

Traducción de
MARÍA JULIA DE RUSCHI

FREDRIC JAMESON

MARXISMO TARDÍO

*Adorno y la persistencia
de la dialéctica*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en inglés, 1990
Primera edición en español, 2010

Fredric, Jameson

Marxismo tardío : Adorno y la persistencia de la dialéctica . -
1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2010.
380 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

Traducido por: María Julia De Ruschi
ISBN 978-950-557-848-1

1. Teorías Políticas. 2. Marxismo. I. De Ruschi, María Julia,
trad. II. Título

CDD 320.531

Armado de tapa: Juan Balaguer

Título original: *Late Marxism. Adorno or the Persistence of the Dialectic*
ISBN de la edición original: 978-1-84467-575-3
© 1990, Verso

D.R. © 2010, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-848-1

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier
medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada
o modificada, en español o en cualquier otro idioma,
sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

ÍNDICE

<i>Una nota acerca de las ediciones y de las traducciones</i>	11
<i>Lista de abreviaturas y referencias de obras de Theodor W. Adorno</i>	15
<i>Introducción. Adorno en el transcurso del tiempo</i>	17

Primera parte

LOS FUNESTOS HECHIZOS DEL CONCEPTO

I. <i>Identidad y anti-identidad</i>	35
II. <i>La dialéctica y lo extrínseco</i>	49
III. <i>La sociología y el concepto filosófico</i>	63
IV. <i>Usos y malos usos de la crítica cultural</i>	75
V. <i>Benjamin y las constelaciones</i>	85
VI. <i>Los modelos</i>	101
VII. <i>Las oraciones y la mimesis</i>	107
VIII. <i>Kant y la dialéctica negativa</i>	121
IX. <i>El modelo de la libertad</i>	127
X. <i>El modelo de la historia</i>	143
XI. <i>La historia natural</i>	151
XII. <i>El modelo de la metafísica</i>	179

Segunda parte

LA PARÁBOLA DE LOS REMEROS

XIII. <i>La tendencia hacia lo objetivo</i>	195
XIV. <i>La culpa del arte</i>	201
XV. <i>Vicisitudes de la cultura de izquierda</i>	217

XVI. <i>La cultura de masas como gran negocio</i>	225
XVII. <i>La industria cultural como narrativa</i>	235

Tercera parte

PRODUCTIVIDADES DE LA MÓNADA

XVIII. <i>El nominalismo</i>	243
XIX. <i>La crisis de la Schein</i>	255
XX. <i>La reificación</i>	271
XXI. <i>La mónada como lo cerrado abierto</i>	279
XXII. <i>Fuerzas de producción</i>	289
XXIII. <i>Relaciones de producción</i>	301
XXIV. <i>El sujeto, el lenguaje</i>	307
XXV. <i>La naturaleza</i>	321
XXVI. <i>El contenido de verdad y el arte político</i>	331
<i>Conclusiones. Adorno y el posmodernismo</i>	339
<i>Índice de nombres y conceptos</i>	371

Para Perry Anderson

UNA NOTA ACERCA DE LAS EDICIONES Y DE LAS TRADUCCIONES

A MENUDO TRADUJE citas de Adorno directamente de sus obras (sin una indicación específica). Las traducciones que se consiguen son desparejas, por no decir más. La de *Minima Moralia* de E. F. N. Jephcott y, más recientemente, la de *In Search of Wagner* de Rodney Livingstone están escritas en un elegante inglés británico; y *Dialectic of Enlightenment* de John Cumming está fuertemente marcada por el alemán, algo que debo celebrar pues creo, con Pannwitz, que un traductor debe permitir que “su idioma quede poderosamente afectado por la lengua extranjera [...] y debería expandir y profundizar su idioma por medio del idioma extranjero”.¹ En particular, las oraciones de Adorno tratan de recuperar la libertad espacial intrincadamente trabada por las declinaciones latinas, complementos que preceden majestuosamente a los sujetos y un juego de sustantivos cuyo género la mente escanea a través del pronombre adecuadamente modificado. Los quiasmos se convierten aquí en el eco estructural entre una parte de la oración y otra, distantes en el tiempo y en el espacio, y el resultado de estas operaciones internas es el cierre del aforismo mismo, acto definitivo y directo que se prolonga, no en el silencio, sino en otros actos y gestos. Adorno debería representar la oportunidad de forjar una nueva y poderosa estructura de la oración germánica en inglés, y por este motivo encuentro equivocada la estrategia de Christian Lenhardt, el traductor al inglés de *Aesthe-*

¹ Citado por Walter Benjamin en “The Task of the Translator”, en *Illuminations*, trad. de Harry Zohn, Nueva York, 1969, p. 81 [trad. esp.: “La tarea del traductor”, en *Angelus Novus*, trad. de H. A. Murena, Barcelona, Edhasa, 1971].

tic Theory, quien corta las oraciones y los párrafos y logra un elegante y respetable texto británico que ya no puedo ni siquiera reconocer (pero me deja ver su intercambio con Bob Hulot-Kentor).²

De este modo, lamentablemente, esta empresa monumental deberá realizarse otra vez, algo que vale también para la desafortunada versión de *Negative Dialectics* de E. B. Ashton, donde los términos más elementales se traducen erróneamente, haciendo que pasajes enteros (que ya son de por sí difíciles de entender, en el mejor de los casos) resulten por completo incomprensibles. Los lectores que se vean obligados a seguir utilizando esta versión deberían tener en cuenta las barbaridades más evidentes: *Tauschverhältnis* no es “trueque” sino sencillamente “sistema de intercambio” (como, por ejemplo, en “valor de intercambio”). *Vermittlung* es apenas reconocible como “transmisión”, pero lo será como el conocido término “mediación” (y advirtamos que *mittelbar* y *unmittelbar* –por lo general “mediado” y “no mediado”– se convierten aquí a menudo en “indirecto” y “directo” por algún motivo); *Anschauung*, finalmente, no es “visión”, sino que se vierte convencionalmente, a partir de las primeras traducciones de Kant, como “intuición”. El primer grupo de estos errores (junto con la significativa pero incomprensible exclusión del nombre de Karl Korsch en determinado punto) puede llevar a un paranoico a creer que esta traducción apunta justamente a la creación de un Adorno posmarxista y no marxista “para nuestro tiempo”; el tercero, por cierto, puede sólo implicar un completo estado de inocencia con respecto a la tradición filosófica. De todos modos, todas las traducciones tienen sus pepitas de oro, y me siento afortunado de contar con ellas.

Las referencias a los números de página van al final de las citas, luego de la abreviatura del nombre de la obra, primero las de la edición alemana y luego las de la inglesa. Las versiones utilizadas han sido las siguientes:

² En *Telos*, núm. 65, otoño de 1985, pp. 147-152.

Aesthetic Theorie, en *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Fráncfort, Surhkamp, 1970.

Aesthetic Theory, trad. de Christian Lenhardt, Londres, RKP, 1984.

Dialektik der Aufklärung [1944], Fráncfort, Fischer, 1986.

Dialectic of Enlightenment, trad. de John Cumming, Nueva York, Herder & Herder, 1972.

Minima Moralia [1951], Fráncfort, Surhkamp, 1986.

Minima Moralia, trad. de E. F. N. Jephcott, Londres, Verso, 1974.

Negative Dialektik [1966], Fráncfort, Surhkamp, 1975.

Negative Dialectics, trad. de E. B. Ashton, Nueva York, Continuum, 1973.

Noten zur Literatur, Fráncfort, Surhkamp, 1981.

Philosophie der neuen Musik, Fráncfort, Europäische Verlagsanstalt, 1958.

Philosophy of Modern Music, trad. de Anne G. Mitchell y Wesley V. Bloomster, Nueva York, Seabury, 1973.

Versuch über Wagner, Fráncfort, Surhkamp, 1952.

In Search of Wagner, trad. de Rodney Livingstone, Londres, Verso, 1981.*

* Las traducciones al español de las citas de las obras de Adorno se tomaron de las ediciones en español cuyas referencias completas se brindan en la p. 15. La traductora ha realizado algunos agregados entre corchetes quebrados para mostrar diferencias significativas con las versiones utilizadas por Jameson. A lo largo del libro, los títulos de las obras de Adorno son citados con su forma abreviada, tal como se detallan en la p. 15. Las referencias a dichas obras se ofrecen en el cuerpo del texto, entre corchetes, a continuación de las brindadas por el autor. [N. del E.]

LISTA DE ABREVIATURAS Y REFERENCIAS DE OBRAS DE THEODOR W. ADORNO

DI

Dialéctica del Iluminismo (trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, Sur, 1969).

DN

Dialéctica negativa (trad. de Jesús María Ripalde revisada por Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1975).

FNM

Filosofía de la nueva música (trad. de Alfredo Brotons Muñoz, *Obra completa*, vol. 12, Madrid, Akal, 2003).

MM

Minima Moralia (trad. de Norberto Silveti Paz, Caracas, Monte Ávila, 1975).

NL

Notas sobre literatura (trad. de Alfredo Brotons Muñoz, *Obra completa*, vol. 11, Madrid, Akal, 2003).

TE

Teoría estética (trad. de Jorge Navarro Pérez, *Obra completa*, vol. 7, Madrid, Akal, 2004).

W

Ensayo sobre Wagner, en *Monografías musicales* (trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Joaquín Chamarro Mielke y Antonio Gómez Schneekloth, *Obra completa*, vol. 13, Madrid, Akal, 2008).

INTRODUCCIÓN. ADORNO EN EL TRANSCURSO DEL TIEMPO

ESTE LIBRO constituye una lectura detallada de las tres obras más importantes escritas por completo o en parte por Adorno en distintos momentos de su carrera: *Dialéctica del Iluminismo*, publicada en 1947; *Dialéctica negativa*, de 1966, y *Teoría estética*, de publicación póstuma. De todos modos, me ocupo también extensamente de otros libros, de los ensayos denominados *Noten zur Literatur* [*Notas sobre literatura*], de *Minima Moralia* y del libro sobre Wagner, como también de otros textos relevantes. He considerado estos escritos sincrónicamente, como partes del desarrollo de un único sistema, como si los distintos Adornos, en las diferentes etapas de su juventud y de su madurez (como en 2001), estuvieran todos juntos “sentados alrededor de una mesa en el Museo Británico”.

En la historiografía –sea la de una forma, un pueblo o una única psique productiva–, la decisión acerca de la continuidad o discontinuidad no es un problema empírico. Como lo he afirmado en otro lugar, se considera por anticipado como una especie de presupuesto absoluto que determina la lectura y la interpretación subsiguientes de los materiales (a veces denominados “los hechos”). Estamos muy bien ubicados para ver esto en la actualidad, nosotros que hemos sido testigos del despliegue de la gran ola de la historiografía contrarrevolucionaria, cuyo objetivo consiste en “probar”, por ejemplo, que la Revolución Francesa o la Rusa fueron revoluciones que lograron muy poco, excepto interrumpir, con un insensato derramamiento de sangre, un pacífico progreso económico ya en curso y bien encaminado. Semejante “historia” ofrece un verdadero efecto brechtiano de extrañamiento, que se topa con el sentido común (es decir, con las ideas recibidas) y nos ofrece algo nuevo para argumentar: la argumentación será más

productiva si también incluye el repensar la periodización misma, que ha llegado a constituir una de las cuestiones filosóficas centrales en una época al mismo tiempo profundamente ahistórica y ávida de narrativas históricas y de reinterpretaciones narrativas de toda índole –un apetito, por así decirlo, de chismorreos postestructuralista, incluyendo las historias más recientes, como una especie de compensación por la ingravidez de un desplazamiento de la historia que no puede durar mucho–.

La alternativa –una interpretación de la evolución de Adorno en sus diferentes etapas,¹ incluyendo, como infaltable telón de fondo, su ir y venir durante la guerra por Europa y Estados Unidos, y su regreso después de la guerra a una Alemania en ruinas (con el subsiguiente surgimiento de un movimiento estudiantil en la década de 1960), al mejor estilo de los docudramas de Hollywood o de la televisión– por lo general consiste en dejar de lado los componentes filosóficos o estéticos cuya persistencia a lo

¹ Como en la solapa de un libro: nació el 11 de septiembre de 1903 en Fráncfort del Meno y murió el 6 de agosto de 1969 en Suiza. En 1924, tesis doctoral sobre la fenomenología de Husserl en la Universidad de Fráncfort; en 1925 estudia composición musical en Viena con Alban Berg; de 1927 en adelante visita con frecuencia en Berlín a Benjamin, Brecht, Bloch, Weill y a otros; en 1931, conferencia inaugural como profesor adjunto de Filosofía en Fráncfort, sin estar aún estrechamente vinculado al Institut für Socialforschung (Instituto de Investigaciones Sociales); en 1938, emigración definitiva a Estados Unidos, después de un fracasado intento de establecerse en Oxford; participación en el proyecto de investigación de la radio de Princeton; colaboración más estrecha con Horkheimer y mudanza al sur de California; en 1953, regreso definitivo a Alemania Occidental como profesor de Filosofía y de Sociología de la Universidad de Fráncfort; en 1964, ocupa el lugar de Horkheimer como director del Institut. Para más detalles bibliográficos e históricos, véase Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, Múnich, 1987 [trad. esp.: *La Escuela de Fráncfort*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010]. Este libro, que utiliza cartas y otros materiales inéditos y cuenta con la ventaja de la colaboración de Habermas, ofrece un cuadro completo de la Escuela de Frankfurt desde sus orígenes hasta sus más recientes transformaciones. A diferencia del trabajo precursor de Martin Jay (*The Dialectic Imagination*, Boston [MA], 1973 [trad. esp.: *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974]), que contó la historia (sólo hasta el regreso a Alemania) desde el punto de vista de Horkheimer, Wiggershaus presenta una perspectiva decididamente crítica de la figura central del Institut.

largo de su vida no es difícil demostrar,² y centrarse en el tema más fácil de las opiniones políticas: en otras palabras, ¿cuándo dejó de creer en el marxismo? (o, más bien, desde que Horkheimer y la “Escuela” constituyen en este caso un ineludible contexto intelectual y económico, ¿cuándo dejaron *ellos* de creer en el marxismo?). Mi argumentación se opone a esta perspectiva más bien superficial de la naturaleza del compromiso político, de la elección ideológica y de la producción filosófica y literaria. Hay verdaderas apostasías, y representan un material dramático de primera clase, pero eso no es todo lo que le sucedió a Adorno durante la Guerra Fría y después de su regreso a la Alemania de la restauración durante la época de Adenauer. Continuó escribiendo dos de sus obras más importantes, que analizamos en el presente estudio: proyectos que lo ubican como uno de los más grandes filósofos marxistas del siglo xx; y tal como lo sugiere su título, este libro ha sido escrito para documentar las contribuciones de Adorno al marxismo contemporáneo.

De hecho, no son las personas las que cambian, sino más bien las circunstancias. Esto vale para las variaciones en mi propia visión de Adorno: el significado de su obra también fue transformándose para mí según las décadas históricas. Adorno representó para mí un descubrimiento metodológico crucial en los años de decadencia de la era de Eisenhower, cuando parecía apremiante innovar la concepción de la dialéctica misma en el contexto estadounidense. Fue el período durante el cual utilicé los análisis de Adorno sobre la música (de los cuales me ocupé muy poco en este volumen) como demostraciones prácticas de las formas en las

² Susan Buck-Morss ha insistido de una manera especial en el modo en que casi la totalidad del programa de *Dialéctica negativa* ya está presente en la conferencia inaugural del año 1931, titulada “La actualidad de la filosofía”, y editada en sus *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Fráncfort, 1983, pp. 325-344; traducción al inglés en *Telos*, núm. 31, primavera de 1977, pp. 120-133. Véase su *Origins of Negative Dialectics*, Nueva York, 1977, pp. 24, 25 y 63-65 [trad. esp.: *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt, México, Siglo xxi, 1981].

cuales lo que solíamos denominar “el trasfondo histórico y social” –de hecho, el trasfondo ideológico y de clase– no era *extrínseco* sino muy precisamente *intrínseco* a la tarea del análisis formal.

Los lectores de *Marxism and Form* deben haber percibido mi creciente distanciamiento, hacia 1971, cuando se publicó ese libro, de lo que había considerado como la hostilidad de Adorno hacia la Unión Soviética, el Tercer Mundo y (leyendo, como todos, con demasiado apresuramiento sus ensayos sobre el jazz) el movimiento negro en Estados Unidos. Pero la nueva década, conocida retrospectivamente como la década de los sesenta, representó, al menos para mí, simpatizar con todas esas cosas. En la época de las guerras de liberación nacional, el sentido apocalíptico de Adorno parecía retrógrado, centrado como lo estaba en la importancia de Auschwitz, y obsesionado con la fatalidad y el funesto hechizo de un “sistema total” que muy pocos, en una instancia “prerrevolucionaria” que se caracterizaba de una manera notoria por la sensación de que “*tout est possible!*”, percibían como inminente a mediano plazo en nuestro futuro.

La década de 1970, al menos en este país, fue esencialmente francesa: la época de la teoría y del discurso teorético, de *jouissances* que iban del estructuralismo al postestructuralismo, del maoísmo al análisis narrativo, y de las inversiones libidinales a los aparatos ideológicos de Estado. Adorno, junto con Lukács y tantos otros pensadores de Europa Central, con las notables excepciones de Benjamin y de Brecht, resultaba un estorbo, por no decir un bochorno, durante los debates de ese momento, y alentó a quienes todavía le eran fieles a intentar complejos esquemas de traducción para “reconciliar” a Adorno con la ortodoxia derrideana. Mientras acontecía todo esto en Estados Unidos, la *intelligentsia* francesa estaba en pleno proceso de desmarxificación, de modo que la siguiente década se inició con una Europa despolitizada, opulenta y complaciente, sus grandes teóricos muertos y enterradas sus tradiciones filosóficas autóctonas. (Me explayaré acerca de la fortuna de Adorno y de la dialéctica en la Bundesrepublik hoy en día en las conclusiones de este volumen). Los Estados Unidos de la era

posmoderna se hicieron eco de esa Europa, iniciándose en la filosofía analítica y poniéndose a la vanguardia en la gestión de negocios y en el comercio internacional, perdiendo sus industrias como moscas, pero liderando el sistema económico del entero nuevo mundo, al que incluso el anterior bloque oriental parecía deseoso de integrarse.

Entonces, por fin, en esta década que acaba de terminar, pero que todavía es la nuestra, 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 ya dije que, 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. Volveré a ocuparme de las relaciones entre Adorno y el posmodernismo en mis conclusiones.

En cuanto al marxismo, sin embargo, sería demasiado fácil añadir que quien se sienta sorprendido por la caracterización de Adorno como marxista es porque no ha leído gran parte de los que son, sin lugar a duda, sus escritos más difíciles, y agregar también que los estudios secundarios más accesibles tienden a dejar fuera el problema del marxismo, como si este representara un curioso conjunto de modismos epocales que un abordaje poscontemporáneo ya no necesita tener en cuenta. Pero para aquellos

–los no marxistas y los antimarxistas, como también los marxistas mismos– que piensan que es interesante discutir el grado y la autenticidad del marxismo de Adorno (¿no fue, en realidad, después de todo, como hegeliano, casi más bien posmarxista?), sugeriría que puede resultar productivo, por breves instantes, revivir la vieja distinción entre ciencia e ideología, que hoy en día ha perdido su reputación, como tantas otras cosas. “Ser marxista” incluye necesariamente la creencia de que el marxismo es, en cierto modo, una ciencia: es decir, una axiomática, un *organon*, un cuerpo de conocimientos y de procedimientos particulares (acerca del cual, si tuviéramos que desarrollar el argumento, uno desearía también poder decir que tiene un particular estatus como discurso, que no es el de la filosofía ni el de otras clases de escritura).

Toda ciencia, sin embargo, proyecta no sólo una ideología, sino también una cantidad de posibles ideologías, y esto debe entenderse en un sentido positivo: la ideología como la teoría básica de una práctica específica, como la “filosofía” de esta última, por así decirlo, y el conjunto de valores y de imágenes que la movilizan y que le confieren una ética y una política (y también una estética). Los diferentes marxismos –pues hay muchos, y se sabe que son incompatibles entre sí– son eso: las ideologías locales de la ciencia marxiana en la historia y en las situaciones históricas concretas, que establecen no sólo sus prioridades sino también sus límites. Decir, entonces, que el marxismo de Lenin o el del Che, el de Althusser o el de Brecht (o el de Perry Anderson o el de Eagleton, por no hablar de mí mismo), es *ideológico* sencillamente significa hoy en día, en el sentido crítico del término, que cada uno se atiene a una situación específica hasta el punto de abarcar las determinaciones de clase y los horizontes culturales y nacionales de sus propugnadores (horizontes que incluyen, entre otras cosas, el desarrollo de una política de la clase trabajadora en el período en cuestión).

En cuanto al marxismo de Adorno, es obvio que también está determinado (es decir, limitado) por todas esas cosas, que solían denominarse “factores”. Lo curioso es sólo que una perspectiva como la del materialismo histórico –para el cual la primacía de la

situación histórica es central– debería evidenciar tanta perplejidad frente a esta pluralidad de “ideologías” marxistas como cualquier “filosofía burguesa”. Reconocer el marxismo de Adorno con este espíritu no significa, por cierto, considerar sus posiciones como un programa (de hecho, gran parte del trabajo filosófico de Adorno gira en torno al problema de cómo comprometerse con un pensamiento vivo que ya no está en boga históricamente). En especial, sus puntos de vista acerca del arte político constituyeron una piedra de tropiezo para muchos, que olvidan que esas opiniones representan el precio que tuvo que pagar por mantener con vida una concepción, hoy en día extemporánea, de la más profunda vocación política del modernismo mismo. Sus actitudes hacia el “socialismo actualmente vigente” estaban claramente determinadas por un condicionamiento de clase (como también su falta de simpatía o de comprensión con respecto a las revoluciones del Tercer Mundo); pero en una época en la cual los países socialistas mismos están comprometidos en un trascendental proceso de transformación, ya no es necesario detenerse en ellas, excepto como testimonio histórico de los dilemas de los intelectuales de izquierda durante la Guerra Fría. Pero Adorno parece haber sentido más simpatía hacia el movimiento estudiantil de la década de 1960 de lo que quiso manifestar públicamente³ (una simpatía para nada empañada por la eterna vergüenza de haber hecho acudir a la policía a la Universidad).

Ninguna evaluación de las posiciones políticas de Adorno puede omitir su praxis académica en cuanto tal: su intervención sistemática en la actividad intelectual que sobrevivió a la guerra, en el territorio que se convirtió en la República Federal (actividad de la que participaron algunos académicos influyentes que sobrevivieron en las universidades hitlerianas) y en particular la responsabilidad que asumió activamente con respecto a la reconstrucción de la sociología, un giro curioso del destino sobre todo

³ Rolf Wiggershaus, *op. cit.*, pp. 688 y 689.

para quien había sido antes un esteta y un experto en cuestiones musicales. Las vigorosas y voluminosas polémicas y *mises au point* de Adorno acerca de la naturaleza y de la función de la sociología (que constituyen un tercer término junto con *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* y a las que nos referiremos en la primera parte de este libro) parecen haber implicado dos etapas o proposiciones concurrentes. La llamada Escuela de Frankfurt regresó a Alemania rodeada –legítima o ilegítimamente–⁴ por el prestigio de la investigación empírica estadounidense: Adorno fue capaz de utilizar esta circunstancia para golpear a sus enemigos, más metafísicos, de la filosofía social alemana, haciendo uso del empirismo (y del positivismo) y sometiéndolos a su vez a la crítica de la dialéctica (una palabra que usó mucho más en sus escritos sociológicos que en los filosóficos). Hoy en día contamos con un sentido mucho más preciso de la relevancia y de la dinámica objetiva de esos “aparatos ideológicos de Estado” que son las profesiones y las disciplinas, algo que debería colocarnos en una mejor situación para apreciar lo que en la actualidad puede denominarse una forma genuina de praxis por parte de Adorno en este terreno.

Tampoco hay que pensar que estas lecciones están pasadas de moda, si bien el breve triunfo de la dialéctica en Alemania Oriental parece haber cedido ante nuevas corrientes no dialécticas –la de Habermas, que, por supuesto, proviene críticamente de Adorno y de Horkheimer, a los que modifica hasta volverlos irreconocibles–⁵ y ante varias tendencias angloestadounidenses, todas deci-

⁴ Rolf Wiggershaus, *op. cit.*, pp. 503-508; el volumen también incluye descripciones detalladas de los diversos proyectos “empíricos” antes y después (y durante) la emigración.

⁵ Véase Axel Honneth, “Communication and Reconciliation: Habermas’s Critique of Adorno”, en *Telos*, núm. 39, primavera de 1979, pp. 45-61; y véase por supuesto al propio Jürgen Habermas, en especial *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, Fráncfort, 1981, cap. 4, especialmente pp. 489-534 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989]; y *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. al inglés de Frederick Lawrence, Cambridge (MA), 1987, cap. 5, pp. 106-130 [trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993].

didamente hostiles al pensamiento dialéctico. Pero, excepto en antropología, donde el impacto universal del estructuralismo de Lévi-Strauss tuvo un papel hasta cierto punto equiparable en la transformación de la disciplina, las otras ciencias sociales, a menos que me equivoque, no parecen haber conocido una “revolución” interna comparable (excepto, tardíamente, por el extraordinario esfuerzo solitario de Pierre Bourdieu en la sociología, cuyo impacto general no puede calcularse aún). La dialéctica sigue representando para ellos una bomba de tiempo metodológica; también puede esperarse que juegue un papel significativo en muchas diferentes tradiciones de las ciencias sociales en los países socialistas, donde puede desencadenar nuevos pensamientos y nuevas posibilidades para los intelectuales que no estén consagrados, sobre todo, a prostituirse ante los dioses occidentales.

En todo caso, vale la pena advertir que el énfasis en la sociología ahora completa la tradicional tríada filosófica de lo bueno, lo verdadero y lo bello, de la manera única en que la declina Adorno en su obra: la modulación de la ética en la sociología (de corte histórico) es con toda claridad la jugada estratégica en este caso, y, por lo tanto, la intervención formal menos inmediatamente reconocible. En Adorno, las disciplinas académicas, al haber perdido la oportunidad de su reunificación en el marxismo mismo, continúan existiendo en formas externamente respetables pero internamente problematizadas.

Pero con respecto a cuán marxista sea todo esto, en un nivel teórico me gustaría continuar insistiendo en la importancia de las distinciones que hago en *The Political Unconscious* a propósito de los juicios de este tipo: tenía en mente a Adorno cuando sugerí que los niveles de lo político (los acontecimientos históricos inmediatos), de lo social (clase y conciencia de clase) y de lo económico (el modo de producción) siguen siendo para nosotros, en una especie de paradójica interdependencia, independientes los unos de los otros (o son relativamente autónomos, si se prefiere la forma de expresarlo). Este reconocimiento apuntaba, si bien no a resolver, al menos a neutralizar lo que me parecían falsos problemas y

polémicas sin sentido en áreas como las de la “transición al capitalismo”, en las cuales los defensores de un activo papel formativo de los trabajadores parecían confrontarse con aquellos para quienes las fuerzas desencarnadas y lógicas del capital estaban de alguna manera funcionando. De todos modos, me parecía que ofrecían dos formas por completo diferentes de interpretar y de construir el objeto de su estudio, junto con “explicaciones” de niveles de abstracción por completo distintos: de modo que a la larga se vuelve problemático incluso ratificar ese desacuerdo o afirmar que en esto quedan implicadas dos “interpretaciones” contradictorias e incompatibles.

Querría también afirmar algo parecido en relación con el espíritu del marxismo de Adorno, y en particular con respecto a una reputada ausencia en él de un juicio de clase (en realidad, en todos los momentos polémicos cruciales, Adorno es muy capaz de hacer juicios ideológicos de clase puntuales de un tipo particularmente decisivo y devastador).⁶ De todos modos, la contribución de Adorno a la tradición marxista no debería buscarse en el área de las clases sociales, o en el segundo nivel de mi esquema tripartito: porque ése se desvía hacia otra parte (hacia E. P. Thompson, por ejemplo).

Adorno brinda un aporte indispensable, que no encontramos en ningún otro lugar, en mi tercer “nivel”, el del análisis en los términos del sistema económico o del modo de producción. La originalidad de su obra filosófica (que consideramos en la primera parte de este libro en la forma de un comentario a su *Dialéctica negativa*), como también la de su estética (la tercera parte de este volumen es un comentario a su *Teoría estética*, mientras en la segunda

⁶ Véase, por ejemplo, la valoración de Kant: “Su pusilánime horror burgués por la anarquía no es menor que su repugnancia de burgués consciente de sí mismo por el tutelaje” (*DN*, 248/250 [249]). En el análisis del “carácter social” de Wagner también abundan este tipo de juicios, por ejemplo: “Es la postura aduladora del nene de mamá que quiere convencerse a sí mismo y convencer a los demás de que sus queridos padres no le pueden negar nada, a fin de asegurarse de que no lo hagan” (*W*, 15/16).

me ocupo de describir la visión social de Adorno del arte mismo basándome parcialmente en *Dialéctica del Iluminismo*), reside en el énfasis, único, que pone en la presencia del capitalismo tardío como una totalidad dentro de las formas mismas de nuestros conceptos o de las obras de arte. Ningún otro teórico marxista puso nunca en escena esta relación entre lo universal y lo particular, el sistema y el detalle, con semejante atención, intensa y abarcadora (pocos pensadores contemporáneos han combinado tal sofisticación filosófica con una verdadera sensibilidad estética; sólo Croce y Sartre acuden a mi memoria, mientras Lukács, en muchos sentidos una figura histórica más relevante, parece en este aspecto una caricatura). Sin duda, en un período, el postestructuralista, en el cual ya no tenemos “conceptos” —en un período, el posmoderno, en el cual tampoco tenemos “obras de arte”—, lo que nos ofrece Adorno puede parecer un regalo inservible. En el mejor de los casos, podría ser útil para instruir a los enemigos acerca del concepto de “totalidad” en el sentido y la función de esta clase de pensamiento y de interpretación, a la que le prestaré una rigurosa atención en las páginas siguientes; de todas maneras, la obra de una vida, en el caso de Adorno, se sostiene o se desmorona junto con el concepto de “totalidad”.

En cuanto a la cotización actual de las acciones de Adorno, me ha sorprendido la creciente frecuencia de las comparaciones con su archienemigo, Heidegger,⁷ cuya filosofía, comentó alguna vez, “es fascista hasta la médula”:⁸ el fundamento de esos *rapprochements*, además de una especie de neutralización general de todo lo que represente una amenaza para la sociedad de consumo en ambas filosofías, tiene que ver, evidentemente, con la mística tendencial en Adorno de lo llamado “no-idéntico”, o Naturaleza.

⁷ Véase, por ejemplo, Hermann Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980; o Rudiger Bubner, “Kann Theorie aesthetisch werden?”, en Burkhardt Lindner y W. Martin Ludke (eds.), *Materialien zur Aesthetischen Theorie*, Fráncfort, 1979, especialmente p. 111.

⁸ Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Fráncfort, 1976, pp. 637 y 638.

Mientras tanto, el hincapié de la Escuela de Frankfurt en el tema de la dominación pareció despertar fugaces concomitancias con Foucault (quien, en todo caso, en un momento de abandono, insinuó sus propias “afinidades” con esos alemanes que no leyó hasta el fin de su vida).⁹ Muchos juzgaron que los tortuosos e hipersutilles “desmontajes” de *Dialéctica negativa* en su tratamiento del concepto mostraban el consabido parecido familiar con Derrida y la deconstrucción. (A mi entender, no es posible establecer ningún fundamento sólido para un “diálogo” entre este último y el marxismo ocultando las diferencias básicas; yo mismo sugerí en otro lugar que la problemática fundamental de Adorno está en cierta forma más cerca de De Man que de Derrida.)¹⁰

En contraposición a todas estas comparaciones, querría alegar lo siguiente: lo que parece una aproximación a una idea de Naturaleza más heideggeriana –el Ser reemplazado por la No Identidad– se ubica en una perspectiva por completo diferente si tenemos en cuenta el papel fundamental de la historia natural en Adorno. Esto también modificará nuestra visión estereotipada de la actitud de la Escuela de Frankfurt hacia la ciencia (por lo general se piensa que sus miembros estaban en contra de ella) y, a su vez, disipará la impresión de una afinidad más profunda con Foucault, desde el momento en que la concepción de la historia natural que tenían deja

⁹ Véase la entrevista con Gérard Raulet titulada “Structuralism and Post-structuralism”, en *Telos*, núm. 55, primavera de 1983, pp. 195-211 (en Rolf Wiggershaus, *op. cit.*, p. 12).

¹⁰ Véase “Immanence and Nominalism in Postmodern Theory”, en *Postmodernism, Or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham (NC), 1990 [trad. esp.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 2008]. La más estimulante y acertada comparación del estructuralismo francés con las distintas tradiciones germánicas se encuentra en Peter Dews, *Logic of Disintegration*, Londres, 1987; acerca de Derrida y de Adorno, véase también Rainer Nägele, “The Scene of the Other”, en *Literature*, vol. II, núms. 1-2, otoño-invierno de 1982-1983, pp. 59-79. Perry Anderson traza un paralelo muy interesante entre Adorno y Althusser en *Considerations on Western Marxism*, Londres, 1976, pp. 72 y 73 [trad. esp.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979].

de lado todo lo que es antropológico e ideológico en relación con el tema del “poder” en este último. En cuanto a la deconstrucción, pienso que la impresión de un parecido de familia se apoya en la ambigüedad de la denominada “historia de la metafísica occidental”, tomada de Heidegger, y en sus grandiosas líneas míticas y ahistóricas, que no parecen muy distintas a la “dialéctica del iluminismo” misma. Pero el Error, lo que se llama metafísica o identidad, en Adorno es el efecto de un sistema social cada vez más poderoso, mientras que en Heidegger consiste en un aumento de la distancia de una verdad original: incluso cuando, para él, el poder, en la forma del latín y del Imperio Romano, juega un papel al distorsionar, socavar y reprimir esa verdad. Por supuesto, el poder para Heidegger se presenta en la tecnología moderna, pero no puede decirse que destaca la omnipresencia de lo social dentro de las formas del error o en las coacciones más internas del pensamiento metafísico, como trata de hacerlo Adorno. Mientras tanto, todo énfasis en el error subjetivo como una fuerza de agencia está destinado a deslizarse hacia el idealismo.

A la luz de estas actitudes, tendientes a la comparación filosófica, debería ahora, probablemente, decir algo acerca de mi propia aproximación a los textos filosóficos de Adorno, que quizá no resulte lo bastante esclarecedor definir como un análisis narrativo. De hecho, si se puede detectar una narrativa en un ensayo filosófico –y uno puede con facilidad imaginar sus formas exotéricas, las “aventuras” de un concepto, la lucha entre el concepto protagonista y sus enemigos o sus homólogos, el pasaje al estilo de Propp a través de una serie de pruebas y tribulaciones, la síntesis filosófica como un matrimonio, y así sucesivamente–, parece más interesante poner en escena esa estructura narrativa en términos más modernistas o “reflexivos”, es decir, en los términos de la crisis de la representación. A esta altura, lo interesante en un texto filosófico no es sólo cómo se abre paso su “concepto”, sino, en primera instancia, cómo llega a ser dicho y a qué precio. “Modernismo” es, en este sentido, ese escepticismo más profundo acerca de la posibilidad de representar algo –o sea, en última instancia, la

posibilidad misma de decir algo—, que frente al hecho palpable de que a veces las cosas llegan a ser dichas o representadas, da lugar a una curiosa exploración de las estructuras y de las condiciones previas, el fraude electoral, las estafas, las manipulaciones por anticipado y la gambeta tropológica que, en principio, permitieron esa representación; sin excluir una desapasionada evaluación de lo que tuvo que abandonarse *en route*, lo que quedó sin decir, falseado o tergiversado.

De todos modos, para el modernismo el referente todavía sobrevive, si bien de una manera problemática; de este modo las posibilidades del sujeto hablante (o sus imposibilidades estructurales) pueden también ponerse en escena en función de la estructura del objeto. En el caso presente, consiste en una especie de “armonía preestablecida” entre el modernismo del propio Adorno y la aproximación que propongo. En otras palabras, teniendo en cuenta que Adorno es bien consciente de la naturaleza de la escritura filosófica como experimento lingüístico, como *Darstellung* e invención de una forma, resulta apropiado e interesante contemplar su obra de la misma manera. Pero entonces debo corregir, a su vez, esta formulación de la cuestión e insistir en que, aunque Adorno tiene por cierto un “estilo” (como todos los demás “maestros modernos”, para quienes esta categoría es objetiva e histórica) y aunque a veces me refiero a ese estilo en cuanto tal, dudo de que la lectura que propongo pueda considerarse una lectura literaria en el sentido restringido o trivializado del término.

El modernismo de Adorno excluye la asimilación al libre juego aleatorio de la textualidad posmoderna, es decir, que una cierta noción de verdad está aún en juego en esas cuestiones verbales o formales. Como con el modernismo estético mismo, lo que se puede construir con el lenguaje tiene una cierta verdad en virtud de ese mismo forcejeo con el lenguaje, no sólo a partir del silencio en cuanto tal, sino a partir de las funestas propiedades de la forma de la proposición, los peligros de la tematización y de la reificación, y las inevitables (y metafísicas) ilusiones y distorsiones del requisito de empezar y terminar en determinados puntos,

y apelar a este o a aquel estándar convencional de argumentación o de evidencia. El mensaje más profundo de mi libro, en el nivel en el cual el mismo Adorno en su singularidad se vuelve indiscernible de la dialéctica, está vinculado a la celebración de la dialéctica en cuanto tal. Esto puede, al menos hoy en día, tener la ventaja de cierta novedad.

Así también puede tenerla el título de este libro, que simplemente presenta una expresión alemana de larga data (*der Spätmarxismus*) al lector de lengua inglesa. Lo encuentro útil sobre todo porque aclara lo que está implícito en lo que expresé antes: a saber, que el marxismo, como otros fenómenos culturales, varía según el contexto socioeconómico. No debería resultar en absoluto escandalosa la proposición de que el marxismo que necesitan los países del Tercer Mundo tendrá prioridades distintas del que apunta a un socialismo en retroceso, y ni qué hablar del que se dirige a los países “adelantados” del capitalismo multinacional. Incluso este último es, por supuesto, sumamente “irregular” y “asincrónico”, y otras clases de marxismo tienen una relevancia vital en relación con él. Pero en este libro nos ocupamos de la especial importancia del marxismo de Adorno y de su capacidad única dentro de nuestra igualmente única tercera o “tardía” etapa del capitalismo. La palabra no significa nada más dramático que esto: todavía, ¡más vale tarde que nunca!

Killingsworth, Connecticut, agosto de 1989