

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

# Theodor W. Adorno: el último sociólogo.

Santiago M. Roggerone.

Cita:

Santiago M. Roggerone (2011). *Theodor W. Adorno: el último sociólogo*. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/72>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## Theodor W. Adorno: el último sociólogo

Santiago M. Roggerone

IDAES-UNSAM, FSOC-UBA

[santiagoroggerone@gmail.com](mailto:santiagoroggerone@gmail.com)

Resumen: En este trabajo se intentará abordar el particular vínculo que Theodor W. Adorno mantuvo con la sociología a lo largo de su carrera intelectual. Si bien antes del exilio fue conocido como musicólogo y filósofo, desde un comienzo la sociología ocupó un lugar importante de sus reflexiones (así, al menos, lo documenta la conferencia sobre “La actualidad de la filosofía” de 1931); la llegada a los Estados Unidos supondría para él una importante interacción con los métodos cualitativos y cuantitativos de las ciencias sociales de aquel país (de hecho, en el contexto de los estudios sobre la personalidad autoritaria, llegaría a ser partícipe de la confección de la llamada Escala “F”); a su regreso a Alemania, volvería como un sociólogo consagrado que se encontraba al tanto de los métodos más modernos de investigación. En lo que sigue se intentará argumentar que, con Adorno, algo de la sociología misma tocó su fin o se vio clausurado, y que, a su vez, con él se inauguró una teoría crítica apta para dar cuenta del *capitalismo total* de principios del siglo XXI.

Palabras Clave: Adorno – Teoría Crítica – Ciencias Sociales – Sociología – Capitalismo

*Quien muere desesperado es que su vida entera ha sido inútil.*

Theodor W. Adorno

I

El viernes 8 de mayo de 1931, el joven Dr. Wiesengrund-Adorno pronunció su conferencia inaugural como docente de filosofía en la Universidad de Fráncfort del Meno. No era sólo una formalidad académica: en ese suceso se condensaba la constelación de la corta biografía del conferencista.

A la temprana edad de 17 años, además de estudiar piano y composición, Adorno era un aficionado a la filosofía, la sociología y la psicología. Siegfried Kracauer no tardó en adoptarlo como protegido. Gracias a él, Adorno se familiarizó con las más importantes nociones de la filosofía de la historia y del diagnóstico de su época, y, en particular, aprendió a ver a la filosofía como un campo de fuerzas.<sup>1</sup> Sin

---

<sup>1</sup> En 1964, Adorno recordaría: “Durante años leyó conmigo regularmente los sábados por la tarde la *Crítica de la razón pura*. No exagero en lo más mínimo si digo que debo más a estas lecturas

embargo, no podría hacer mucho en el mundo académico con lo que éste le había enseñado: en 1924 se vio obligado a doctorarse bajo la tutela del neokantiano Hans Cornelius con una tesis sobre la fenomenología de Edmund Husserl. Fue tal vez la tensión existente entre el mundo académico y el mundo al que Kracauer lo había introducido lo que lo empujó hacia nuevos horizontes. En 1925 partiría a Viena en búsqueda de aquella música que para él representaba el anhelo de escapar de un mundo nefasto. Adorno quería convertirse en compositor y concertista de piano, pero al llegar a Viena se encontró con que el círculo de Arnold Schönberg estaba prácticamente disuelto; contó con la suerte, sin embargo, de estudiar con Alban Berg y trabar amistad con Hanns Eisler. Estando en Viena conoció también a György Lukács, a quien admiraba profundamente desde la aparición de *Teoría de la novela*; al desautorizar el intento hegeliano de una actualización del contenido filosófico de la teoría marxista que había sido llevado a cabo en *Historia y conciencia de clase*, Adorno se sintió muy decepcionado por éste. Frustrado como se encontraba, no tardaría mucho tiempo en decidir regresar a la por entonces República de Weimar. Habiendo renunciado a la iniciativa de llevar una vida como músico, en los siguientes años frecuentó asiduamente los círculos intelectuales de Berlín, donde conoció, entre otros, a su futura esposa Gretel Karplus, a Ernst Bloch y a Walter Benjamin; el último cobraría para él una importancia todavía mayor a la de Kracauer.<sup>2</sup> No sólo influyeron sobre Adorno los dos libros que Benjamin publicó en 1928 –a saber, el estudio sobre el *Trauerspiel* y la vanguardista colección de *imágenes-mentales (Denkbilder)* titulada *Dirección única*–, sino también las decisivas conversaciones que mantuvo con él en Königstein y Fráncfort. Gracias a Benjamin, Adorno adquirió las herramientas adecuadas para acercarse a la música atonal de Schönberg de otra manera: como musicólogo. Pero casi inmediatamente las aplicaría también en la filosofía: con Paul Tillich, Adorno vería la oportunidad de hacer valer el materialismo teológico en la filosofía y acceder a la vida académica con ello. A comienzos de 1931 realizó la habilitación docente (*Habilitationsschrift*) con un trabajo titulado *Kierkegaard. Construcción de lo estético*.<sup>3</sup>

---

que a mis profesores académicos. Excepcionalmente dotado para la pedagogía, Kracauer me hacía oír la voz de Kant. Bajo su guía, desde el principio experimenté la obra (...) como una especie de escritura codificada a partir de la cual se podía leer el estado histórico del espíritu con la vaga esperanza de poder encontrar allí algo de la misma verdad. Si más tarde, en relación con los textos tradicionales, no me he dejado impresionar tanto por su unidad y sistemática coherencia como me interesé por el juego de las fuerzas que operaban simultáneamente bajo la superficie de toda doctrina cerrada y he considerado siempre las filosofías codificadas como campos de fuerzas, quien me estimuló a ello fue sin duda Kracauer” (Adorno, 2009a: 372-373).

<sup>2</sup> A la distancia de la *vida dañada* en la que fue escrita *Minima moralia*, Adorno recordaba a Benjamin: “Los escritos de Benjamin son un ensayo de hacer filosóficamente fecundo mediante enfoques siempre nuevos lo no determinado por las grandes intenciones. Su legado consiste en la tarea de no dejar que dicho ensayo se quede únicamente en extraños acertijos del pensamiento y revelar mediante el concepto lo carente de intención: en la invitación a pensar de forma a la vez dialéctica y no dialéctica” (Adorno, 2006b: 158).

<sup>3</sup> Para ampliar sobre la trayectoria biográfica de Adorno y la historia de la Escuela de Fráncfort, cfr. Jay (1989; 1988), Buck-Morss (1981) y, sobre todo, Wiggershaus (2010) y Claussen (2006).

Todo esto confluyó, arremolinándose, en la conferencia inaugural de Adorno. Pero atrás de ella, haciendo las veces de soporte, había algo más. El 31 de enero de 1931 –casi tres meses antes de que Adorno pronunciara su conferencia–, con motivo de la aceptación de la cátedra de filosofía social de la Universidad de Fráncfort y de la asunción de la dirección del *Institut für Sozialforschung*, Max Horkheimer había ofrecido el discurso que daba el puntapié inicial de la teoría crítica, “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social”. Con el objetivo secreto de concientizar al proletariado y brindarle los elementos cognitivos necesarios para la emancipación, Horkheimer anunciaba allí que la tarea del *Institut* era realizar una suerte de reconstrucción conceptual y empírica de la totalidad social; para ello, proponía un trabajo conjunto e interpenetrado de la filosofía y las ciencias particulares (principalmente, la economía, la psicología y la sociología). En años subsiguientes, en estrecha colaboración con Friedrich Pollock, Erich Fromm, Leo Löwenthal y Herbert Marcuse, Horkheimer trató de llevar adelante este programa interdisciplinario. No alcanzaría, sin embargo, grandes resultados: los cambios radicales en las circunstancias históricas tornaron insostenible la confianza en la razón y en el proletariado, por lo que la teoría crítica se vio obligada a efectuar un viraje. Recién en ese contexto empezaría la verdadera colaboración de Adorno con Horkheimer y el *Institut*.<sup>4</sup>

Pese a ello, el programa horkheimeriano inicial de la teoría crítica se encontraba ya, a su manera, en la conferencia inaugural de Adorno. “La actualidad de la filosofía” –ese fue el nombre de la conferencia en cuestión– iba en la dirección del diagnóstico de Horkheimer y de lo que, a partir del mismo, se proponía. Pero lo hacía a través de la senda teológico-materialista del espíritu que era afín a Kracauer y, sobre todo, a Benjamin; es decir, a través de la senda de una hermenéutica materialista de la historia natural.

Adorno consideraba que, debido a que la expansión social del intercambio general de mercancías obligaba a los sujetos a adoptar una postura reificadora respecto a la naturaleza, a sí mismos y a los demás sujetos, la praxis humana se encontraba deformada. Por esa razón, el mundo histórico de la modernidad se presentaba como un espacio fosilizado convertido en una segunda naturaleza. Ante ese diagnóstico, la filosofía debía tomar dicha segunda naturaleza de lo social como un conjunto de acontecimientos distorsionado e incomprensible, vale decir, como un acertijo a ser descifrado. Y para ello, la única forma de proceder era mediante una hermenéutica que variara el material dado empíricamente hasta que hallara una cifra con significado objetivo.<sup>5</sup>

Ciertamente, todo esto había sido tomado de *Historia y conciencia de clase* de Lukács y, fundamentalmente, del prólogo epistemocrítico al estudio sobre el

---

<sup>4</sup> Para una periodización de la teoría crítica y una evaluación de sus límites y alcances, cfr. especialmente Honneth (2009a; 1995), pero también Benhabib (2008).

<sup>5</sup> Cfr. Honneth (2009b).

*Trauerspiel* de Benjamin. Pero en vez de poner el foco en las obras del drama barroco alemán –como hacía Benjamin–, Adorno lo ponía en la ciencia.

Plenitud material y concreción de los problemas es algo que la filosofía sólo podría tomar del estado contemporáneo de las ciencias particulares. Tampoco se podría permitir elevarse por encima de las ciencias particulares tomando sus “resultados” como algo acabado y meditando sobre ellos a una distancia prudencial, sino que los problemas filosóficos se encuentran en todo momento, y en cierto sentido indisolublemente, encerrados en las cuestiones más definidas de las ciencias particulares (Adorno, 1991: 86).

A este respecto, la ciencia particular más importante para la filosofía era la sociología. Para Adorno, el pensamiento ya no podía asir la totalidad de lo real, por lo que la tarea de la filosofía era exclusivamente la de la interpretación, es decir, la de “la construcción y creación de constelaciones” (ibídem: 98), la de dar cuenta de la realidad mediante una *fantasía exacta* que lograra, no responder, sino disolver, los interrogantes desde los que partía. Más tarde, en “Dialéctica negativa”, Adorno llegaría al extremo de afirmar que “pensar es tanto como pensar en modelos” (Adorno, 2005a: 38) y que, de hecho, la filosofía no es más que “un conjunto de análisis de modelos” (ídem). Pero sin embargo, para ser fértil –señalaba en “La actualidad de la filosofía”–, ella estaba obligada a corregirse constantemente con la labor investigativa de las ciencias particulares. En ese sentido, la sociología aportaba la cristalización de pequeños elementos carentes de intención que eran necesarios a la hora de la agrupación interpretativa. La filosofía era una *gran casa* que se encontraba a punto de desplomarse desde sus cimientos y que amenazaba con aplastar todas las cosas allí guardadas; la sociología, un *escalador de fachadas* obligado a robar algunas de esas cosas y resguardarlas para el provecho de la tarea interpretativa.

## II

Pronto, ese rol que Adorno le asignaba a la sociología experimentó profundas convulsiones.

El 16 de febrero de 1938, Adorno llegó a Nueva York. Era el último integrante del círculo íntimo de Horkheimer en arribar a los Estados Unidos. Tras que Hitler tomara el poder, había abandonado Alemania para trasladarse a Inglaterra. Por unos años conservó la esperanza de que el fascismo fuera algo pasajero y de que en breve se encontraría en condiciones de retomar la violentamente interrumpida vida académica que llevaba en la Universidad de Fráncfort. Al igual que Benjamin, quien se encontraba en el exilio parisino, se rehusaba a abandonar –y, por lo tanto, a dejar bajo las garras del fascismo– aquella Europa que había dado a Beethoven, a Goethe, a Rembrandt y –más recientemente– al modernismo de Schönberg, Mann y Picasso. Como el propio Benjamin le diría por aquel entonces, todavía quedaban posiciones que defender en Europa.

Contó, sin embargo, con más fortuna que Benjamin. Paul F. Lazarsfeld, quien en el exilio norteamericano colaboraba estrechamente con el *Institut*, estaba

interesado en ofrecerle la dirección de la parte musical del *Princeton Radio Research Project*, una investigación de grandes dimensiones sobre la radio. Un poco a regañadientes, Adorno aceptó la oferta, pues, prácticamente, no contaba con más alternativas que esa. Afortunadamente, gracias a la oferta de Lazarsfeld pudo dejar Europa antes de que la guerra estallara.

Su llegada a los Estados Unidos conllevó un importante luto: por Benjamin, por las víctimas del fascismo, por el arte. Que, tras abandonar Europa, tomara la decisión de nunca más componer música, hablaba de una renuncia sin reservas: ese gran arte burgués del siglo XIX que tan significativo le resultaba, había sido gaseado en Auschwitz junto a miles y miles de seres humanos. Renunció hasta de su apellido paterno, del que sólo conservaría, como marca de un pasado aniquilado, la “W”: “Wiesengrund” era *muy alemán* para un país en guerra con Hitler, pero también –y esto hay que señalarlo enfáticamente– *muy judío* para una sociedad administrada como la norteamericana, que experimentaba la hegemonía de una industria cultural inevitablemente enmarañada con el fascismo.<sup>6</sup> Por más que no conoció en carne propia el horror de los campos de exterminio nazis, una parte de él había quedado para siempre en la Europa del fascismo. Años más tarde, en “Dialéctica negativa”, reflexionaría sobre los sentimientos angustiantes que lo asaltaban en el exilio norteamericano.

El sufrimiento perenne tiene tanto derecho a la expresión como el martirizado a aullar; quizá haya sido falso que después de Auschwitz ya no se podía escribir ningún poema. Pero no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haberlo matado. Su supervivencia ha ya menester de la frialdad, del principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible: drástica culpa, la del que se salvó. Como expiación se ve asaltado por sueños como el de que ya no viviría en absoluto, sino que habría sido gaseado en 1944 y toda su existencia posterior no la llevaría más que a la imaginación, emanación delirante de alguien asesinado veinte años antes (Adorno, 2005a: 332-333).

En este contexto de luto, renuncia y pesadillas, las condiciones materiales que ofrecían la vida académica y científica de la sociedad norteamericana impugnarían la legitimidad del papel que Adorno le había asignado a la sociología en la conferencia de 1931. En “Experiencias científicas en Estados Unidos” –un artículo que apareció en 1969 en *Consignas*, el último libro que Adorno publicó en vida–, recordaría que su interés siempre había pasado por la interpretación de los fenómenos y no por el suministro, el ordenamiento y la clasificación de hechos. El arribo a los Estados Unidos supondría para él un encuentro con unas ciencias sociales que precisamente procedían de ese modo que tan ajeno le resultaba.

---

<sup>6</sup> De Teddie Wiesengrund a Th. W. Adorno: era como si por alguna razón, paulatinamente, se fuera deshaciendo de su nombre, de su identidad (es decir, de todo lo que lo hacía *idéntico*). Asimismo, es muy llamativo que se quedase sólo con el “Adorno”, que no era el apellido completo de su madre Maria y de su tía Agathe. En efecto: por algún motivo eligió para él sólo la segunda parte del apellido compuesto “Calvelli-Adorno”.

Lazarsfeld intentó una y otra vez integrar en el medio de la investigación empírica norteamericana al teórico europeo Adorno, pero fracasó reiteradamente. Por falta de resultados, en junio de 1940 la Fundación Rockefeller decidió dejar de financiar el *Music Study* del *Princeton Radio Research Project*, por lo que la colaboración de Adorno con el mismo llegó a su fin. De su paso por ese proyecto, Adorno recordaba:

las investigaciones debían cumplirse en el marco del sistema de radio comercial en Estados Unidos. Todo podía ser objeto de análisis menos este sistema mismo, sus supuestos sociales y económicos y sus consecuencias socioculturales (Adorno, 2003b: 112).

La lección era clara. Lejos de lo que el programa inicial de la teoría crítica designaba, las ciencias sociales estaban al servicio del mercado, y no al de la emancipación. La no rápida consecución de resultados factibles de ser aplicados en la práctica para la obtención de capital, desencadenaba la inevitable interrupción de toda investigación científica. No había marco para la investigación crítica en la *administrative research*: la ciencia era concebida exclusivamente como *measurement* y *evidence*.

Los fenómenos de la industria cultural que abordaba la sociología (en el caso del *Princeton Radio Research Project*, la música de jazz transmitida por las estaciones de radio), no podían separarse del funesto hechizo de la reificación. Y era llevar a cabo esa separación lo que la investigación empírica norteamericana exactamente demandaba. Asimismo, para Adorno era imposible asir el fenómeno de la reificación cultural sirviéndose de métodos reificados que apelaban a categorías fijas y convencionales. La reificación se había apoderado de aquello que parecía indómito e irreificable: la ciencia, el instrumento por excelencia de la Ilustración.

Tras su paso por el *Princeton Radio Research Project*, a fines de noviembre de 1941 Adorno se trasladó a Los Ángeles. Llevaba consigo una copia de las tesis *Sobre el concepto de Historia*, el legado filosófico de Benjamin. Ese escrito sería el punto de partida de un trabajo conjunto entre Horkheimer y Adorno del cual resultaría corolario no sólo la *Dialéctica de la Ilustración*, sino también *Minima moralia* y *Eclipse of Reason* (reeditado más tarde como *Crítica de la razón instrumental*). Los tres trabajos –en los que colaboraron, como partícipes secretos, otros tres emigrados alemanes: Thomas Mann, Bertolt Brecht y Fritz Lang– constituían una serie de *reflexiones desde la vida dañada* que, como si fueran *mensajes en una botella* que se arrojaban al mar, estaban destinados a las víctimas del fascismo y a los que aún resistían en aquella Europa trágica. La tesis que Horkheimer y Adorno postulaban partía de la constatación de la autodestrucción de la Ilustración; asimismo, la hipótesis esgrimida consistía en que sólo ella –la Ilustración– podría salvarse a sí misma.

Quizás esta esperanza en la Ilustración, en el hecho de que sólo un *concepto positivo* de ella sería lo que la liberaría del “cautiverio en el ciego dominio” (Horkheimer y Adorno, 2007: 15) en el que se hallaba, colaboró para que Adorno

le diera una segunda oportunidad a la metodología de investigación empírica de la sociología norteamericana. Debía haber un momento de verdad en ella.

A comienzos de 1943 el *Institut* había llegado a un acuerdo con el *American Jewish Committee* para llevar a cabo una investigación sobre el antisemitismo como parte de los *Studies in Prejudice* que dicha institución patrocinaba. Este proyecto cristalizaría en lo que años más tarde se conocería como los “Estudios sobre la personalidad autoritaria”. En el contexto de ese proyecto, además de producir una serie de ensayos individuales y de realizar análisis de contenido de discursos y artículos de agitadores antisemitas norteamericanos (a Adorno le tocó analizar a Martin Luther Thomas),<sup>7</sup> el *Institut* le adjudicó un papel importante a la investigación empírica.

El proyecto sobre el antisemitismo se proponía llevar a cabo básicamente dos tareas: indagar en la estructura caracterológica de las personas propensas al antisemitismo y desarrollar, a la vez, un instrumento para constatar la propensión al antisemitismo. Pero lo que en verdad hacía era indagar en el carácter fascista y medir las tendencias fascistas. Por eso mismo es que, para ese proyecto, fue desarrollada la Escala “F”, que remitía, claro está, al fascismo. Adorno participó activamente en su confección.

La Escala tenía importantes presupuestos psicoanalíticos. El antisemitismo era parte de una actitud general referida no sólo a los judíos o a las minorías, sino a los seres humanos, a la historia, a la sociedad y a la naturaleza. Esta actitud general se encontraba enraizada en una determinada estructura psíquica. El postulado fuerte era que la personalidad autoritaria estaba marcada por un Yo débil, un Super-Yo externalizado y un Ello ajeno al Yo. En cuanto a la propensión al autoritarismo o a las tendencias fascistas, Adorno consideraba como tipo potencialmente más peligroso no al neurótico –el problema en un mundo como éste pasa por, justamente, no padecer ningún grado de neurosis– o al psicótico, sino al perverso, y, particularmente, al perverso manipulador.

Antes de retornar definitivamente a Alemania, Adorno emprendió dos últimas investigaciones en los Estados Unidos: un estudio sobre la columna de astrología de *Los Angeles Times*<sup>8</sup> y una serie de indagaciones sobre la televisión.<sup>9</sup> Ninguna de estas investigaciones se encontraban bajo la estela de la metodología empírica norteamericana: iban en la clave de la crítica de la ideología, es decir, de una crítica radical de la cultura y de la sociedad.

Aunque estas dos últimas contribuciones sociológicas emprendidas en los Estados Unidos no partían de los presupuestos metodológicos de la investigación empírica de ese país –hecho que anunciaba, a su manera, el camino que Adorno tomaría a

---

<sup>7</sup> Cfr. Adorno (2009f).

<sup>8</sup> Cfr. Adorno (2011).

<sup>9</sup> Cfr. Adorno (2009e; 2009g).



su regreso a Alemania–, con los estudios sobre el antisemitismo el momento de verdad de dichos presupuestos había sido hallado.

Los recuerdos de Adorno del tipo de investigación sociológica que imperaba en los Estados Unidos serían positivos. En efecto: volvía a Alemania reconociendo el espíritu democrático que imperaba en ella y, asimismo, afirmando haber aprendido algo importantísimo: “not to take the things for granted” (Adorno, 2003b: 136).

### III

En agosto de 1953 Adorno se restableció definitivamente en la República Federal de Alemania. Desde ese preciso momento, y hasta el final de su vida, colaboraría intensamente con la reconstrucción del país dedicándose a la docencia, a la investigación y –junto a Horkheimer y Pollock– a la dirección y administración del refundado *Institut*.

La diferencia entre aquella República de Weimar que se había visto obligado a abandonar cuando Hitler tomó el poder y esa otra nueva República Federal, era notable. Atrás habían quedado los años en los que fue conocido como musicólogo y filósofo profesional. Volvía como un teórico de las ciencias sociales que estaba al tanto de la más moderna metodología de investigación empírica.

Para numerosos estudiantes, Adorno y el diseño de la investigación social crítica a él asociada representaban un rayo que iluminaba furiosamente el sombrío panorama académico de por aquel entonces. Entre sus discípulos, pronto se destacarían Jürgen Habermas, Oskar Negt, Alfred Schmidt, Ralf Dahrendorf, Claus Offe, Albrecht Wellmer, Rolf Tiedemann y Alexander Kluge.

Sin embargo, no fue mucho el tiempo que transcurrió hasta que se retiró para siempre de la investigación empírica. Regresaba, así, a la posición que había defendido durante su colaboración en el *Princeton Radio Research Project*. Las cosas importantes no podían ser abordadas empíricamente: lo imprescindible era la teoría.

De esta manera, cabría pensar que la verdadera vuelta a Alemania se dio en 1955, con “Prismas”. Allí, Adorno se presentaba como un crítico de la cultura y de la sociedad. En este sentido, la carta fuerte que jugó para tener llegada al gran público fue la polémica sentencia “escribir un poema después de Auschwitz es barbarie” (Adorno, 2008a: 25).

Hay que decir que la historia de la malinterpretación de esta frase merecería un trabajo que se dedicara exclusivamente a ella. A su manera, ese *dictum* motivó a que artistas como Paul Celan o Jean-Luc Godard dieran luz a obras que se configuraban y pensaban a sí mismas como respuestas implícitas (y explícitas) de lo que Adorno había planteado. Más que una prohibición o una censura, lo que en verdad Adorno quería señalar era que, después de Auschwitz, el arte sólo era

posible si partía de Auschwitz, es decir, si partía de aquella indecibilidad y de aquel quiebre que ese hecho sin precedentes en la historia de la humanidad había originado; a este respecto, en *Teoría estética*, señalaba:

En la cultura que ha resucitado tras la catástrofe de la guerra, el arte, por su limpia existencia y antes de cualquier contenido y de cualquier triunfo, encierra en sí un elemento ideológico. Su falsa relación con los horrores sucedidos o amenazantes le condena a un cinismo del que sólo se escapa cuando lo enfrenta (Adorno, 1983: 306).

Por fortuna, hubo quienes entendieron la polémica frase de “Prismas” en este sentido.<sup>10</sup>

Con este libro se dio comienzo a una serie de publicaciones de la cual formarían parte “Intervenciones” (1963), “Sin imagen directriz” (1967) y *Consignas* (1969). Estos cuatro títulos ofrecían un conjunto integral de modelos críticos de la cultura y de la sociedad. A excepción de sus reflexiones sobre la música –que nunca se detuvieron– y de sus trabajos estrictamente filosóficos –que, a decir verdad, no eran novedosos, pues iban en la dirección de aquello a lo que había volcado sus esfuerzos como filósofo profesional antes de la emigración, esto es, a Hegel,<sup>11</sup> a Husserl<sup>12</sup> y a Heidegger–,<sup>13</sup> a su regreso a Alemania Adorno había decidido dedicarse de lleno a la crítica de la ideología, es decir, a la crítica de la cultura y de la sociedad. Debido a esto, podría afirmarse que, ahora, a la sociología cabía entenderla exclusivamente como sociología crítica de la cultura.

Si se tiene esto en cuenta, no resulta llamativo que haya optado por introducir en Alemania a un pensador como Émile Durkheim antes que a algún metodólogo norteamericano. Adorno consideraba que el teórico francés había compartido con Max Weber el afán por fundamentar la sociología como disciplina autónoma, pero que lo había separado de éste el haber concebido la irracionalidad como lo particular y lo propio de los *faits sociaux*. Durkheim y Weber expresaban la tensión sujeto-objeto a partir de la cual, la sociología, como disciplina académica, había surgido. A las formas de comprensión weberianas se contraponía la insistencia durkheimiana en la objetividad alienante del hecho social; a la importancia atribuida por Weber a la subjetividad, la primacía que Durkheim le asignaba a lo colectivo. Por estas razones, Durkheim constituía un correctivo necesario para el

---

<sup>10</sup> “El único verdadero film que podría hacerse sobre los campos de concentración –que jamás se rodó y que no se rodará jamás porque sería intolerable– sería filmar un campo desde el punto de vista de los torturadores, con sus problemas cotidianos. ¿Cómo hacer entrar un cuerpo humano de dos metros en un féretro de cincuenta centímetros? ¿Cómo descargar diez toneladas de brazos y piernas en un vagón para sólo tres? ¿Cómo quemar cien mujeres con gasolina para diez? (...) Lo insoportable no sería el horror que destilarían tales escenas sino, muy por el contrario, su aspecto perfectamente normal y humano” (Godard, citado en Buchenhorst, 2009: 25). A pesar de Godard, sí se rodó un film como éste: lo hizo el cineasta soviético Elem Klimov en *Masacre, vengas y vea* (1985).

<sup>11</sup> Cfr. Adorno (1974).

<sup>12</sup> Cfr. Adorno (1986).

<sup>13</sup> Cfr. Adorno (2005b).

desarrollo de una sociología de la cultura (cuestión que no implicaba, claro está, la no realización de las críticas pertinentes al padre de la sociología francesa).<sup>14</sup>

Ciertamente, las *Notas sobre literatura* que fue publicando desde 1957 registraban ese rol preponderante que le había sido asignado a la crítica de la cultura y de la sociedad en la nueva etapa de la República Federal de Alemania. La constatación del fracaso de la pretensión vanguardista de abolir los límites entre el arte y la vida –un fracaso que corría en paralelas a la pérdida de la función emancipadora que, según Lukács en *Historia y conciencia de clase*, tenía la reificación para el proletariado–, había orientado a Adorno hacia la defensa del modernismo. En un sentido impensado por los movimientos vanguardistas, la vida, finalmente, había logrado *reconciliarse* con el arte: en la estetización de la política del fascismo, en la ficcionalización del realismo socialista, en el mundo de ensueño capitalista ofrecido por Hollywood. Así, tras el fracaso de las vanguardias históricas, la única opción que quedaba consistía en la defensa de la utopía que se encontraba latente en el arte moderno. Pues, como anunciaba Samuel Beckett en *Fin de partida*, ya no quedaba mucho por lo que temer.<sup>15</sup>

Ahora bien, lo más interesante de las *Notas sobre literatura* era que en ellas, al igual que en los escritos estrictamente musicales o filosóficos, se encontraba presente la reflexión sobre la sociedad. Ya como musicólogo, Adorno había dado forma a un modelo interpretativo para la crítica de la sociedad. En efecto: en el arte parecía estar la clave para pensar la sociedad, pues en él se encontraba ella y en ella se encontraba él.

Los insolubles antagonismos de la realidad aparecen de nuevo en las obras de arte como problemas inmanentes de su forma. Y es esto, y no la inclusión de los momentos sociales, lo que define la relación del arte con la sociedad (ibídem: 15-16).

Como se afirmaría en *Teoría estética*, el arte era social porque era, a la vez, autónomo (y era autónomo porque era, a la vez, social), vale decir, era social debido a su antisocialidad, era social porque no cumplía ninguna función social, porque se oponía, se rebelaba y criticaba a esa sociedad con la que se encontraba en relación.

Esta manera de ver las cosas se manifestaba singularmente en el rol que Adorno le otorgaba al ensayo. Se trataba, para él, de la forma del pensamiento libre. El ensayo, un modo del conocer que procede metódicamente ante lo ametódico, que se estructura de tal manera que es capaz de interrumpirse a sí mismo en cualquier momento, que obedece a la totalidad de lo no total, que a cada instante reflexiona sobre sí mismo, “tiene en cuenta la consciencia de la no identidad, aun sin expresarla siquiera; es radical en el no radicalismo, en la abstención de toda reducción a un principio, en la acentuación de lo parcial frente a lo total, en lo fragmentario” (Adorno, 2009b: 19).

---

<sup>14</sup> Cfr. Adorno (2004a; 2004b).

<sup>15</sup> Para ampliar sobre lo dicho en este párrafo, cfr. Bürger (2010) y, especialmente, Huyssen (2006).

La reflexión sobre la sociedad se hizo presente también en los dos más importantes proyectos que Adorno emprendió en la República Federal de Alemania. En los últimos años de su vida, Adorno planeaba escribir una triada de libros que debía exponer lo que tenía que poner en la balanza. A “Dialéctica negativa” y a la inconclusa *Teoría estética*, debían seguirles un libro filosófico moral. Los tres trabajos pretendían constituir el reemplazo a una teoría sistemática de la sociedad, pero el hecho de que no finalizara *Teoría estética* y de que ni siquiera llegase a diagramar el libro filosófico moral, implicó que dicho reemplazo quedara trunco.

Ahora bien, pese a esta ausencia decisiva que se hace presente en Adorno, tanto en “Dialéctica negativa” como en *Teoría estética* pueden hallarse las claves centrales de lo que hoy debería ser una teoría crítica que logre dar cuenta de la sociedad capitalista de principios del siglo XXI.

#### IV

A su manera, “Dialéctica negativa” pretendía ser la continuación de *Dialéctica de la Ilustración*, el trabajo conjunto que había sido emprendido con Horkheimer en el contexto de la *vida dañada* de California y que se había visto drásticamente interrumpido (pues, como se indicaba en *Minima moralia*, en la vida falsa no había lugar para la vida justa). Al igual que en “La actualidad de la filosofía”, en “Dialéctica negativa” Adorno partía del convencimiento de que la filosofía ya no podía captar la totalidad: ella se mantenía con vida sólo porque el momento de su realización había pasado de largo. Ante ese panorama, la única tarea que a la filosofía le quedaba por emprender era la de “criticarse a sí misma sin contemplaciones” (Adorno, 2005a: 15). Así, “Dialéctica negativa” se constituía como una crítica que, desde la filosofía, criticaba a la filosofía intentando llevar adelante un pensamiento de lo otro, vale decir, un pensamiento de lo postergado, de lo olvidado, de lo forcluido, de lo reificado, de –en una palabra– lo no idéntico. Y, paradójicamente, para llevar adelante dicho pensamiento, lo central era la estrategia de conceptualización o de identificación de la cosa que implicaban los modelos. Pero bien, no se trataba de cualquier identificación: con el modelo –una palabra que para Adorno tenía una significación musical– se lograba captar antisistemáticamente el sistema de la totalidad no verdadera y liberar en lo otro la coherencia de lo no idéntico. Pues,

El modelo toca lo específico y más que lo específico, sin volatilizarlo en su superconcepto más general. Pensar filosóficamente es tanto como pensar en modelos; la dialéctica negativa, un conjunto de análisis de modelos (ibídem: 37-38).<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Vale recordar que en “Dialéctica negativa”, Adorno ofrece tres demostraciones de lo que es su método interpretativo: el modelo de la libertad, el modelo de la historia y el modelo de la metafísica.

Como ya ha sido señalado, *Teoría estética* era ante todo una defensa del arte moderno. Por la circunstancia misma de que el intento vanguardista de reconciliar la vida con el arte había fracasado estrepitosamente, lo que para Adorno se presentaba como imprescindible era la defensa del modernismo y de su *promesse du bonheur*. “Toda ήδονή [placer] es falsa en un mundo falso. A causa de la felicidad se renuncia a la felicidad. Así sobrevive el deseo en el arte” (Adorno, 1983: 24). A diferencia de la ideología de la felicidad de la industria cultural, la promesa de felicidad del arte podía convertir en realidad aquello que la filosofía, en vano, intentaba alcanzar: una Ilustración ilustrada. Ese momento del arte era el momento utópico que a la filosofía le hacía falta. De allí –de esa ausencia de la filosofía– provenía justamente la necesidad de defender al arte y, en particular, al modernismo. Pues, para Adorno, el arte verdadero –esto es, el arte invocado por las obras autónomas que, debido a la autonomía de su realidad estética, lograban resistir lo que también eran: *faits sociaux*– representaba la desesperada última esperanza que quedaba en un mundo falso, el “contraveneno mortífero” (Jameson, 2010: 276) de un mundo ya reificado por completo.<sup>17</sup>

Como ya fue sugerido, en estas dos importantes obras se hacen presentes ciertas claves de lo que hoy debería ser una teoría crítica de la sociedad capitalista de comienzos del siglo XXI. La primera de esas claves pasa por entender la abstracción, la lógica de la equivalencia, el valor y la relación de intercambio –premisas y leyes fundamentales del capital– como sinónimos del principio de identidad bajo el que asoma la fatalidad del fetichismo de la mercancía y la reificación. Para Adorno, el principio de la historia universal es el hechizo del valor de intercambio que es producto de la segunda naturaleza de lo social y que recae funestamente sobre la individualidad y los particulares aislados. En consecuencia, el capitalismo tardío,<sup>18</sup> transnacional<sup>19</sup> y globalizado<sup>20</sup> de la actualidad, debería seguir siendo concebido como una totalidad con sus fuerzas y relaciones de producción en constante interacción. Una teoría verdaderamente crítica tendría que poder interpretar esta totalidad idéntica, hechizada, falsa o no verdadera.

La segunda clave pasa por pensar la relación interna de los elementos de esa totalidad idéntica que es la sociedad, no como una relación lineal o determinista de causa y efecto, sino más bien como un problema: pues lo ideológico siempre es una complejidad real y problemática. La oposición marxista clásica entre base y superestructura debe ser pensada como una coexistencia o un campo de fuerzas de lo universal (la totalidad social) y lo particular (los sujetos).

Finalmente, una tercera clave implicaría concebir la no identidad como un impulso mimético genuino que revela la dominación que se esconde en el pensamiento identitario y que permite, en tanto que es una *promesse du bonheur*, la esperanza

---

<sup>17</sup> Para un análisis pormenorizado de la *Teoría estética* de Adorno, cfr. especialmente Menke (1997).

<sup>18</sup> Cfr. Jameson (2005).

<sup>19</sup> Cfr. Žižek (2008).

<sup>20</sup> Cfr. Wallerstein (2010).

de la realización de la sociedad liberada. Un pensamiento de lo otro, que haga justicia a lo no idéntico, sólo tendrá verdaderamente lugar en la sociedad liberada.

La existencia de estas claves en “Dialéctica negativa” y *Teoría estética*, obliga a señalar que en Adorno parecía estar presente el leitmotiv sartreano de la doctrina del inconsciente político de Fredric Jameson: pues, para él, el marxismo evoca un *horizonte intrascendible*.<sup>21</sup> Pero esta presencia se da de un modo muy particular. El mayor logro de Adorno pasa por haber des-reificado lo que se había endurecido dogmáticamente en el marxismo para configurar, mediante una brillante operación, una teoría crítica de la sociedad sorprendentemente actual.

## V

Atinadamente, en las primeras páginas de *Marxismo tardío*, Jameson ha afirmado que Adorno es el analista de nuestra época.

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

En su maravilloso estudio biográfico, Detlev Claussen comenta que, tras la muerte de Adorno, Horkheimer no dudó en aplicarle a éste el concepto de *genio*. En sintonía, en una entrevista televisiva, Marcuse reconoció que Adorno era insustituible. Además de esa insustituibilidad, uno de los rasgos de todo genio es el de saber adelantarse a su tiempo. De ese rasgo o característica muchas veces se desprende la falta de entendimiento o la incompreensión por parte de los contemporáneos. Es en este sentido y no en otro en el que, por ejemplo, cabría

---

<sup>21</sup> “La Necesidad (...) es (...) la *forma* inexorable de los acontecimientos; (...) una categoría narrativa en el sentido de[] (...) inconsciente político narrativo (...), una retextualización de la Historia que no propone a ésta como alguna nueva representación o ‘visión’, algún contenido nuevo, sino como los efectos formales de lo que Althusser, siguiendo a Spinoza, llama una ‘causa ausente’. Concebida en este sentido, la Historia es lo que hiera, es lo que rechaza el deseo e impone límites inexorables a la praxis tanto individual como colectiva, que sus ‘astucias’ convierten en desoladoras e irónicas inversiones de su intención declarada. Pero esta Historia sólo puede aprehenderse a través de sus efectos, y nunca directamente como alguna fuerza cosificada. Este es en efecto el sentido último en que la Historia en cuanto cimiento y horizonte intrascendible no necesita ninguna justificación teórica particular: (...) sus necesidades enajenantes no nos olvidarán, por mucho que prefiramos no hacerles caso” (Jameson, 1989: 82).

pensar la conflictiva relación que Adorno mantuvo con el movimiento estudiantil de protesta que encabezaba Hans Jürgen Krahl.

Pero bien, adelantado a su tiempo, el genial pensamiento de Adorno cobra hoy una actualidad inusitada. Muy a pesar de Habermas,<sup>22</sup> en modo alguno Adorno es una suerte de pensador posmoderno o postestructuralista *avant la lettre*: se trata más bien del pensador de la actual época posmoderna.<sup>23</sup>

Trágicamente, la profecía adorniana de un sistema total del que ya no habría escapatoria alguna se ha tornado en una angustiante realidad. El *capitalismo total* en el que hoy nos toca vivir se traduce en una *sociedad de la imagen –o del espectáculo*, para decirlo en términos de Guy Debord<sup>24</sup> de la que, proféticamente, el análisis de la industria cultural como engaño de masas de *Dialéctica de la Ilustración*, ha dicho demasiado. En esta sociedad, cuya ideología se caracteriza por el *cinismo*<sup>25</sup> y su cultura por el *simulacro*<sup>26</sup> –una cultura en donde los sujetos humanos experimentan una relación muy diferente con el espacio, el tiempo, la existencia y el consumo–,<sup>27</sup> el valor de cambio se ha generalizado de tal modo que todo recuerdo del valor de uso se ha desvanecido. De esta manera, el fenómeno de la reificación ha invadido y colonizado todo de tal modo que los hombres, quienes debían transformar las circunstancias petrificadas en las que acontecen sus vidas, ya no pueden hacer prácticamente nada.<sup>28</sup>

Aún así, pese a lo angustiante de la realidad, Jameson está en lo cierto: *el marxismo de Adorno es justamente lo que hoy necesitamos*. Ante esta sociedad de la imagen y del espectáculo, el materialismo de Adorno evita lo representacional mediante un tratamiento del objeto que, heroicamente, ofrece resistencia a la imagen. Con ello, concibe una teoría crítica de la sociedad susceptible a comprender lo que se presenta como incomprensible. Precisamente: las claves de “Dialéctica negativa” y *Teoría estética* ya señaladas, marcan la pauta de una teoría crítica propensa a la formulación de interrogantes antes que a la resolución de problemas (pues, sólo es en el campo de batallas de la Historia en donde éstos pueden ser resueltos).<sup>29</sup>

Esta teoría crítica de la sociedad –que, como ya ha sido indicado, es justamente lo que la actualidad reclama para sí– cumple la función de reemplazar a una

---

<sup>22</sup> Cfr. Habermas (2008), en especial pp. 123-148.

<sup>23</sup> A propósito del vínculo de Adorno con el posmodernismo y el postestructuralismo, cfr. Dews (2008) y Lyotard (1981).

<sup>24</sup> Cfr. Debord (2008).

<sup>25</sup> Cfr. Sloterdijk (2011) y Žižek (2005).

<sup>26</sup> Cfr. Baudrillard (2002).

<sup>27</sup> Cfr. Jameson (2002).

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

<sup>29</sup> “La misión del pensamiento crítico (...) es, precisamente, la de crear *problemas*, no la de resolverlos: eso (...) sólo puede hacerlo (o no, pero no hay nadie más) la Historia” (Grüner, 2005: 161).

sociología que ya ha tocado a su fin. Pues, la disciplina sociológica con la que el propio Adorno interactuó durante toda su carrera intelectual, ha fallado a la hora de cumplir la que era su misión más apremiante: la de comprender lo que se presenta como incomprensible.<sup>30</sup> Es por eso que de Auschwitz, el *fait social* más extremo del que debía decirlo todo, no ha logrado pronunciar una sola palabra.<sup>31</sup> ¿Cómo esperar, por ende, que pueda decir algo sobre la angustiante realidad del *capitalismo total* en el que hoy nos toca vivir? Sólo una teoría crítica de la sociedad forjada con las claves adornianas que aquí han sido explicitadas es la que puede pronunciarse sobre la especificidad del capitalismo actual y, asimismo, dar cuenta de la primera de las exigencias: *la exigencia de que Auschwitz no se repita*.

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

La propia biografía de Adorno documenta el inexorable fin de la sociología. Tras regresar a Alemania, se vio obligado a abandonar el sendero de la investigación empírica para emprender el esquivo camino de la crítica radical de la cultura y de la sociedad. *Después de Auschwitz*, la sociología no podía ya clasificar, ordenar, suministrar y cuantificar hechos sociales, pues, si procedía de ese modo, reproducía la lógica de una razón que había imperado en los campos de exterminio nazis (esto es, la razón instrumental). Sólo como crítica (de la ideología, de la cultura, de la sociedad), la sociología podía seguir existiendo. Pero eso no era la sociología: se trataba, en verdad, de su *cultura*, de su *legado*.

La sociología, en cuanto disciplina de las ciencias sociales, fue algo propio de finales del siglo XIX, más o menos elaborada entre 1880 y 1945. Con los cambios en el sistema mundial que se inauguraron a partir de 1945, las fronteras que separaban a las disciplinas de las ciencias sociales se hicieron cada vez más difusas. Para la década de 1970, ya había un desdibujamiento severo de dichas fronteras. Ese desdibujamiento se ha vuelto tan extenso que ya no es posible defender los nombres de la sociología, la ciencia política, la antropología o la economía como intelectualmente decisivos o útiles. De ese modo, las disciplinas de las ciencias sociales han dejado de ser disciplinas: no representan ya áreas de estudio diferentes con metodologías propias, no poseen ya fronteras claras y distintivas. Ahora bien, lo que no ha dejado de existir es *la cultura* de cada una de esas disciplinas, es decir, *su legado*.<sup>32</sup>

Sin lugar a dudas, una teoría crítica de la sociedad en clave adorniana parecería estar en condiciones de recoger el legado de la sociología para hacer algo con él. Por eso mismo, que Adorno haya sido el último sociólogo –una afirmación aludida

---

<sup>30</sup> “Hoy finalmente tendría la sociología que comprender lo incomprensible, la incursión de la humanidad en la inhumanidad” (Adorno, 2004c: 12).

<sup>31</sup> “La historia (...) ha confirmado que el hecho social más extremo, Auschwitz, realmente no se puede entender” (Adorno, 2004b: 258).

<sup>32</sup> Cfr. Wallerstein (1999).



en el título de este trabajo que es igual de polémica que el *dictum* sobre la poesía después de Auschwitz— significa tanto como decir que la sociología, después de su fin, sólo puede ser posible si parte de ese fin, es decir, si parte de Adorno (pero también, claro está, de algunos otros).

Algo de este dramático fin de la sociología (y de su nuevo comienzo en una teoría crítica de la sociedad) está inscripto en la propia muerte de Adorno. Aunque pagó el precio del aislamiento intelectual y de la impotencia que la soledad supo imponerle, no encontró la muerte escapando del horror del nazismo, como sí lo hizo Benjamin. Si bien fue consciente de que, *después de Auschwitz* (esa tierra de nadie que modificó para siempre la experiencia de la muerte y la existencia), *la vida no podía ya seguir viviendo*, sus días en la tierra transcurrieron sin mayores sobresaltos entre Nueva York, Los Ángeles y Fráncfort. Su muerte acaeció el 6 de agosto de 1969: en una caminata por los Alpes suizos, su viejo corazón, cansado ya de una larga *vida dañada*, hecho añicos por el duro, doloroso y prolongado conflicto con los estudiantes, dejó de latir. El obituario redactado por Gretel Adorno, indicaba: “Theodor W. Adorno, nacido el 11 de septiembre de 1903, ha fallecido el 6 de agosto de 1969” (citado en Claussen, 2006: 27). Pero tal vez, premonitoria y trágicamente, el verdadero epitafio podría haber sido escrito por el propio Adorno en *Minima moralia*, veintitrés años antes de su muerte.

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

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Th. W., “La actualidad de la filosofía”, en: *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991
- \_\_\_\_\_, “Apunte sobre la objetividad sociológica”, en: *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004a
- \_\_\_\_\_, “Bajo el signo de los astros”, en: *Escritos sociológicos II*, vol. 2, Madrid, Akal, 2011 (en prensa)
- \_\_\_\_\_, *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003a
- \_\_\_\_\_, “Dialéctica negativa”, en: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005a
- \_\_\_\_\_, “El curioso realista”, en: *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2009a
- \_\_\_\_\_, “El ensayo como forma”, en: *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2009b
- \_\_\_\_\_, “Experiencias científicas en Estados Unidos”, en: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003b
- \_\_\_\_\_, “La jerga de la autenticidad”, en: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005b
- \_\_\_\_\_, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Madrid, Akal, 2006a

- \_\_\_\_\_, “Intervenciones”, en: *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, Akal, 2009c
- \_\_\_\_\_, “Introducción a *Sociología y filosofía*, de Émile Durkheim”, en: *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004b
- \_\_\_\_\_, *Minima moralia*, Madrid, Akal, 2006b
- \_\_\_\_\_, *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2009d
- \_\_\_\_\_, “Prismas”, en: *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008a
- \_\_\_\_\_, “Prólogo a la televisión”, en: “Intervenciones”, en: *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, Akal, 2009e
- \_\_\_\_\_, “Sin imagen directriz”, en: *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008b
- \_\_\_\_\_, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986
- \_\_\_\_\_, “Sociedad”, en: *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2004c
- \_\_\_\_\_, “La técnica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas”, en: *Escritos sociológicos II*, vol. 1, Madrid, Akal, 2009f
- \_\_\_\_\_, “La televisión como ideología”, en: “Intervenciones”, en: *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, Akal, 2009g
- \_\_\_\_\_, *Teoría estética*, Madrid, Orbis, 1983
- \_\_\_\_\_, *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1974
- ADORNO, Th. W., FRENKEL-BRUNSWIK, E., LEVINSON, D. J. y NEVITT SANFORD, R., “Estudios sobre la personalidad autoritaria”, en: ADORNO, Th. W., *Escritos sociológicos II*, vol. 1, Madrid, Akal, 2009
- BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 2002
- BECKETT, S., *Fin de partida*, Buenos Aires, Tusquets, 2006
- BENHABIB, S., “La crítica de la razón instrumental”, en: ZIZEK, S. (comp.), *Ideología*, Buenos Aires, FCE, 2008
- BENJAMIN, W., *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 2005
- \_\_\_\_\_, “El origen del *Trauerspiel* alemán”, en: *Obras*, I/1, Madrid, Abada Editores, 2007
- \_\_\_\_\_, *Sobre el concepto de Historia*, Buenos Aires, Piedras de papel, 2007
- BUCHENHORST, R., “Mesianismo y vida cotidiana”, en: BENJAMIN, W., *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009
- BUCK-MORSS, S., *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, 1981
- BÜRGER, P., *Teoría de la vanguardia*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010
- CLAUSSEN, D., *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia, PUV, 2006
- DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La marca editora, 2008
- DEWS, P., “Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad”, en: ZIZEK, S. (comp.), *Ideología*, Buenos Aires, FCE, 2008
- GRÜNER, E., *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires, Paidós, 2005
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008
- HONNETH, A., *Crítica del poder*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2009a
- \_\_\_\_\_, “Teoría crítica”, en: GIDDENS, A. (comp.), *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1995
- \_\_\_\_\_, “Una fisonomía de la forma de vida capitalista”, en: *Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz, 2009b

- HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007
- \_\_\_\_\_, "The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research", en: *Between Philosophy and Social Science*, Nueva York, MIT Press, 1993
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007
- HUYSEN, A., "Adorno al revés", en: *Después de la gran división*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006
- JAMESON, F., *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Madrid, Visor, 1989
- \_\_\_\_\_, *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 2002
- \_\_\_\_\_, *Marxismo tardío*, Buenos Aires, FCE, 2010
- \_\_\_\_\_, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Buenos Aires, Paidós, 2005
- JAY, M., *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988
- \_\_\_\_\_, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1989
- LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, RyR, 2009
- \_\_\_\_\_, *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2010
- LYOTARD, J.-F., "Adorno como diávolo", en: *Dispositivos funcionales*, Madrid, Fundamentos, 1981
- MENKE, C., *La soberanía del arte*, Madrid, Visor, 1997
- SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Ediciones Siruela, 2011
- WALLERSTEIN, I., *El capitalismo histórico*, México, Siglo XXI, 2010
- \_\_\_\_\_, *El legado de la Sociología, la promesa de la ciencia social*, Caracas, Nueva Sociedad, 1999
- WIGGERSHAUS, R., *La Escuela de Fráncfort*, Buenos Aires, FCE, 2010
- ZIZEK, S., "Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional", en: JAMESON, F. y ZIZEK, S., *Estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós, 2008
- \_\_\_\_\_, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005