

# ADORNO, LUKÁCS Y LAS INTERPRETACIONES METAFÍSICAS DEL MATERIALISMO MARXIANO

CHAXIRAXI M<sup>a</sup> ESCUELA CRUZ  
Universidad de La Laguna

RESUMEN: Este trabajo propone una lectura de los momentos de continuidad y diferencia que existen entre las propuestas de recuperación de la filosofía marxista de Th. W. Adorno y G. Lukács, prestando especial atención a la manera en la que ambos desarrollan su teoría de la cosificación y el fetichismo de la mercancía.

PALABRAS CLAVES: Adorno; cosificación; emancipación; Lukács; Marx; materialismo, mercancía.

## *Adorno, Lukács and the metaphysical forms of Marxist Philosophy*

ABSTRACT: This paper presents a comparative account of the respective developments of Th. W. Adorno's and G. Lukács' rescue of Marxist Philosophy. It is important how they utilize the notion of reification and commodity fetishism to articulate their theories of social domination.

KEY WORDS: Adorno; Reification; Emancipation; Lukács; Marx; Materialism; Commodity.

## INTRODUCCIÓN

En el 125 aniversario de la muerte de Hegel, Adorno recordaba el error que suponía hacer justicia a un filósofo cuando se pregunta por la relevancia de su obra en el presente. Había que indagar, más bien, en el significado que tiene el presente para su pensamiento. En el caso del teórico frankfurtiano, su obra fue permeable a los acontecimientos sociales, políticos y culturales del siglo XX que provocaron un cambio profundo en el rumbo de la humanidad. El proyecto filosófico de Adorno constató desde muy pronto el incumplimiento de las promesas ilustradas de emancipación y racionalidad, y adoptó como punto de partida la pregunta por la posibilidad y el alcance de la filosofía en el mundo actual. Desde sus primeros trabajos quedó reflejado el esfuerzo por presentar una filosofía crítica y emancipadora de inspiración materialista, capaz de hacer frente a los problemas que le atosigaban tras lo que llamó el «derrotismo de la razón»<sup>1</sup> una vez que había fracasado la pretendida transformación del mundo. Sus trabajos sobre Kierkegaard, Husserl y Benjamin le sirvieron para proveerse de algunos instrumentos conceptuales adecuados para entender la crisis de los proyectos idealistas de totalidad y de sentido, así como para dar los primeros pasos hacia una comprensión distinta de la tradición materialista.

---

<sup>1</sup> ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990, p. 15. En adelante, la obra completa de Adorno será citada con las siglas AGS, seguidas del número de volumen y la página correspondiente.

El punto de partida del presente artículo será el acercamiento temprano de Adorno a la teoría de Marx, a fin de explicar las razones que le condujeron a presentar sus categorías como apoyo para comprender las dinámicas que explicaban la crisis moderna de la razón. A continuación, se prestará atención a las principales diferencias y similitudes que podemos encontrar con otras revisiones de la teoría marxista de su época, en particular, la llevada a cabo por Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Y es que aunque Adorno valora el esfuerzo por tratar de presentar una revisión no dogmática del materialismo marxiano, la obra de Lukács plantea ciertos inconvenientes en su modo de comprender ideas como las de «cosificación» o «emancipación». Se tratará, en última instancia, de insistir en la demandada reactivación del sentido enfático del materialismo marxista, tal como Adorno cree encontrar en su análisis de la mercancía.

### 1. HACIA UNA REVISIÓN NO DOGMÁTICA DEL MATERIALISMO MARXIANO

Con matices diferenciadores, los escritos de Adorno continuaron con la orientación materialista que había acuñado el *Instituto de Investigación Social* de Frankfurt desde su formación. Algunos de los rasgos de esta orientación se dejaron ver en el seminario *Privatissimum* celebrado en 1936 en la sede neoyorkina del *Institut* con la participación de principales colaboradores como Horkheimer, Marcuse o Pollock y cuyo objetivo era reflexionar sobre la manera adecuada de pensar la comprensión dialéctica materialista y el método de análisis marxista<sup>2</sup>. En estas discusiones se pone de manifiesto la idea de que solo una comprensión materialista de la historia que fuera capaz de recuperar el aguijón crítico y liberador de la tradición ilustrada, sería capaz de erigirse en alternativa a la crisis de las últimas décadas. Esto remitía con necesidad a una lectura actualizada del materialismo histórico y de la filosofía de Marx. Frente a otras filosofías encubridoras de lo existente, la de Marx permitían comprender de forma adecuada los mecanismos que subyacían al hundimiento del mundo moderno, pues presentaba la estructura económica de la sociedad como una estructura de dominio. Pero la crisis de la sociedad burguesa también encontró expresión en el fracaso de los proyectos socialistas emancipadores que pronto se revelaron insuficientes y acabaron por reproducir una situación de dominio idéntica a la que querían evitar. Incluso las filosofías que aparecieron como respuesta a este derrumbe tratando de recuperar la teoría marxista, mostraron su incapacidad para comprender las causas de la crisis de la modernidad que en Europa estaba dando lugar a la consolidación de los totalitarismos. El proyecto marxista se vio afectado por una lectura reduccionista por parte de nuevas teorías que lo presentaban como un conjunto de respuestas estandarizadas sobre la historia o la sociedad. Quedaba abandonada, entonces, su comprensión originaria como teoría crítica que se dirigía a la superación del dominio en la sociedad capitalista, de ahí

---

<sup>2</sup> Los protocolos de estas sesiones pueden ser consultados en: HORKHEIMER, M., «Die Marxsche Methode und ihre Anwendbarkeit auf die Analyse der gegenwärtigen Krise», en: *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Frankfurt a. Main, Fischer, 1985, pp. 398-416. La obra de Horkheimer será citada en adelante con las siglas HGS, seguidas del volumen y la página correspondiente.

que la teoría materialista acabó convertida en una concepción cerrada del mundo y un sistema dogmático de creencias. Horkheimer veía un ejemplo en el marxismo de corte leninista que con su «teoría del reflejo» había adoptado una forma vulgar de materialismo que comprendía el mundo físico como un mero contexto mecanicista de objetos<sup>3</sup>. Frente a ello, aseguraba,

[la Teoría Crítica] intenta vincularse a la gran tradición occidental, aquella que en Europa ha tenido su repercusión crítica o ha sido completamente aniquilada. Con eso se ha pensado, sobre todo, en la Ilustración francesa e inglesa, y en el idealismo clásico alemán hasta Marx. Pero para conservar vivos los elementos de esa tradición no basta su simple repetición y su mecánica aplicación en el presente, sino el perfeccionamiento positivo por medio de la utilización de los conocimientos más modernos de todos los ámbitos del saber. Los conceptos deben ser continuamente enriquecidos por nuevas experiencias y adaptados a la situación histórica transformada.<sup>4</sup>

También Adorno se enfrentó a la forma empobrecida de materialismo que veía en estas teorías cuando lo reducían a una cosmovisión o una teoría de conocimiento. Olvidaban lo que, a su juicio, constituía una característica común a las formulaciones históricas del materialismo o, como lo caracterizó en una de sus lecciones de los años sesenta, un «aroma materialista»<sup>5</sup> que presentaba dos actitudes diferenciadas. De un lado, una *actitud desenmascaradora*, pues «presenta la cuenta al espíritu convenciendo a este de su origen natural y buscando su origen y sus sublimaciones máximas en las necesidades vitales»<sup>6</sup>. De otro lado, una *actitud dogmática*, que se manifiesta cuando, en su intento por poner de manifiesto el momento ilusorio de las filosofías del espíritu, presenta el acceso a la realidad como algo inmediato:

El materialismo tiene siempre, y en todas sus versiones, cierto momento de retraso, de rusticidad, frente a las filosofías elegantes y refinadas. No pretende la finura, sino que busca el verdadero material, como hicieron en algún lugar sus primeros padres. Lo cual puede conducir en determinadas ocasiones a la decadencia del materialismo, que degenera en ideología, en barbarie.<sup>7</sup>

Adorno utiliza la expresión «decadencia del materialismo» para referirse a la tendencia a reducir lo material como lo primero inmediato, olvidando así el papel activo del sujeto en los cambios históricos y sociales. Frente a estas lecturas esclerotizadas, el programa inicial de la Teoría Crítica había insistido en replantear el método y el alcance de la tradición de pensamiento materialista para esclarecer de qué manera los cambios acontecidos en la estructura económica, lejos de desembocar en la autodisolución del sistema, como confiaba la teoría marxiana, habían conducido a una mayor presión sobre los aspectos públicos y privados de la vida. Pero esto requería dejar de tomar la filosofía de Marx como un corpus teórico definitivo basado en la hipóstasis de conceptos como «espíritu» o «clase» y, en su lugar,

<sup>3</sup> HORKHEIMER, M., «Über Lenins Materialismus und Empiriocritizismus», HGS 12, pp. 171-188.

<sup>4</sup> HORKHEIMER, M., «Idee, Aktivität und Programm des Institut für Sozialforschung», HGS 12, pp. 143-144.

<sup>5</sup> ADORNO, Th. W., *Philosophische Terminologie*, vol. 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, p. 169.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 172-173.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 174.

hacerlo como una teoría cuyos presupuestos exigían ser revisados para reactivar su potencialidad crítica. Acercarse al materialismo marxiano, no como un catecismo político o una «religión de Estado», sino como una «infraestructura política y filosófica»<sup>8</sup>, significa entenderlo como diagnóstico de un contexto de relaciones sociales cosificadas y cosificadoras.

Tal como Horkheimer apuntaba, había que «mantener el impulso radical del marxismo y de la ilustración entera»<sup>9</sup>, lo que significaba restituir la fuerza crítica y revolucionaria de sus análisis sobre los fundamentos de la sociedad burguesa, así como atender a la determinación histórica de los temas y categorías propios de la tradición materialista. Una lectura no esclerotizada de la teoría marxista podía partir de la defensa de unos «rasgos formales» opuestos a los de la metafísica idealista, sino que debía formular un contenido concreto, una teoría materialista de la sociedad que situara el origen de la miseria y el dolor social en la organización económica burguesa. Como Horkheimer señala, «la realización del ideal con el que nació la sociedad actual, es decir, la reunificación de los intereses particulares y generales, solo se puede alcanzar si sus propias condiciones son eliminadas»<sup>10</sup>. Por eso, destacar el contenido necesario en cualquier revisión actual del materialismo significa proponer una teoría de lo social que ponga de manifiesto el establecimiento de los medios que hagan posible la abolición de la injusticia.

## 2. LUKÁCS Y LA DISCUSIÓN CON LA SEGUNDA INTERNACIONAL

En 1923 tiene lugar la celebración de la *Erste marxistische Arbeitswoche* (Primera Semana de Trabajo Marxista), unas jornadas de encuentro entre las distintas corrientes marxistas de la época tras la Primera Guerra Mundial y el fracaso de la democracia social de la Segunda Internacional<sup>11</sup>. El ámbito de referencia teórica de estas reuniones fue el llamado «marxismo crítico occidental» que pretendía recuperar la dialéctica como tema dominante. Clave en esta recuperación fue la publicación de las obras: *Marxismo y filosofía* de Karl Korsch y, sobre todo, *Historia y conciencia de clase* de György Lukács<sup>12</sup>. La aparición de estos trabajos significó una ruptura con la lectura sesgada del marxismo más autoritario de inspiración leninista y la apertura de una posibilidad de interpretación filosófica —no economicista ni positivista— del materialismo histórico que recuperara su nervio revolucionario. Se trataba, como había apuntado Lukács, de conducir el materia-

<sup>8</sup> ADORNO, Th. W. y BENJAMIN, W., *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994, p. 164.

<sup>9</sup> HORKHEIMER, M., «Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zum Dialektik», HGS 12, p. 598

<sup>10</sup> HORKHEIMER, M., «Materialismus und Moral», HGS 3, p. 137

<sup>11</sup> Cfr. BUCKMILLER, M. «Die marxistische Arbeitswoche 1923 und die Gründung des Instituts für Sozialforschung», en: Schmid Noerr, G. y Willem van Reijen (eds.) *Grand Hotel Abgrund. Eine Photobiographie der Kritischen Theorie*. Hamburg: Junius, 1988.

<sup>12</sup> Véase: CERUTTI, F., «Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis der kritischen Marxismus», en: NEG, O., *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970; y KOLAKOWSKI, L., *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung-Entwicklung-Zerfall*, München, Piper, 1979.

lismo histórico hacia la investigación científica concreta, es decir, de convertirlo en método de ciencia histórica<sup>13</sup>.

*Historia y conciencia de clase*, que reúne algunos ensayos políticos escritos en los primeros años veinte, trata de continuar con el «problema fundamental de la filosofía clásica», que ve en el rearme intelectual del ser humano un medio para combatir la fragmentación y las contradicciones del mundo burgués. Algo que su autor sólo cree posible a partir de una «ortodoxia marxista», esto es, una radicalización de la dialéctica revolucionaria como método marxista por antonomasia. Defender la ortodoxia como método no significa, sin embargo, aceptar de manera acrítica los resultados de la investigación marxiana, sino recuperar sus fundamentos teóricos para enfrentarlos tanto a las formas modernas de la filosofía burguesa como al positivismo de la Segunda Internacional, pues en ella ve la conversión de la teoría marxista en un sistema rígido y mecanicista<sup>14</sup>:

La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere en exclusiva al método. Supone la convicción científica de que con el marxismo dialéctico se ha encontrado el método de investigación justo y de que este método solo puede desarrollarse y perfeccionarse, ya que todo intento de superarlo o mejorarlo termina por hacerlo superficial, trivial y ecléctico.<sup>15</sup>

Si bien años después Lukács reconoce como error el idealismo ingenuo que impregnaba su trabajo, también lo valora como un intento audaz por actualizar el componente revolucionario de Marx a través de la activación de la dialéctica hegeliana. Se había propuesto retomar las raíces histórico-filosóficas de la obra de Marx, para presentar una lectura distinta a la economicista, que hiciera hincapié en la unión de sus momentos teóricos y prácticos. «Quise partir de Marx», aseguraba, «para tratar de liberar sus categorías de todas las deformaciones burguesas tardías y para hacerlas adecuadas al gran salto revolucionario en el presente»<sup>16</sup>. Por eso, frente a las posiciones de autores como Bernstein o Bauer, insistía en tratar el marxismo como un *método* de conocimiento y de transformación, pues junto a la descripción que realiza del proceso de racionalización del mundo moderno, también incorpora un momento de praxis orientado a la recuperación de la conciencia de clase proletaria.

<sup>13</sup> En una carta al filósofo polaco A. Schaff, Lukács escribe: «si queremos convertir el marxismo de nuevo en una fuerza viviente entonces debemos ser necesariamente impopulares y representar una tercera opción entre las tradiciones stalinistas y los prejuicios de la filosofía del oeste» (BREINES, P., «Praxis and its theorists: the impact of Lukács and Korsch in the 1920s»: *Telos*, 11, (1972), pp. 67-103).

<sup>14</sup> En su escrito autobiográfico *Mi camino hacia Marx*, Lukács distingue algunas fases en su acercamiento al pensamiento marxista. Junto a las primeras lecturas de juventud en la que se acerca a Marx como «mero sociólogo o economista», pone especial énfasis en señalar una segunda fase que coincide con su integración en el movimiento revolucionario y que se caracteriza por su lectura hegeliana, en la que comprende a Marx como un «gran pensador omnicomprendivo, el gran dialéctico». La última etapa pertenece a una lectura leninista (LUKÁCS, G., «Mein Weg zu Marx», en: F. BENSELER (ed.), *Revolutionäres Denken. G. Lukács. Eine Einführung in Leben und Werk*, Darmstadt, Luchterhand, 1984, pp. 80-90)

<sup>15</sup> LUKÁCS, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1968, p. 171

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 20.

Lukács parte de la noción de fetichismo de la mercancía como un problema específico del capitalismo moderno, puesto que en él, por vez primera, la estructura de la mercancía se convierte en la forma universal dominante en los procesos de racionalización. Estos procesos se traducen en la enajenación de los individuos con respecto a una realidad social que, pese a ser producto suyo, entienden como «segunda naturaleza» sobre la que pierden control. «La extensión creciente de una división del trabajo que atomiza abstracta y racionalmente el proceso de producción despreocupándose de las posibilidades y capacidades humanas de los productores inmediatos, transforman los fenómenos de la sociedad y con ellos su aperccepción»<sup>17</sup>. Aquí presenta la cosificación como un fenómeno de carácter dúplice. De un lado, produce una forma determinada de objetividad, un mundo de cosas y de relaciones entre ellas determinado por las leyes económicas. De otro, hace corresponder a la primera una forma determinada de subjetividad, de ahí que a la descomposición del objeto en la producción le siga la atomización del sujeto.

Esta atomización acaba por reflejar la subordinación bajo las leyes pseudonaturales de la producción capitalista de todas las manifestaciones vitales de la sociedad. Se produce entonces la identidad entre las formas de socialización y las de pensamiento, de manera que la cosificación se muestra ideológica, pero también, como sinónimo de la fragmentación que refleja una totalidad perdida. Se hace necesaria, pues, volver a remitirla a la totalidad adaptándola a la terminología hegeliana y a la dialéctica marxista. Aquí Lukács interpreta el concepto de «totalidad» como el elemento de continuidad entre Hegel y Marx, de aquí que lo entienda como el lugar desde el que es posible recuperar el nervio revolucionario de la teoría materialista. El desarrollo histórico es presentado en *Historia y conciencia de clase* como el despliegue dialéctico del espíritu desde la inconsciencia hasta la plena conciencia de sí mismo. La totalidad de la sociedad no es otra cosa que el producto histórico de la praxis humana, algo que bajo las condiciones de vida capitalista había sido erróneamente olvidado. Sólo se comprende el funcionamiento de la sociedad, asegura, si se la entiende como un todo, tal como exige el método dialéctico, es decir, si se captan las conexiones que vinculan los distintos acontecimientos. Es aquí donde mejor se expresa el deseo lukácsiano de buscar el Marx *gran dialéctico* de la revolución, frente al *Marx científico* propio de la socialdemocracia<sup>18</sup>, algo que conllevará consecuencias para la forma de entender la teoría y la praxis, sacrificada al ser inscrita en una teoría del reflejo.

Lukács quiere reivindicar la capacidad del sujeto de tomar conciencia de la situación histórica que le rodea con el fin de transformarla, de ahí que presente la identidad entre teoría y praxis concretándola en la figura del proletariado. «La acción y la praxis implican por esencia una penetración, una transformación de la realidad», escribe, «pero la realidad sólo puede ser captada como totalidad, pues sólo un sujeto que sea a su vez una totalidad puede hacer esa penetración»<sup>19</sup>. En la figura del proletariado encuentra la auténtica posibilidad de una superación de

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>18</sup> SACRISTÁN, M., «Sobre el marxismo ortodoxo de Gyorgy Lukács», en: *Sobre Marx y el marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983, p. 45.

<sup>19</sup> LUKÁCS, *op. cit.*, pp. 121-122.

la cosificación que entiende como una forma distinta de conciencia: la conciencia de clase. Representa el punto de vista de la totalidad como sujeto y, por eso, sólo es posible hablar de un completo conocimiento de la realidad social con la aparición de la conciencia del proletariado<sup>20</sup>. En ella coincide el conocimiento de sí mismo como sujeto con el de la totalidad social como objeto. Sólo asumiendo esta coincidencia será posible activar el núcleo transformador del materialismo marxiano:

Lo que ha surgido con el materialismo histórico es a la vez la doctrina de las condiciones de la liberación del proletariado y la doctrina de la realidad del proceso total del desarrollo histórico, y esto porque, para el proletariado, es una necesidad vital, es una cuestión de vida o muerte lograr la visión más perfectamente clara de su situación de clase.<sup>21</sup>

### 3. LOS MOTIVOS DE LA CRÍTICA A LA TEORÍA SOCIAL LUKÁCSIANA

Por su peculiar intento de hacer valer el fenómeno de la cosificación en la teoría marxista, Adorno valoró positivamente *Historia y conciencia de clase* como uno de los más importantes intentos de rehabilitación del momento crítico del materialismo. También reconoció la influencia de la obra del filósofo húngaro en su temprana aproximación a Marx. Ya en su primera conferencia «La idea de historia natural» atribuyó a *Teoría de la novela* de Lukács el valor de haber elaborado una filosofía de la historia objetiva con la que denunciaba la apariencia pseudonatural en la que deviene la realidad cuando se presenta como ahistórica. Destacaba la idea de «mundo de la convención» que Lukács usaba para referirse al mundo social e histórico producto de la actividad humana ante el cual, sin embargo, el individuo se sentía extraño. En ella encontró un apoyo fundamental para la elaboración de la pregunta sobre la que articularía su pensamiento materialista en torno a la posibilidad de comprender un mundo social desintegrado y vacío de sentido, paralizado en naturaleza:

Este hecho del mundo de la convención tal como es producido históricamente, el de las cosas que se nos han vuelto ajenas, que no podemos descifrar pero con las que nos encontramos como enigmas, es el punto de partida de la problemática que hoy expongo aquí. El problema de la historia natural se presenta como la pregunta acerca de cómo es posible interpretar y conocer este mundo enajenado, cosificado y muerto.<sup>22</sup>

Pese a los momentos de continuidad, lo cierto es que no es posible hablar de una adhesión sin fisuras de Adorno a la interpretación del materialismo de Lukács, pues pronto la entendió como un esfuerzo frustrado por superar la parálisis de la

<sup>20</sup> «El intento de Lukács de transformar a Hegel en materialista exige poder mostrar el «nosotros», es decir, el sujeto de la historia, en un «nosotros» concreto cuya acción sea precisamente la historia» (MÜLLER, S. y RHEIN, J. «Totalität, Vermittlung und Unmittelbarkeit. Kategorien der materialistischen Dialektik bei Georg Lukács und Theodor W. Adorno», en: PLASS, H. (ed.), *Klasse, Geschichte, Bewusstsein. Was bleibt von G. Lukács Theorie?*, Berlín, Verbrecher Verlag, 2015, p. 224)

<sup>21</sup> LUKÁCS, *op. cit.*, p. 193

<sup>22</sup> ADORNO, Th. W., «Die Idee der Naturgeschichte», en: AGS, 1, p. 356.

filosofía marxista<sup>23</sup>. Si bien el filósofo húngaro acudía a la noción hegeliana de totalidad como método de recuperación de Marx, la dialéctica adorniana lo aferró a la exigencia de una teoría crítica desmitificada dirigida desde el material histórico. Por eso, si bien no encontramos una exposición sistematizada de sus objeciones a la obra de Lukács, es posible presentarlas atendiendo a tres núcleos de problemas fundamentales: la llamada idealista a la idea de totalidad que se trasluce en la filosofía de Lukács, la limitación de la cosificación a un fenómeno de la conciencia y la excesiva confianza en una teoría revolucionaria del proletariado.

### 3.1. *El recurso idealista de la totalidad*

Lukács buscaba reactivar los conceptos de la *Ciencia de la lógica* de Hegel para plantear la pregunta acerca de la posibilidad de una lectura no dogmática del marxismo. El error que veía en anteriores interpretaciones era el haberse conformado con una explicación de las determinaciones inmediatas de la vida social sin ligarlas a una totalidad. Frente a ellas, consideraba clave en el conocimiento histórico de las relaciones sociales la afirmación de Marx según la cual las relaciones de producción de una sociedad forman un todo. Como se ha señalado, introduce la noción de «totalidad» como elemento central en su análisis y, con ello, también la exigencia de que los hechos individuales de la vida social se entendieran como momentos de un desarrollo histórico total. Sólo a través de la contemplación dialéctica de la totalidad veía posible una comprensión adecuada del proceso histórico como unidad y, en consecuencia, también una transformación de las relaciones sociales cosificadas.

La postura crítica de Adorno frente a Lukács tiene como punto de partida esta solución que se deduce de su filosofía de la historia cuando conecta la falta de sentido que da lugar a la desintegración social con la pérdida del referente de la totalidad. La interpreta como una caída en posiciones idealistas idénticas a las que quería evitar, pues acaba por convertir la dialéctica histórica en una identidad paralizada entre sujeto y objeto. Críticas semejantes a la de Lukács pueden ser leídas en su lección inaugural en Frankfurt de 1931, cuando había discutido con los conceptos de «totalidad sistemática» e «intencionalidad» que reconocía en las teorías idealistas del conocimiento.

Quién hoy decida dedicarse al trabajo filosófico debe renunciar a la ilusión con la que antes partían los proyectos filosóficos: la de que es posible apresar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real. Ninguna razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración acaba con cualquier pretensión de la razón. A quien busca conocerla, se le presenta como

<sup>23</sup> El distanciamiento de Adorno con Lukács se encruceó con el paso de los años, tal como puede leerse en una de sus lecciones de los años cincuenta: «Después de su dedicación al partido comunista se produjo un desmoronamiento de su lenguaje, por ejemplo en *Historia y conciencia de clase*, obra que ya estaba inscrita en la jerga erudita de Rickert. En sus trabajos posteriores ni siquiera defendió las reglas de la gramática, como por ejemplo en *Heidegger redivivus* (...) El filósofo que ha alzado el concepto de cosificación en la conciencia filosófica, acaba por hacer uso de un lenguaje cosificado. Su propia forma de proceder se sustrae de aquello que precisamente su discurso reclamaba» (ADORNO, Th. W., *Der Begriff der Philosophie. Vorlesung Wintersemester 1951/52*: en: *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. 2, München, Text-Kritik, 1993, p. 30).

realidad total solo en cuanto objeto de polémica, mientras que únicamente en vestigios y escombros permanece la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa.<sup>24</sup>

La crisis de los sistemas filosóficos modernos equivale a la crisis de la vieja pretensión de totalidad, una vez que se ha constatado el momento de disonancia entre lo real y lo racional, lo que supone también plantear de una forma distinta el proceder filosófico que conserve la fuerza analítica de la tradición ilustrada. También en su citado trabajo sobre la idea de historia natural, Adorno buscó corregir, esta vez con la ayuda del análisis micrológico que había asumido de los planteamientos de Benjamin y de Kracauer, el excesivo idealismo que se desprendía de la apelación a la totalidad. Se trataba, al contrario, de insistir en el sentido dialéctico del materialismo a partir de un proceso de mediación no totalitaria entre sujeto y objeto:

Quando se expone una dialéctica materialista como un principio absoluto y metafísico surge una gran dificultad, pues la dialéctica es moverse entre opuestos. Sin el momento de la reflexión, es decir, sin el momento de que una cosa se haga su otredad gracias a la conciencia, no es pensable todo esto. Pero como solamente en una conciencia puede darse el reflejo en su otredad, no se puede separar de la dialéctica el momento de la subjetividad o de la reflexión. Pero, tan pronto como esto sucede, se da ya, filosóficamente, en ese momento el fundamento para el paso a una religión de Estado que hemos podido observar con terror en la decadencia de la teoría dialéctica.<sup>25</sup>

La dialéctica materialista toma conciencia de los necesarios momentos de mediación entre sujeto y objeto, por lo que articula un análisis del capitalismo moderno que disuelve la identificación entre razón e historia y que, en su lugar, la comprende como una forma de mistificación. La filosofía materialista de Adorno se presenta como una abierta y no reducida, atenta a la no-identidad de lo particular con lo general. Apelar a la totalidad sin tener en cuenta el momento de mediación significa olvidar las dimensiones reales de la cosificación, pues «únicamente una conciencia cosificada se figura o hace creer a los otros que posee fotografías de la objetividad»<sup>26</sup>. Por eso, si en *Historia y conciencia de clase*, la mercancía representaba el germen de la sociedad capitalista, el análisis de la estructura económica en Adorno tiene como objeto otras representaciones de las formas de vida en la sociedad completa. De ahí que, como se verá a continuación, rechace comprender el fenómeno de la cosificación como una categoría referida con exclusividad a la conciencia.

### 3.2. *Dialéctica de la cosificación*

El análisis de la mercancía y del fenómeno de la cosificación es el eje central de *Historia y conciencia de clase*, pues «el método dialéctico, al mismo tiempo que desgarrar el velo de eternidad de las categorías, debe también desgarrar su velo de

<sup>24</sup> ADORNO, Th. W., «Die Aktualität der Philosophie», AGS, 1, p. 325.

<sup>25</sup> ADORNO, Th. W., *Philosophische Terminologie*, op. cit., pp. 159-160.

<sup>26</sup> ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, op. cit., p. 205.

cosiedad para abrir el camino al conocimiento de la realidad»<sup>27</sup>. La estructura de la mercancía en el sistema capitalista adopta una forma universal en medio de las manifestaciones de la vida social, pues no sólo presenta la realidad como un conjunto de cosas acabadas cuyas leyes de funcionamiento resultan incomprensibles a los sujetos, sino que además la propia actividad del hombre se torna abstracta y alejada de su control.

Adorno asume también la problemática de la teoría marxiana de la mercancía, a la que consideraba «una pieza fundamental de la herencia de la filosofía clásica alemana»<sup>28</sup>. Presta atención a la representación de la mercancía en Marx como «quintaesencia de la conexión entera de todos los fenómenos de la sociedad capitalista que guarda la memoria de la totalidad»<sup>29</sup>. Por eso, reconoce la importancia en la atención que tuvo Lukács sobre el concepto de cosificación como correctivo frente a las interpretaciones ortodoxas y dogmáticas del marxismo. Un mérito mayor si se tiene en cuenta que en el momento en el que Lukács escribe su obra no se habían publicado los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844<sup>30</sup>. En ellos, Marx presentaba la superación del momento de cosificación haciéndola depender del establecimiento de un orden distinto de producción, algo que sólo veía posible en la propia acción del individuo, es decir, en la superación del trabajo en sí mismo.

A diferencia de Lukács, Adorno había tenido la oportunidad de leer los *Manuscritos*, pues el Instituto de Investigación Social había recibido a finales de los años veinte algunas copias del texto a manos de Ryazanov, director del Instituto Marx-Engels<sup>31</sup>. Acusa entonces a Lukács de hacer un tratamiento demasiado limitado de la cosificación, por no haber tenido en cuenta que la apariencia de «objetividad fantasmal» que atribuye a las leyes del sistema capitalista debe atender a las leyes que se ocultan en las relaciones de producción. Si *Historia y conciencia de clase* parte de la identificación entre la forma de la mercancía y su carácter fetichista para remitir la cosificación únicamente al problema de la conciencia, Adorno convierte en el proceso completo de producción capitalista en su objeto de análisis. Por eso, sus consideraciones en torno al principio de intercambio y al carácter fetichista de la mercancía no se realizan con exclusividad sobre la base de una crítica a la econo-

<sup>27</sup> LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 187. Como señala Grez, «el concepto crítico de cosificación fue desarrollado por Marx, reconocido por Lukács y examinado en un sentido más avanzado por Adorno, convertido en un *factum social*» (GRENZ, F., *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einer Deutungsprobleme*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, p. 252).

<sup>28</sup> ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 190.

<sup>29</sup> ADORNO, Th. W., *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, AGS, vol. 2, p. 151.

<sup>30</sup> LUKÁCS tiene la oportunidad de leer el texto en 1930, cuando trabajaba como colaborador del *Instituto Marx-Engels* de Moscú: «recuerdo todavía hoy la impresión profunda que me produjeron las palabras de Marx sobre la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y de todas las relaciones. A ella se unía (...) la comprensión del hecho de que la objetividad es un modo natural de dominio humano del mundo, mientras que la enajenación es un tipo particular de objetivación que se realiza en determinadas circunstancias sociales. Con esto se derrumban definitivamente los fundamentos teóricos de lo que representaba el carácter particular de *Historia y conciencia de clase*. Este libro me llegó a ser completamente extraño» (LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 43).

<sup>31</sup> Cfr. JAY, M., *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung [1923-1950]*, Frankfurt a.M., Fischer, 1985, p. 129.

mía política, sino que se interpretan, como causa y fundamento del «mal social»<sup>32</sup>. Ésta es una idea clave para comprender la manera en la que asume y reelabora los principios y conceptos fundamentales de la crítica materialista a la economía política. Si Lukács presentaba la cosificación restringiéndola a las antinomias del pensamiento burgués, Adorno la convierte en una categoría histórica-universal, esto es, en la tendencia hacia la «generalidad abstracta» propia de las sociedades modernas que conduce al establecimiento de formas totalitarias en las que los sujetos terminan por perder su individualidad al ser sometidos a la totalidad social. Su peculiaridad consiste en que las relaciones sociales aparecen mistificadas como procesos económicos independientes, de tal manera que cualquier forma de antagonismo social desaparece:

El principio de intercambio, la reducción del trabajo humano al concepto general y abstracto de tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identidad. Tiene su modelo social en el intercambio, y no existiría sin éste (...) La ampliación del principio reduce el mundo entero a lo idéntico, a la totalidad.<sup>33</sup>

Con la revisión del carácter histórico del concepto de cosificación, Adorno adelanta un problema sobre el que trabajará junto a Horkheimer: la idea de «mundo administrado». Ambos usan esta expresión para referirse al resultado del predominio de la lógica desintegradora del capitalismo avanzado sobre todos los aspectos de la realidad. En una conferencia radiofónica de 1950 expresaban su atención sobre este fenómeno de «racionalización social» comprendido como la extensión de la influencia del aparato de dominio político y económico sobre todos los aspectos de la vida. El mundo administrado de la objetividad social se fundamenta en la abstracción del intercambio, pues éste nivela y elimina las peculiaridades de los individuos y exige una equivalencia abstracta entre ellos: «la individualidad se convierte en ideología y en lugar de la idea de igualdad defendida en la Ilustración, aparece la de estandarización (...) La estandarización es una categoría válida para determinar tanto lo que sucede a las mercancías como a los hombres»<sup>34</sup>. Así, si bien Lukács prestaba atención a los antagonismos que tenían lugar en la sociedad capitalista, la teoría materialista de Adorno situará sus análisis en una dialéctica más general que incluya los momentos no económicos del dominio. Se acerca a la cosificación desde una perspectiva social y epistemológica, que no la entiende únicamente como un hecho de conciencia, sino como productor de conciencia. El antagonismo social no se concibe como el resultado del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, ni tampoco de la contradicción entre capital y trabajo —tal como pensaba el marxismo tradicional— sino del proceso

---

<sup>32</sup> Link señala que «el principio de intercambio proporciona a Adorno contenidos teóricos-cognoscitivos, psicológicos y económicos, al sobrepasar el principio de explicación marxista limitado a la etimología economicista» (LINK, T., *Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Köln/Wien, Böhlau, 1986, p. 26). Una tesis similar se encuentra en: J. A. ZAMORA, «Lässt sich Kapitalismus immanent kritisieren?», en: J. M. ROMERO (ed.), *Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*, Bielefeld, Transcript, 2014.

<sup>33</sup> ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, op. cit., p. 149

<sup>34</sup> HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. W., «Die verwaltete Welt oder: die Krisis des Individuums», HGS 13, p. 134.

civilizador al completo. «Si tuviera que expresar en una única frase el secreto de la sociedad actual», apunta Adorno, «diría que hoy el aparato de reproducción de la vida coincide irremediabilmente con el de su dominio»<sup>35</sup>.

Por eso, su crítica no se dirige a la cosificación como tal, sino a la abstracción que tiene lugar en ella y que termina por generar una forma específica de subjetividad. Se refiere a la forma de relación entre sujeto y objeto que plantea la filosofía moderna y que se caracteriza por un proceder paradójico: si bien parte de una subjetividad que logra su identidad dominando la objetividad depotenciada, finalmente acaba empobrecida y paralizada, incapaz de comprender la realidad a la que se enfrenta. La *reductio ad hominem* moderna (la reducción de la naturaleza al espíritu) termina revelándose como una *reductio hominis* (reducción y desaparición del hombre). Tanto el sujeto como el objeto acaban cosificados cuando se olvida el carácter mediado de ambos. Por eso, el «olvido» de la mediación —del ser-objeto y material del sujeto y de la necesaria intervención subjetiva en el objeto— será interpretado por Adorno como una forma de cosificación<sup>36</sup>. La cosificación es el olvido de la génesis como resultado de la hipóstasis idealista del sujeto, por lo que la tarea de una filosofía materialista negativa será desvelar este olvido como ideológico.

Adorno amplía la comprensión de la cosificación con el objetivo de mostrar la unión entre intercambio, racionalidad e identidad. La dialéctica negativa relaciona la crítica a la ideología del sujeto con la de la sociedad, en la medida que por ideología no sólo entiende una forma de «falsa conciencia», sino también una parte constitutiva de la realidad social. Por eso, rechaza cualquier mirada sobre la cosificación que la entienda con exclusividad como lo falso y necesario de derogar. Por el contrario, quiere rescatar su elemento utópico que ve conservado en «la promesa de que es posible una relación con las cosas distinta a la que tiene lugar en la producción capitalista de mercancía»<sup>37</sup>. Encuentra en lo cosificado no sólo una expresión del sometimiento de los individuos bajo las condiciones dominantes de producción, sino también la presencia de lo objetivo irreductible al sujeto, la «figura deformada de lo no-idéntico» a la que apunta la utopía materialista bajo el nombre de «prioridad del objeto». Ella alude a la cosificación real que tiene lugar cuando la objetividad social pesa sobre el individuo en la sociedad del intercambio, la preformación social de toda experiencia individual. Pero también sirve a la dialéctica negativa para tomar distancia frente a la filosofía de la identidad. Adorno

<sup>35</sup> ADORNO, Th. W., «Graeculus II. Notizen zur Philosophie und Gesellschaft 1943-1969», en: *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, München, Text+Kritik, 2003, p. 9.

<sup>36</sup> Esta definición de la cosificación como olvido aparece ya en el manuscrito de *Metacrítica de la teoría del conocimiento* de 1937, lo que contradice la tesis de Jay que la remite a una carta dirigida a Benjamin a finales de los años cuarenta (JAY, M., *op. cit.*, p. 431). Frente a Lukács, la obra madura de Adorno se vio influenciada por su lectura de otro teórico del marxismo: Alfred Sohn Rethel. Lo consideraba el primero en haber comprendido el entrelazamiento entre razón y realidad social que tenía lugar en los presupuestos de la filosofía idealista. Le reconoce el mérito de haber descubierto el desciframiento del «trabajo social» que se oculta en la actividad universal del espíritu tal como es expuesta en Kant o Hegel.

<sup>37</sup> Véase: GRIGAT, G., *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital, und die Kritik des Antisemitismus*, Freiburg, Ça-Ira, 2007, p. 141.

cree ver presente esta doble dimensión en la utopía materialista de Marx cuando «éste encuentra la diferencia entre la prioridad del objeto como algo que hay que instaurar críticamente y su caricatura en lo establecido, su deformación por culpa del carácter de mercancía»<sup>38</sup>. Introducir la figura de la «prioridad del objeto» significa, pues, denunciar la falsedad de la totalidad social antagonica, de ahí que vea en ella el necesario momento de resistencia y de protesta frente a la transformación de lo histórico en lo mítico paralizado. Aquí reside el momento utópico y transformador del materialismo adorniano.

### 3.3. *Ocaso del sujeto y posibilidad de transformación*

El análisis dialéctico de los conceptos de «cosificación» y de «intercambio» que tiene lugar en la obra de Adorno conduce a consecuencias en la forma de entender el problema de la emancipación y la figura del sujeto revolucionario de la historia. Si bien Lukács considera la posibilidad de alcanzar la formación de la conciencia de la clase trabajadora, Adorno rechaza esta posibilidad, por interpretarla excesivamente idealista ante una identificación final del sujeto consigo mismo como sujeto-objeto que conduzca a la abolición de la alienación. Desde los años veinte se evidencia en el círculo frankfurtiano la desconfianza ante el movimiento obrero como depositario de las posibilidades de una revolución, sobre todo tras los acontecimientos sociales y políticos que habían generado en Europa el desarrollo de nuevas formas de dominio. Con la demoledora sentencia «la vida ya no vive», Adorno denunciaba la liquidación del individuo dentro de la asfixiante sociedad moderna como la principal consecuencia del desarrollo de los aparatos de control y opresión social. Se trataba de una forma de dominio silencioso, un «totalitarismo blando» que apuntaba a la desaparición de todo lo individual bajo el control económico y la integración social: «los hombres pierden todas las propiedades que habrían conseguido por el camino y que hasta hoy nosotros habríamos concebido como auténticamente humanas. Es decir, pierden sus impulsos y pasiones: la representación de un hombre apasionado es hoy en día casi anacrónica»<sup>39</sup>. La atrofia de la subjetividad y, al mismo tiempo, la extensión de refinados mecanismos de dominio apenas apreciables, conduce al debilitamiento de cualquier posibilidad coordinada o grupal de transformación. Por eso, las formas de protesta política de la clase trabajadora (que Adorno y Horkheimer veían reducidas a la mejora retributiva de las condiciones laborales) se presentaban como cómplices ciegas de la integración. «Nada es tan sintomático de la decadencia del movimiento obrero», apuntaba Adorno, «como que el propio obrero no tome nota de él»<sup>40</sup>. El materialismo no podía ser entendido como el fundamento para la legitimación de las luchas del proletariado, ni tampoco ellas se debían subordinar a las posiciones teóricas del materialismo, pues la situación que diagnosticaba en la clase trabajadora «convertía en superficial la fundamentación y justificación metafísica de la revolución»<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 190.

<sup>39</sup> HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. W., «Die verwaltete Welt», *op. cit.*, p. 121.

<sup>40</sup> ADORNO, Th. W., *Minima Moralia*, AGS, 4, p. 91.

<sup>41</sup> HORKHEIMER, M. «Metaphysische Verklärung der Revolution», HGS, 11, p. 264.

La acción revolucionaria defendida por Lukács en *Historia y conciencia de clase* se presenta ahora como una praxis fracasada. Cualquier esperanza en una teoría revolucionaria de la clase obrera que sirviera de base para el establecimiento de una organización social justa, se atisba desde el nuevo horizonte histórico como ingenua. Por el contrario, Adorno encuentra el espacio de resistencia en la individuación del conocimiento, es decir, en la capacidad del sujeto para experimentar lo particular y también para reconocer su dependencia respecto a las condiciones sociales determinantes. No es posible ver aquí la defensa de una suerte de individualismo, pues Adorno advertía del peligro que encontraba en la absolutización de la existencia subjetiva.

Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas. Quien habla con inmediatez de lo inmediato apenas actúa de forma diferente a la de aquellos escritores de novelas que adornan a sus marionetas con imitaciones de las pasiones de otros tiempos cual baratas alhajas y obligan a actuar a sus personajes que no son sino piezas de la maquinaria como si aún pudieran obrar como sujetos y como si algo dependiera de sus acciones.<sup>42</sup>

La filosofía de Adorno representaba el esfuerzo por buscar espacios de emergencia para el individuo en la era de su aniquilación<sup>43</sup>, de ahí que sólo el fortalecimiento de la capacidad de pensar y de experimentar podría sobrepasar el estado social de parálisis. A la prioridad del objeto, señalaba, no le correspondía menos, sino «más sujeto». De esta forma, si en Lukács el antídoto para la cosificación era la remisión a la conciencia de clase, en Adorno lo fue el concepto de «experiencia». Su Teoría Crítica, «quiere salvar o ayudar a establecer aquello que no obedece a la totalidad, lo que se la resiste o lo que comienza a formarse como potencial de una individualización aún no existente»<sup>44</sup>. Hacia ese *plus* de humanidad que no puede ser reducido a la totalidad antagonica se dirige su filosofía materialista.

#### 4. TOTALIDAD NEGATIVA Y EMANCIPACIÓN

La filosofía marxista se presenta en la obra de Adorno como un marco teórico privilegiado desde el que plantear con una perspectiva no dogmática el problema de la praxis y de la emancipación. Hace suyo el ideal de humanidad de Marx como la representación de un estado de reconciliación entre los intereses particulares de los individuos y los generales de la sociedad. El impulso materialista de su filosofía apunta a la «explosión de la cosificación»<sup>45</sup>, esto es, a la abolición de los mecanismos que se derivan de la estructura deformada de la sociedad capitalista. Por eso, paradójicamente, su objetivo conduciría a su propia disolución, pues «se trataría

<sup>42</sup> ADORNO, Th. W., *Mínima Moralía*, op. cit., p. 13.

<sup>43</sup> Véase: TIEDEMANN, R., *Niemandland. Studien mit und über Th. W. Adorno*, München, Text+Kritik, 2007, p. 23.

<sup>44</sup> ADORNO, Th. W., «Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie», AGS 8, p. 292.

<sup>45</sup> ADORNO, Th. W., «Musikpädagogische Musik. Brief an Ernst Krenek», AGS, 18, p. 810.

de alcanzar un estado en el que se eliminara el dominio ciego que ejercen las condiciones materiales sobre los hombres y en el que la pregunta por la libertad fuera un sinsentido»<sup>46</sup>.

Esto supone enfrentarse no sólo a la integración social que tiene lugar en el principio de intercambio sino también, como se ha visto, a planteamientos como el lukácsiano que presentan la totalidad como instancia de resolución teórica y práctica. Frente a ella, Adorno propone el concepto de «totalidad negativa» como categoría crítica con la que convertir la lógica positiva hegeliana en una «lógica del desmoronamiento». O, dicho de otro modo, en una lógica negativa. Por eso, señalar la prioridad de la totalidad social que pesa sobre los individuos no significa aceptarla como algo definitivo, sino determinar el potencial crítico de «lo negativo» como índice de resistencia frente a la apariencia de ahistoricidad que adopta la realidad social cuando oculta las relaciones de dominio que la atraviesan. Se trata, en última instancia, del correctivo de la idea de progreso histórico, pues muestra la libertad y la autonomía como principios que permanecen aún por conquistar. Por eso, allí donde Marx señaló la prioridad de las condiciones materiales de las fuerzas productivas sobre la vida de los individuos, Adorno no ve una expresión de determinismo histórico, sino la presencia de un momento de protesta ante la negatividad del mundo social. Pero, también, la exigencia de su superación en un estado distinto de cosas tras la disolución de las condiciones dominantes que pesan sobre el sujeto:

Éste es el giro decisivo de Marx. Que no dice simplemente, como cualquier socialista o anarquista primitivo que se opone a la sociedad burguesa: todo esto no es verdad. Sino que, además, dice: queremos, para cambiar este importante aparato, ponerlo en movimiento por sus propias fuerzas (...) En lugar de reprochar simplemente a la sociedad burguesa su pretensión de realizar la armonía, la toma muy en serio y se pregunta: ¿es la sociedad que enseñáis verdaderamente idéntica a su concepto? ¿Corresponde a vuestro mundo de intercambio libre y justo, como vosotros afirmáis, una sociedad libre y justa?<sup>47</sup>

Para Adorno, la misión de una filosofía de compromiso materialista y la exigencia de una auténtica experiencia filosófica pasa por dar lenguaje a lo oprimido en el proceso de racionalización que se oculta en los fragmentos de la realidad social. En esta lectura dialéctica del concepto de totalidad social, tal como aparece en el análisis de intercambio, encuentra el sentido enfático del materialismo histórico. El principio de intercambio de mercancías representa la unión entre realidad y posibilidad que ve contenida en el progreso social, pues en la reducción del mundo a una totalidad idéntica a sí misma permanece oculto un momento utópico: la voluntad de convertir lo distinto en igual. Por eso, no entiende su abolición como una restitución inmediata de la libertad sino, por el contrario, como la recaída en la antigua injusticia. Su eliminación también significaría la de la mediación y, por consiguiente, la reproducción de una apropiación inmediata. De esta manera, «la crítica al intercambio como el principio identificador del pensamiento quiere la realización del ideal de cambio libre y justo, que no se ha

<sup>46</sup> ADORNO, Th. W., *Philosophische Terminologie*, op. cit., p. 198.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 261.

cumplido. Sólo eso trascendería el canje»<sup>48</sup>. Si de verdad se intercambiasen equivalentes, el cambio desaparecería:

En esta contradicción del materialismo se expresa una contradicción real: que el mundo, incluido el mundo social en el que vivimos, es en sí un complejo de determinación cerrado, pero que la posibilidad de una vida humana depende propiamente de la salida de este complejo.<sup>49</sup>

El interés de Adorno es el de mostrar el contenido transformador que se encuentra coagulado en toda filosofía materialista y que emerge de la determinación de la objetividad social como una totalidad antagónica que ha olvidado su génesis material y se presenta como «segunda naturaleza»<sup>50</sup>. Aquí reside uno de los elementos específicos de su materialismo frente al de Marx, pues Adorno no entiende la superación de la filosofía idealista en su integración en una teoría de lo social. Por el contrario, quiere presentar la crítica al concepto como crítica social, y viceversa, a partir de una comprensión específica de la cosificación como el resultado de la hipóstasis de la inmediatez que tiene lugar cuando se olvida la determinación natural del sujeto.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986.
- «Einleitung zum Positivismusstreit in deutschen Soziologie», GS, vol. 8, 1972.
- «Die Idee der Naturgeschichte», GS, vol. 1, 1973.
- «Die Aktualität der Philosophie», GS, vol. 1, 1973
- *Kierkegaard, die Konstruktion des Ästhetischen*, GS, vol. 2, 1979.
- *Negative Dialektik*, GS, vol. 6, 1984.
- «Musikpädagogische Musik. Brief an Ernst Krenek», GS, vol. 18, 1984.
- *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, GS, vol. 4, 1984.
- Adorno, Th. W., *Philosophische Terminologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.
- Adorno, Th. W. y Benjamin, W., *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994.
- Adorno, Th. W., «Graeculus II. Notizen zur Philosophie und Gesellschaft 1943-1969», en: *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, München, Text+Kritik, 2003.
- Breines, P., «Praxis and its theorists: the impact of Lukács and Korsch in the 1920s»: *Telos*, n°11, pp. 67-103, 1972.
- Grenz, F., *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einer Deutungsprobleme*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974
- Grigat, S., *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital, und die Kritik des Antisemitismus*, Freiburg, Ça-Ira, 2007.

<sup>48</sup> ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik, op. cit.*, p. 150.

<sup>49</sup> ADORNO, Th. W., *Philosophische Terminologie, op. cit.*, p. 197-198.

<sup>50</sup> «Adorno decía que la sociedad era una tendencia. En toda tendencia también está contenido el movimiento contradictorio de la regularidad, es decir, el momento de lo cambiante e imprevisible, las rupturas, las crisis (...) La Teoría Crítica quiere reconocer «ultrarrealísticamente» las contradicciones en el proceso social y sus dinámicas» (DEMIROVIC, A., «Die Leidenschaft der Kritik», en: D. MARTIN y S. MARTIN (ed.), *Perspektiven und Konstellationen Kritischer Theorie*, Münster, Westfähsches Dampfboot, 2015, pp. 290-291)

- Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Fischer, 1985-1996.
- «Die Marxsche Methode und ihre Anwendbarkeit auf die Analyse der gegenwärtigen Krise», GS, vol. 12, 1985.
  - «Idee, Aktivität, Programm des Institut für Sozialforschung», GS, vol. 12, 1985.
  - «Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zum Dialektik», GS, vol. 12, 1985.
  - «Über Lenins Materialismus und Empiriekritizismus», GS, vol.12, 1985.
  - «Metaphysische Verklärung der Revolution», GS, vol. 1, 1987.
  - «Materialismus und Metaphysik», GS, vol. 3, 1988.
  - «Materialismus und Moral», GS, vol. 3, 1988.
  - «Die verwaltete Welt oder: die Krisis des Individuums», GS, vol. 13, 1989.
- Jay, M., *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung*, Frankfurt a.M., Fischer, 1985.
- Kolakowski, L., *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung-Entwicklung-Zerfall*, München, Piper, 1979.
- Link, T., *Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Köln/Wien, Böhlau, 1986.
- Lopez, P., *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1968.
- Plass, H., *Klasse, Geschichte, Bewusstsein. Was bleibt von G.Lukács Theorie?*, Berlín, Verbrecher Verlag, 2015.
- Reijen, W. y Schmid Noerr, G., *Grand Hotel Abgrund. Ein Photobiographie der Frankfurter Schule*, Hamburg, Junius, 1990.
- Tiedemann, *Niemandsland. Studien mit u über Th. W. Adorno*, München, Text+Kritik, 2007.
- Türcke, C., «Horkheimer, Adorno und die Destruktivität des 20. Jahrhunderts», en: *Zeitschrift für Kritische Theorie*, 1, pp. 43-57, 1995.

Universidad de La Laguna  
 Dpto. de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje  
 Área de Filosofía Moral  
 cescuola@ull.edu.es

CHAXIRAXI M<sup>a</sup> ESCUELA CRUZ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]