Estos reproches simplifican su pensamiento hasta convertirlo en un bien cultural inofensivo y fácilmente consumible, mientras que su mordiente crítico es neutralizado como mera expresión de una idiosincrasia personal quizá genial, pero ante todo anecdótica y en todo caso no vinculante. Lo llamativo es que estos reproches ponen a su vez de manifiesto la sorprendente actualidad de muchos de los diagnósticos adornianos – especialmente los referidos a la “pseudoformación” como un nuevo estadio que pone fin tanto al ideal burgués de la *Bildung* como a su opuesto, la incultura, pero también a la sustitución del conocimiento y la experiencia por la mera posesión de información, que crea una falsa apariencia soberanía ante una realidad cada vez más compleja e impenetrable.

Estos prejuicios constituyen hoy uno de los obstáculos más prohibitivos para establecer una relación productiva con su pensamiento. Porque leer a Adorno desde la perspectiva de la actualidad debe ir más allá del rechazo abstracto de su obra como “anticuada” para intentar determinar qué tareas de su pensamiento han quedado pendientes sin haber perdido su urgencia y con qué elementos es necesario enlazar para articular una comprensión crítica del presente. Esta tentativa no puede limitarse a tomar en consideración sus contribuciones a una u otra parcela del conocimiento, sino que exige enfrentarse a la unidad de intereses que vertebra los diferentes momentos de su pensamiento en una totalidad; es decir: a la concepción adorniana de la Teoría Crítica.

El rechazo de la Teoría Crítica de Adorno con el pretexto de que está “envejecida” revela que la pregunta por su actualidad no puede plantearse desde la autocomplacencia de quienes, por el mero hecho de pensar en una época posterior, se creen legitimados para juzgar su significación presente sin reflexionar críticamente sobre los condicionantes de su propio horizonte de intereses inmediato. De este modo sucumben a “la creencia de que los vivos tendrían razón contra los muertos o de que el mundo comienza con ellos”¹. La irreflexividad de tal actitud se cierra de antemano a toda posibilidad de que un pensamiento pasado pueda interpelarnos como algo cualitativamente distinto de lo vigente aquí y ahora, y por tanto se limita a una mera afirmación ciega de las circunstancias presentes que bloquea toda reflexión sobre su proceso de constitución. El propio Adorno había señalado que no se puede hacer justicia a un autor si uno se acerca a él preguntando qué significa su pensamiento para el presente, sino que más bien tendría que preguntarse qué significa el presente ante tal pensamiento². Y desde esta perspectiva el pensamiento adorniano tiene sin duda mucho que decirnos: ante todo en lo referente a las transformaciones de la experiencia, de las formas de relación con el mundo y –sobre todo– su diagnóstico de la aniquilación de la dimensión histórica de la conciencia. Ante un texto como el capítulo sobre la industria cultural en *Dialéctica de la Ilustración*, la pregunta no puede ser si el texto está anticuado, sino cómo es posible que un texto publicado hace 66 años anticipe tantas tendencias de una actualidad tan acuciante. El veredicto que lo proscribe como “viejo” no es una llamada a actualizar sus planteamientos, sino una forma de rechazo que no entra en argumentos: se limita a vetar el análisis de su pensamiento. En este sentido, ante la facilidad con que las comprensiones críticas de su pensamiento han sido silenciadas, olvidadas y expulsadas de la conciencia, leer hoy a Adorno supone preguntarse por la posibilidad de un progreso en el conocimiento, por la relación entre lo nuevo y lo siempre igual.

En este sentido la operación político-científica que ha llevado a presentar los planteamientos de Jürgen Habermas como un “cambio de paradigma” en la Teoría Crítica, y más concretamente como una “superación” de los planteamientos adornianos, ofrece un ejemplo de manual del bloqueo de una relación productiva con el pensamiento adorniano. Según sus “reconstrucciones” de la historia de la Teoría Crítica³, Adorno sería el responsable del “giro pesimista” del proyecto hacia una filosofía de la historia que se cierra a toda posibilidad de praxis; en definitiva, su pensamiento representa todo aquello que debe ser negado para que la Teoría Crítica pueda sobrevivir – de hecho su filosofía es reducida a un conjunto de supuestas insuficiencias, deficiencias y aporías que

1 ADORNO, THEODOR W.: «Zum Gedächtnis Eichendorffs», en *Gesammelte Schriften*, vol. 11, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003 [en adelante GS seguido del volumen], p. 70.

2 ADORNO, THEODOR W.: «Aspekte», GS 5, p. 251.

3 Cfr. ante todo los trabajos de DUBIEL, Helmut: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1979 y WIGGERSHAUS, Rolf: *Die Frankfurter Schule*, Munich: dtv, 2005, ambos convertidos en estudios canónicos para la recepción internacional. Pero también cfr. HABERMAS, Jürgen: «Nachwort», M. Horkheimer y Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Fráncfort del Meno: Fischer, 1986, pp. 277-292.

deberían justificar por sí solas el “cambio de paradigma” (contradicción performativa a la que sólo puede escapar con esteticismo, filosofía de la conciencia en lugar de intersubjetividad, “trauma” por la simultaneidad de fascismo y estalinismo que le lleva al desprecio de las tradiciones democráticas). A primera vista resulta difícilmente comprensible: los mismos autores que se presentan como sucesores de Adorno y de la Teoría Crítica declaran sus planteamientos teóricos como algo que no merece ser desarrollado. Un análisis más detenido revela que esta operación es en realidad una “invención de la tradición”, que se consolida gracias a un aparato de monografías, congresos, epílogos y entrevistas surgidas en un periodo de apenas 10 años. Se trata de una apropiación de la TC que la re-semantiza y la estiliza teleológicamente para hacerla culminar en sus propias producciones – algo que se ha repetido en la autoproclamada “tercera generación” de Axel Honneth. En la medida en que esta historiografía ha logrado imponerse en el ámbito académico internacional, se trata de una operación sintomática de una quiebra de la conciencia histórica: o bien se comprende el pasado como algo petrificado que ya no tiene nada que ver con el presente –de ahí la visión de Adorno como mera expresión de un “núcleo temporal” que ya no es el nuestro, que por tanto justifica la necesidad de los sucesivos “relevos generacionales”–, o bien se lo actualiza desde una memoria ritual que conduce más bien a legitimar nuevas propuestas teóricas –de ahí la continuidad de la etiqueta “Teoría Crítica”–. La fórmula mágica que permite esta doble operación es precisamente la proclamación de un “cambio de paradigma”. Pero este modelo de “continuación” excluye de antemano la posibilidad de un marco de experiencia común entre generaciones, renunciando así a lo que hubiera sido el sentido del establecimiento de una tradición de Teoría Crítica: el intento de retomar los impulsos y modelos de análisis desarrollados por una serie de autores en un lugar y un momento concreto para actualizarlos y permitir que respondan a un presente transformado.

Frente a la neutralización que implica este falso modelo de continuación, sería importante tener en cuenta que la deformación interesada del pasado contribuye a la unidimensionalización del presente. Sólo desde la reflexión sobre las circunstancias que han determinado la génesis de la actualidad “adquiere cada generación su particularidad histórica, su individualidad”⁴. En este sentido la contribución fundamental del pensamiento de Adorno sería su capacidad para captar y elaborar las implicaciones de un cambio epocal que constituye la génesis de nuestro presente. La experiencia fundadora de la Teoría Crítica, escrita con mayúsculas, es que el final del mundo burgués no llevó –como había esperado Marx– al triunfo de la historia humana sobre la coacción pseudo-natural, sino a un modelo social que continuaba la vieja heteronomía, pero en un marco cualitativamente distinto. Adorno y Horkheimer se refirieron a esta nueva formación social como “mundo administrado”, un término que pretendía señalar la diferencia específica respecto al viejo

4 CLAUSSEN, DETLEV: *Grenzen der Aufklärung*, Fráncfort del Meno, Fischer, 2005, p. 36.

mundo burgués: la acción individual ya no tenía margen para desarrollarse, la racionalidad sólo podía aspirar a la funcionalización y a la optimización de las técnicas de dominación social y la categoría de individuo, que una vez fuera la unidad de medida del grado de emancipación alcanzado, parecía haber perdido su razón de ser. Sólo la experiencia de los paralelismos y asimetrías entre Europa y Estados Unidos permitieron a los teóricos críticos comprender el calado epocal de estas transformaciones. Se trataba del hundimiento de un horizonte histórico de expectativas, y el texto que levanta acta de la ruptura es precisamente *Dialéctica de la Ilustración*.

En la obra de Adorno, el nombre Auschwitz señala el punto de no retorno de la nueva situación epocal, exigiendo revisar todos los conceptos y categorías y re-definir el alcance de una teoría con propósitos emancipatorios⁵. Auschwitz señala una situación socio-histórica de una atrocidad y una irracionalidad que ya no se puede explicar desde los criterios de la crítica de la economía política, y tampoco desde el análisis psicológico del sadismo⁶: comprender las condiciones subjetivas y objetivas que lo hicieron posible exige una reflexión que se enfrente a la ausencia de sentido y a la impotencia ante ella. Consciente del significado de esta ruptura para el curso de la historia universal, el pensamiento de Adorno asistió a la descomposición de las categorías fundamentales de la filosofía burguesa e ilustrada: individuo, libertad, autonomía, subjetividad. Pero, si quería seguir siendo crítica, su teoría no podía abandonar las reivindicaciones emancipatorias de dichas categorías, sino que tenía que intentar realizarlas en una realidad transformada. El resultado es una ambigua relación con el mundo burgués, que planteaba “una crítica de lo viejo, de la bella apariencia de humanidad, pero defendiendo su momento de verdad –la manifestación de una humanidad real– frente a lo nuevo que se delineaba ya en lo viejo: la pura inhumanidad”⁷; de ahí la afirmación de que “no se trata de conservar el pasado, sino de realizar las pretéritas esperanzas”⁸.

Pero la tensión entre lo nuevo y lo viejo de la que partiera Adorno ya no puede considerarse “dada”, sino que tradición y modernidad aparecen igualmente fragmentados. El alejamiento del horizonte histórico adorniano ha tenido como consecuencia que las experiencias epocales desde las que se articulan sus planteamientos ya no hablen por sí solas, sino que requieran ser interpretadas. En efecto, la aceleración de los procesos de transformación y la tendencia a la musealización de la memoria han contribuido a difuminar, neutralizar y re-funcionalizar progresivamente el significado

5 TIEDEMANN, ROLF: *Mythos und Utopie. Aspekte Adornoschen Philosophie*, Munich, Text+Kritik 2009, CLAUSSEN, DETLEV: *Abschied von Gestern. Kritische Theorie Heute*, Bremen, Wassmann, 1986, p. 18 s.

6 «El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teología leibniziana, y la catástrofe de la primera naturaleza era insignificante en comparación con la de la segunda, la social, que se sustrae a la imaginación humana en tanto que provoca el infierno real a partir de la maldad humana» (ADORNO, THEODOR W.: *Negative Dialektik*, GS 6, p. 354). Cfr. también *Minima Moralia*, GS 4, p. 117.

7 STENDER, WOLFRAM: *Kritik und Vernunft*, Lüneburg, zu Klampen, 1996, p. 82.

8 HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, p. 15

específico del nacional-socialismo, el antisemitismo, la guerra fría o los movimientos de protesta designados con la cifra “1968” – y ciertamente el recuerdo ritualizado e instrumentalizado del “Holocausto” no es lo mismo que la reflexión sobre las causas que hicieron posible Auschwitz, que conduce inevitablemente a la pregunta por su perpetuación. Por ello, en un momento histórico en el que “el espectro de una humanidad sin memoria”⁹ amenaza de forma cada vez más incisiva, la contribución irrenunciable de Adorno es su capacidad de registrar la aniquilación de la experiencia desde la experiencia misma de la dinámica social¹⁰. Su pensamiento define tareas y procesos de reflexión que han permanecido irresueltos sin haber perdido la más mínima urgencia: se trata de reapropiarse de estos elementos, desarrollarlos, actualizarlos. Y es que la Teoría Crítica de Adorno no puede rejuvenecerse como filosofía pura ni como filosofía social, sino tan sólo desde la insistencia en una primacía del objeto que sea capaz de responder a las carencias y contradicciones de un momento histórico concreto – y también cómo se sedimenta en él la posibilidad de un cambio a mejor.

Intentar entender hoy a Adorno significa ejercitar la fuerza crítica del recuerdo, y leer sus textos desde un presente transformado lleva a la constatación de que la persistencia de la “pura inhumanidad” en medio de la civilización permite seguir pensando la relación entre lo nuevo y lo siempre-igual. Si se quiere plantear una Teoría Crítica a la altura del presente es necesario persistir en las perspectivas de emancipación de los sujetos socializados, que exigen enfrentarse a la vida dañada y empobrecida, pero también escuchar las necesidades inatendidas de los individuos – tanto las necesidades socialmente deformadas como las aspiraciones de felicidad, libertad y autonomía. En este sentido, entre las muchas tareas que cabría continuar del pensamiento adorniano, creo que en el marco de una discusión sobre pensamiento y transformación social su elemento de mayor actualidad sería su análisis de la constitución social de los sujetos. Éste no plantea, como pretende cierta recepción deformadora de su obra, una crítica elitista basada en el desprecio de unas masas desindividualizadas y embrutecidas, sino que pretende descifrar la génesis social de una infantilización de los sujetos sociales a partir de la universalización del miedo y la coacción al conformismo. Su objetivo es comprender cómo las constelaciones de fuerza objetivas son interiorizadas por parte de los sujetos socializados, dando forma a su conciencia y a su inconsciente y configurando sus modos de relación con el mundo. Ante el crecimiento de la desproporción entre poder e impotencia social, los individuos deben interiorizar un grado cada vez mayor de violencia social para poder reproducir su vida: tienen que adaptarse hasta el último rincón de su vida anímica y someterse a la «disposición inmediata» que los imperativos sociales exigen de ellos¹¹. En este sentido no debe olvidarse el modo en el que las atrocidades del “breve siglo XX” se han

9 ADORNO, THEODOR W.: «Über Statik und Dynamik als gesellschaftliche Kategorien», GS 8, p. 230.

10 ADORNO, THEODOR W.: «Über epische Naivetät», GS 11, p. 37.

11 ADORNO, THEODOR W.: «Versuch, das Endspiel zu verstehen», GS 11, p. 284.

sedimentado en el interior de los sujetos; el propio Adorno subraya que “el miedo fue la enseñanza crucial de la era fascista”¹². Si la dinámica social del intercambio en el viejo mundo burgués había evidenciado su incapacidad para reconocer a los sujetos como seres concretos, Auschwitz probaría la insignificancia total de los individuos de modo irrevocable; ante una lógica despiadada que extermina a los individuos concretos como meros ejemplares de una categoría, independientemente de trayectorias biográficas o situaciones concretas, el temor a pasar a formar parte de los excluidos da lugar a un nivel de coacción social que rebasa todos los anteriores. Y es que el acto del exterminio no se sigue de la lógica del antisemitismo –éste necesita siempre de un contrario, por mucho que esté desfigurado y atormentado–, sino de la historia de la violencia. Desde entonces temer la muerte significa temer cosas peores que la muerte: “la zona del no poder morir, la tierra de nadie entre ser humano y cosa”¹³. Hoy este miedo persiste en el inconsciente de los sujetos, porque la praxis social cotidiana les muestra que son fungibles y sustituibles, que no cuentan como seres concretos; esto crea un enorme potencial de descontento y frustración que lleva al narcisismo herido, a la búsqueda de satisfacciones sustitutorias y al fortalecimiento de tendencias agresivas y destructivas. Por ello, en una situación histórica en la precariedad existencial se extiende a cada vez más zonas del globo, hablar de comunicación libre de coacción, de consenso o de reconocimiento implica suponer una inmediatez intersubjetiva ficticia: la crítica deja paso a la pseudo-crítica.

En una sociedad que ha alcanzado un grado de integración sin precedentes, los sujetos son meros objetos de los procesos sociales. La Teoría Crítica está desgarrada por la conciencia de que, en un momento en el que la posibilidad de una transformación radical de la sociedad había desaparecido del horizonte histórico de lo posible, el antagonismo entre los individuos vivientes y el aparato de la reproducción social alcanza un “valor límite”, dando lugar a una “angustia omnipresente”¹⁴. Hoy sigue valiendo la constatación adorniana de que los imperativos sociales se imponen a los individuos vivientes en forma de “shocks y sacudidas inesperadas y abruptas”, constituyéndoles como un “sistema de cicatrices que sólo son integradas con sufrimiento, y nunca completamente”¹⁵. Conceptos como la continuidad de la vida, en el que tuviera su medida la experiencia, han perdido todo sentido para enormes estratos de la población, incluso en los países que se consideran desarrollados. En lugar de esperanzas, deseos, expectativas y temores a largo plazo, hoy sólo son posibles reacciones inmediatas, cálculo de posibilidades guiado por la posibilidad de gratificación o la amenaza de sanciones a corto plazo¹⁶. En este sentido la Teoría Crítica de Adorno permite comprender dinámicas específicas del capitalismo avanzado. En tanto que el miedo persiste y la autoconservación sigue siendo el impulso más fuerte, la economía

12 ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 335.

13 ADORNO, THEODOR W.: «Aufzeichnungen zu Kafka», GS 10.1, p. 276.

14 ADORNO, THEODOR W.: «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», GS 8, p. 369.

15 ADORNO, THEODOR W.: «Die revidierte Psychoanalyse», GS 8, p. 24.

16 KRAHL, HANS-JÜRGEN: *Konstitution und Klassenkampf*, Fráncfort del Meno, Neue Kritik, p. 322.

libidinal de los sujetos debilitados les lleva a buscar ilusiones que permitan una apariencia de armonía entre los imperativos de la reproducción social y sus necesidades subjetivas: buscan estrategias que les faciliten la adaptación y la interiorización de la violencia – de ahí que se pueda dar forma a su estructura psicológica, potenciando elementos preconscientes e inconscientes en lugar de elevarlos a la consciencia, fortaleciendo mecanismos de defensa en lugar de disolverlos, reteniendo a los sujetos en la dependencia en lugar de ayudarles a conquistar la autonomía.

En este sentido las narraciones mediáticas, que no han vacilado en convertir incluso Auschwitz en un fenómeno de catarsis colectiva, hacen visible una escuela social de la integración que, desde la más temprana infancia, enseña a los seres humanos a convertir la experiencia de la impotencia en mero sentimiento. Pero el análisis adorniano de la industria cultural no puede ser reducido a una crítica de la difusión estandarizada y masiva de formas de entretenimiento y de cultura popular, tampoco a la mera crítica de los llamados medios de masas, sino que pone de manifiesto una red de socialización que establece los mores de comportamiento, deseo, sentimiento y acción que requiere una integración exitosa, produciendo los marcos que rigen la praxis cotidiana – desde la arquitectura y el urbanismo hasta los aparatos tecnológicos que filtran hoy nuestra relación con el mundo. Esto revela también el recorte de las capacidades de los individuos, que, en la medida en que no pueden ser funcionalizadas, se atrofian. Y es que Adorno logró mostrar –mucho antes de que fuera evidente– que la industria de la cultura no sólo ha llegado a convertirse en segunda naturaleza, sino también en apriori de la experiencia. Por ello, en lugar de desechar sus planteamientos como “anticuados”, urgiría analizar las formas de incorporación y pseudo-participación que ofrecen los medios y tecnologías digitales, así como sus consecuencias sobre la progresiva fragmentación del mundo y los procesos de re-privatización de la vida.

Por otra parte la creciente presión social que gravita sobre los individuos en las formas de socialización del capitalismo mundializado da lugar a una acumulación de frustración y descontento que les lleva a buscar válvulas sobre las que puedan descargar su agresividad sin poner en peligro su adaptación. De ahí la relevancia del estudio adorniano del antisemitismo, que revela los mecanismos que facilitan la interiorización de la violencia social perpetuando el daño y la agresividad. La conciencia tácita de la desproporción entre poder e impotencia lleva a ejercitar el poder sobre alguien más débil, perpetrando sobre sus víctimas los miedos inconscientes de los sujetos: «Lo que busca refugio no debe encontrarlo; aquellos que expresan lo que todos anhelan: la paz, el hogar, la libertad: a los juglares y a los nómadas se les ha negado siempre el derecho de naturalización. Se les hace a ellos lo que uno más teme [...]. Los expulsados despiertan forzosamente el deseo de expulsar. En el signo que la violencia ha dejado en ellos se inflama sin fin la violencia»¹⁷. Antisemitismo, xenofobia u otras formas de dirigir el resentimiento y canalizar la

17 HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, p. 208.

agresión se revelan así como un “sistema ajustado”, un “ritual de la civilización”; las pseudo-explicaciones de estas descargas agresivas (p.e. el odio a los judíos) no son el origen de la violencia, sino la racionalización a posteriori de su perpetuación a cargo de los sujetos vivientes, que permite que el proceso ciego se perpetúe. En definitiva: el análisis adorniano del antisemitismo revela que estas formas de autoafirmación ciega de los sujetos debilitados no son sino pseudo-rebeliones conformistas que hacen el juego a la perpetuación de la lógica del dominio.

Sin embargo, pese a este sombrío diagnóstico, la teoría adorniana no desembocó en una resignación inmovilista ni se encerró en un callejón sin salida. De hecho, su análisis dialéctico de la constitución social de los sujetos y sus formas de consciencia e inconsciencia cotidianas permite ir mucho más allá de lo que deja suponer la acusación que lo rechaza como “filosofía de la conciencia”. Adorno elabora una teoría de la subjetividad dañada capaz de revelar las tensiones y conflictos que se esconden bajo su aparente homogeneidad del mundo de la vida y de los contextos de interacción cotidiana. Porque el yo, como punto de convergencia entre la realidad interna y la externa, es un espacio de tensiones entre la necesidad de gratificación y el imperativo de autoconservación, y, en tanto que sujeto viviente, constituye el punto en que la lógica del dominio se topa con el “límite de la cosificación”. Si Freud había mostrado que el yo ya no podía ser señor en su propia casa, Adorno –a partir de *Dialéctica de la Ilustración* y sobre todo en “Sobre la relación entre sociología y psicología”, en el “Post-scriptum” y en *Dialéctica negativa*– fue consciente de las implicaciones de la no identidad de los sujetos consigo mismos. En efecto, ni la funcionalización de los sujetos puede ser total, ni tampoco la identificación de éstos con roles sociales, puesto que la naturaleza en el sujeto, su sustrato libidinal, representa también el límite de la socialización interna de los sujetos¹⁸: el desarrollo de la objetividad interna y el de la subjetividad individual nunca pueden ser simultáneos, y la Teoría Crítica debe enlazar con este potencial. Pese a que la desproporción entre aparato social y sujetos vivientes tienda a racionalizar y desplazar los conflictos, éstos persisten, y producen fricciones, resistencias y puntos ciegos. Como el propio Adorno señalara, los sujetos no son ni piensan realmente tal y como son conformados por los mecanismos objetivos, y la industria de la cultura tiene que intentar captarlos una y otra vez: “el esfuerzo desesperado de esta repetición”, escribía Adorno, “es el único resquicio de esperanza de que la repetición sea en vano, de que los seres humanos no puedan ser apresados”¹⁹.

En definitiva, si el propio Adorno había señalado que la tendencia a la monopolización social de las necesidades constituía una tendencia real del capitalismo avanzado, una Teoría Crítica del presente necesita tomar en consideración las necesidades y carencias de los sujetos, escucharlas: de ellas depende en gran medida si la sociedad da un vuelco a un nuevo estadio de represión y barbarie (desde su funcionalización a través de lo ideológico) o si la tensión irresoluble entre las

18 ADORNO, THEODOR W.: «Postscriptum», GS 8, p. 92.

19 ADORNO, THEODOR W.: «Das Schema der Massenkultur», GS 3, p. 331.

necesidades subjetivas y los imperativos sociales (la no-identidad de los sujetos consigo mismos) permite plantear nuevos modos para articular categorías como subjetividad, autonomía, libertad y emancipación. En todo caso, para poder reproducirse, la sociedad necesita producir sujetos –al menos la ficción de un sujeto propietario de mercancías–, y eso significa que el círculo del dominio no podrá cerrarse del todo, que el hechizo no puede ser total. Por ello el propio Adorno planteó, en sus escritos sobre la educación después de Auschwitz, la necesidad de un giro al sujeto²⁰. Su propósito era desmontar las pseudo-gratificaciones que ofrece el aparato social y contrarrestar el entumecimiento infantilizador de sus propias facultades mediante un concepto enfático de autorreflexión, un fortalecimiento de la conciencia que combatiera su tendencia a la frialdad y la indiferencia y reforzara su capacidad de experiencia. «Porque el recuerdo y la reflexión, como esfuerzos intelectuales, ofrecen a los individuos algo de la soberanía perdida bajo la presión de la conformidad social»²¹. El intento de sobreponerse al dolor y lograr la satisfacción que cada individuo pone en marcha una y otra vez abre la posibilidad de una experiencia de la no-reconciliación que le permite tomar conciencia de los *faux frais* de la civilización; en virtud de esta incesante búsqueda de satisfacción, el Yo, en tanto que punto de convergencia entre realidad interna y externa, se convierte en espacio de lucha entre dominio y servidumbre, entre emancipación y represión. Se trata de potenciar la capacidad de los individuos para rebasar el círculo de lo siempre-igual y combatir la “pérdida del objeto” socialmente condicionada; en definitiva, el objetivo es incrementar la capacidad para una relación diferenciada con la realidad frente a la persistencia social del infantilismo.

En definitiva, el propio Adorno subrayó que «la tarea casi irresoluble consiste en no dejarse atontar por el poder de los otros ni por la propia impotencia»²². La negativa adorniana a resignarse a esta impotencia está unida a su obstinada persistencia en la reflexión y en la elaboración de la experiencia con los medios de la teoría, que tiene por objeto descifrar la realidad material en la que se encuentran los sujetos: la persistencia social del mito. La crítica persistirá mientras siga existiendo la posibilidad de un pensamiento no cohibido, puesto que éste es «el siervo al que el amo no puede contener cuando gusta»²³.

20 ADORNO, THEODOR W.: «Erziehung nach Auschwitz», GS 10.2, p. 676.

21 CLAUSSEN, DETLEV: «Reflexion und Erinnerung», ob. cit, p. 21.

22 ADORNO, THEODOR W.: *Minima Moralia*, GS 4, p. 53.

23 HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, p. 54.