

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Departamento de Filosofía

Adorno bajo la sombra de Habermas

La orientación de la recepción de Adorno: líneas, motivos y elusión de sus conceptos centrales

TESIS DOCTORAL
(Mención Internacional)

RAZÓN LENGUAJE E HISTORIA

CÓDIGO: 627 165F

Este programa tiene otorgada la “Mención de Calidad del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte”, según Resolución del 28 de mayo de 2003 de la Dirección General de Universidades

Presentada por:

Alan Scopel

Dirigida por:

Manuel Jiménez Redondo

(Universitat de València)

Maria Cristina Bartolomei

(Università degli Studi di Milano)

Valencia, 2013

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“Si te puedo servir para algo, pídemelo”

Don Pablo Domínguez

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

ÍNDICE

Nota del autor	P. 09
Agradecimientos	P. 11
Introducción	P. 15
Introduzione	P. 19
1. 1962: Th. W. Adorno llega a España	
1.1. Marco histórico-político y cultural-filosófico	P. 23
1.1.2 La represión del régimen: la censura y el exilio	P. 45
1.2. Adorno en España: aquí y ahora	P. 61
1.2.1. ¿Adorno o Marx?	P. 85
1.3. El Invento de una Escuela de Frankfurt y de una tradición de la Teoría Crítica. <i>Cui prodest?</i>	P. 95
2. Adorno y Habermas	
2.1. Adorno en los años 70 y 80	P. 107
2.2. La política editorial	P. 141
2.2.1. El problema del lenguaje	P. 149
2.3. Dialéctica de la Ilustración: ¿un pase en favor de Habermas?	P. 159
2.3.1. ¿Por qué J. Habermas? Cambio de paradigma	P. 175
2.3.1.2. Habermas y Europa	P. 203
3. Th. W. Adorno: ¿un mundo posible?	
3.1. Desde los años 90 hasta nuestros días	P. 223
3.2. Teoría estética: una “posición del arte ante la sociedad”. Un giro estético por y para la filosofía	P. 251

3.3.	Una vida de olvido. La promesa de reconciliación	P. 287
3.3.1.	¿La impotencia de “una situación-totalmente-otra”?	P. 303
4.	Acerca de ese “algo más”	
4.1.	Lo no idéntico y su “algo más”	P. 313
4.1.1.	¿Tiene sentido hablar de ese “algo más”?	P. 327
	Conclusiones	P. 349
	Conclusioni	P. 367
ANEXO BIBLIOGRÁFICO		
	Obras de Th. W. Adorno editadas en España	P. 387
	Artículos publicados en revistas	P. 395
	Congresos	P. 407
	Estudios generales sobre Teoría Crítica	P. 409
	Estudios monográficos	P. 411
	Revistas (números especiales)	P. 413
	Otros estudios	P. 423
	Escritos editados en la prensa diaria	P. 429
	Tesis de doctorado	P. 433
	Trabajos de finales de carrera (Memorias de licenciaturas)	P. 435

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Inhumano es, sin embargo, olvidar porque se olvida el sufrimiento acumulado. La huella de la historia en las cosas, palabras, colores y sonidos es siempre el sufrimiento pasado”

Th. W. Adorno

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Nota del autor

El segundo tomo de esta tesis, recoge una sección bibliográfica cuyos apartados representan los esfuerzos de un largo y a veces tedioso trabajo de campo para conseguir reunir en un único volumen, sin ninguna pretensión de logro final, cualquier escrito que se haya editado en España acerca de la obra de Th. W. Adorno desde 1962 hasta 2010. A todos aquellos autores, cuyos escritos no se encuentren incluidos en dicho volumen, se les pide desde ahora disculpas y se les invita, agradeciéndoles de antemano su colaboración, a ser tan amables de escribir a alan.scopel@uv.es o bien a alan.scopel@unimi.it para señalar las referencias bibliográficas de sus propios escritos o de cualquier otra información sobre Adorno que consideren que podría estar señalizada en este tomo. De todas formas, espero que estos volúmenes sean de algún provecho para alguien.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Agradecimientos

Deseo dar las gracias especialmente al profesor Jiménez Redondo, quien a lo largo del desarrollo de este trabajo de tesis, entrevista tras entrevista, ha ido volcando en mí, una parte importante de sus sobresalientes conocimientos y vivencias personales, ayudándome incansablemente a finalizar de la mejor manera dicha investigación. Igualmente valoro toda la estima que siempre me ha mostrado y el trato que invariablemente ha mantenido a la hora de relacionarse conmigo, puesto que, no obstante la enorme diferencia de cultura que hay entre nosotros, me ha hecho sentirme siempre, a todos los efectos, un compañero suyo más que un subordinado.

Asimismo, se agradece profundamente la amable disponibilidad y comprensión de la profesora Bartolomei, quien de manera discreta, día tras día y año tras año, ha ido renovándome incansablemente su fundamental apoyo y confianza, sin el cual este trabajo no habría visto la luz.

Tampoco puedo olvidar toda la disponibilidad del personal del departamento de “ayuda bibliográfica” de la Universitat de València que, bajo el mando de M. J. Gimeno, ha realizado para mí una impagable labor de búsqueda bibliográfica; cordialmente agradecido a todos ellos, pido disculpa por mi “pesadez” en reclamar informaciones. Gracias también a A. Villanova García, José Luis Lafuente y María del Mar Moreno que me han ayudado a corregir errores de sintaxis y/o gramática a lo largo de todo el proceso de redacción de la tesis. Agradezco la disponibilidad del personal administrativo de las Universidades de Milán y Valencia, ya que dichos empleados han soportado y comprendido las razones de mis retrasos en la devolución de los libros. Gracias a B. Muñoz López, José M. Ripalda, García Raffi, S. Feliu, Beguiristain Alcorta, J. A. Zamora Zaragoza y a todos aquellos, y han sido verdaderamente muchos, que respondiendo a mis anhelos de saber me han hecho llegar sus reflexiones más actuales acerca de la recepción española de Adorno. También agradezco a todo el Departamento de Filosofía de la

Universitat de València su confianza a la hora de asignarme tareas de docencia, una experiencia que sin duda me servirá en el progreso de mi carrera profesional. Un agradecimiento especial al Prof. Ramos Valera, quien me ha hecho sentir siempre un miembro más del departamento de Filosofía de dicha Universidad. Gracias al Dr. Vitagliani, al Dr. Dilda y al Prof. Gori de la Universidad de Milán, porque han sido ellos, quienes en su día me ofrecieron la posibilidad de obtener la doble titulación doctoral. Gracias a todos aquellos que, no obstante mis altibajos, nunca me han hecho faltar su cercanía; gracias a mi familia que con su silencio lleno de confianza, nunca ha querido sofocar mis anhelos de ese algo más. Pido disculpas a todos aquellos, y seguramente serán muchos, que he olvidado mencionar en esta sección; deben saber que aunque sus nombres no estén en estas páginas, sí lo están en mi corazón. En fin, gracias a todos por haberme esperado siempre; espero que la vida me conceda algún día la posibilidad de demostraros cuánto he apreciado todo lo que habéis hecho por mí. En la vida siempre hay deudas que pagar con uno mismo y yo hoy he logrado, gracias también a vosotros, pagar las mías. Gracias a ti, mi Dios, que en cada uno de aquellos que se han cruzado en mi camino, permitiéndome llegar a escribir estas dos líneas, me has hecho ver y contemplar toda la profunda transparencia de Tu rostro.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“En muchos hombres decir yo es ya un descaro”

Th. W. Adorno

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Introducción

A través de este trabajo se ha intentado afrontar el problema de la recepción española de Adorno, por medio de una investigación de campo que proporcione, en una visión de conjunto, las distintas consideraciones acerca del asunto a las que la crítica española ha llegado a lo largo de los años.

Para otorgar algo más de originalidad al trabajo, y para incorporar en él cuanto más perspectiva histórica sea posible, se ha considerado interesante ponerse directamente en contacto con algunos de los más destacados especialistas en Teoría Crítica para intercambiar conocimientos sobre el tema y a la vez dar a conocer sus consideraciones a fecha hodierna¹, en algunos casos inéditas.

En España, desde hace un par de décadas², el interés actual por la filosofía de Adorno apunta a una revalorización del contenido propiamente filosófico de su obra, a la vez que se está intentando mostrar la actualidad de su pensamiento para contribuir “a la transformación intelectual, ética, cultural y social del país”.

Acerca de lo dicho, la crítica española ha mostrado cómo, convirtiendo los conceptos de los planteamientos adornianos “en objeto de investigación sistemática”, se puede mostrar que las supuestas aporías a las que conduciría el pensamiento de Adorno³ - según parece fruto de una categorización

¹ De 2004 a 2011 distintos especialistas españoles, residentes en la actualidad tanto en España como en el exterior, han ido proporcionándome trabajos inéditos concernientes a sus consideraciones acerca de la recepción española de Adorno y sobre la situación socio-política de España a lo largo de la dictadura franquista y de los años de la democracia.

² En octubre de 1989 V. Gómez Ibáñez y A. Wellmer “confrontaron, por primera vez, sus respectivas recepciones de Adorno en una sesión de debate que tuvo lugar en el Departamento de Filosofía de la Universitat de València”, después de la presentación por Wellmer de su labor *La unidad no coactiva de lo múltiple: sobre la posibilidad de una nueva lectura de Adorno*.

³ Reducidos a sus mínimos términos, se podría decir que quienes consideran necesario ir más allá de Adorno, rumbo a posiciones transformadoras, creen que la filosofía adorniana realizaría “una crítica tan radical a la razón que [acabaría] abortando el propio proyecto ilustrado, dejando el lugar que otrora correspondería a la razón al ámbito del arte”, por el hecho de que, como escribe Sevilla Segura reflexionando acerca de la crítica hecha por Wellmer del pensamiento adorniano, la noción de redención produciría “en la obra de Adorno, una extraña coexistencia entre motivos teológicos y motivos materialistas” y por lo tanto “la noción de emancipación, que da sentido a todo el pensamiento ilustrado y,

precipitada de los conceptos de su obra “en torno a su supuesto abocamiento en [esa] irracionalidad”, aparentemente desvelada por Habermas y Wellmer y asumida por “una [...] considerable parte de la recepción de Adorno desde los años setenta” - no habrían de ser consideradas como tales, puesto que la obra adorniana tiene su íntima coherencia teórica y viabilidad práctica y, por lo tanto, de lo que se trataría es de recuperar los planteamientos de Adorno en toda su actualidad y “mostrar que [su] pensamiento [...] reclama aún su vigencia”.

Se ha constatado que, según la crítica española, la necesidad de una rigurosa investigación de la obra de Adorno, independientemente de todo tipo de influencia habermasiana y/o estudios extranjeros, que de una manera u otra parecieron haber anticipadamente encauzado el pensamiento adorniano hacia aquella estantería donde se colocan los grandes clásicos del pasado⁴, parecería haber surgido en España⁵ a raíz de aquella “ya vieja confrontación [...] entre [dos] concepciones dispares de la Teoría Crítica, a saber entre su transformación en términos de teoría de la acción comunicativa y su

dentro de él, al marxismo y a la Teoría Crítica, sintetiza la redención, entendida de modo inmanente, y el ideal de una sociedad no cosificada. De esta forma, explica Sevilla, “el origen de la luz en que se mueve el conocimiento, [resultaría] tan elevado que se hace inalcanzable para una praxis humana generalizada”. Si este planteamiento fuera cierto, concluye el autor, la obra de Adorno “condenaría a la Teoría Crítica a la situación de elaborar diagnósticos condenatorios y denuncias del presente estado de cosas, al tiempo que haría inviable cualquier conexión positiva entre teoría y práctica”, renunciando de esta manera “a uno de sus más característicos rasgos programáticos, tal como fue enunciado en las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Para decirlo en términos aún más escuetos, la posición transformadora “entiende [...] *Dialéctica de la Ilustración* y [...] *Dialéctica negativa* como momentos de un proceso único de autodisolución de la posibilidad misma de formular conceptualmente, esto es filosóficamente, una Teoría Crítica”. Punto focal de este diagnóstico sería la “interpretación del significado y estatuto que tienen, en la obra de Adorno, las nociones de mimesis y estética” y, por supuesto, “su posibilidad de poner coto a la racionalidad instrumental”. La crítica española ha evidenciado reiteradamente el hecho de que dicha cuestión “es central [,] puesto que lo que está en juego es la viabilidad misma de la dialéctica negativa como autocomprensión crítica del legado de la modernidad filosófica y del momento histórico que [vivimos]”.

⁴ Destacados autores, pero cuyos planteamientos parecen inservibles para “leer” los acontecimientos de nuestros días.

⁵ La crítica española ha subrayado el retraso con el que en España parece haberse tomado seriamente en consideración la posibilidad de investigar detenidamente las pretensiones de verdad que otorgaba a sí misma la así llamada “posición transformadora”.

continuación sin ruptura”, que a partir del *Hamburger Adorno Symposium 1984* parece ir proporcionando aquellos primeros resultados de la discusión en Zu Klampen. Esa discusión, que equivaldría al “último estadio del desarrollo en Alemania de la Teoría Crítica”, aún a comienzo de la década de los 90, parecería no haber sido tenida en consideración en España y según la crítica contemporánea española, este silencio sería sólo “la última figura de treinta años de recepción española de la Teoría Crítica, que [parece ser] claramente contradictoria”.

En España, a partir de la última década del pasado siglo XX, se ha puesto el acento sobre el hecho de que, considerando la continuidad teórica que hay entre *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* y considerando dichos textos “desde sus aportaciones epistemológicas”, mimesis vendría a ser “un concepto que permite formular una modalidad especial de la relación sujeto-objeto” en la que, de manera diferente al de síntesis, al no suponer “una forma de dominio del primero sobre el segundo”, se haría “materialista a la dialéctica al liberarla de su vinculación en el idealismo a la tautología”.

La crítica española ha puesto también sobre la mesa el hecho de que “estética” modificaría su significado una vez que sus categorías centrales han adquirido “la dimensión de modos de clarificar la objetividad y la experiencia en general”, haciendo así de la estética “una teoría del conocimiento alternativa a la que supone la racionalidad instrumental”. Por lo tanto, si se leyese de esta manera la teoría de Adorno, cumpliría con “su compromiso crítico con la ‘teoría tradicional’, en el doble sentido que esta expresión tiene como racionalidad menguada por el propósito de conservación de lo existente”, y a la vez “como razón dialéctica afirmativa, en el sentido hegeliano, que se reconcilia [...] con el mundo [...] al afirmar su carácter racional”.

A partir de estas reflexiones, parece que en España, la crítica esté hoy en día apuntando claramente hacia una reivindicación de aquel papel de la filosofía de Adorno que no limitaría su pensamiento a la jaula “de la mera erudición o

[a] fuente de inspiración para aquellos pensadores que declaran la filosofía de Adorno como superada”. Se ha constatado que ha sido por doquier evidenciado, el hecho de que la crítica, “para llegar hasta aquí, hasta esta nueva etapa de recepción de la Teoría Crítica y de Theodor W. Adorno [,] ha tenido que recorrer un largo camino. Un camino que, en España, ha sido especialmente complejo”.

Ateniéndose a las consideraciones hechas por la crítica indígena, se ha intentado mostrar también la especificidad del interés del estudio sobre Adorno en la España actual, alcanzando a las relaciones existentes entre la recepción española de Adorno y el desarrollo socio-político de la España de las últimas cinco décadas, puesto que se ha demostrado que la crítica española ha subrayado por doquier el hecho de que la recepción de Adorno y de la Teoría Crítica “en España están estrechamente unidas a la propia historia de la sociedad española desde mediados de la década de los años sesenta del siglo pasado”.

Sin ninguna pretensión de exhaustividad, se ha intentado incluir todas las referencias de las publicaciones concernientes a la obra de Adorno, como autor principal y como autor secundario, editadas en España en todo tipo de prensa. Por ello se ha considerado oportuno presentar un segundo tomo aparte.

Introduzione

Ci si scusa sin d'ora con i lettori visto che l'uso di un pc con sistema operativo spagnolo potrebbe aver alterato, all'insaputa dello scrivente, l'ortografia e la grammatica dell'introduzione e delle conclusioni scritte in italiano.

Con questo lavoro di ricerca si è affrontato il problema della ricezione spagnola di Th. W. Adorno. Grazie a un importante “lavoro di campo” si è cercato di offrire al lettore una visione d'insieme concernente le molteplici considerazioni alle quali è giunta la critica spagnola attraverso più di cinquanta anni di ricezione locale di Adorno.

Con la speranza di attribuire originalità e prospettiva storica alla tesi, si è proceduto ad integrare la bibliografia con contributi inediti gentilmente offerti dai principali esponenti della critica spagnola.

Dopo aver constatato che la ricezione spagnola di Adorno ha delle caratteristiche sue proprie e che in un certo qual modo radicalizzerebbero quelle difficoltà di assimilazione del pensiero adorniano comunque riscontrabili anche in altri paesi, nonché nella stessa Germania, con il presente lavoro si desidera far luce su quel particolare tessuto sociale, politico e culturale rappresentato dalla Spagna di Franco prima, dal periodo denominato della Transizione dopo, per arrivare infine, passando per un paese che vuole assolutamente “essere Europa”, ma che in principio stenta persino a “credere” alla propria Costituzione, alla Spagna della crisi del XXI secolo, per cercare di mettere in luce tutte quelle cause, nazionali e internazionali, che hanno contribuito a rendere sicuramente difficoltosa la lettura spagnola dell'autore di *Dialéctica negativa*.

Questo scritto consta di un importante sezione bibliografica, per mezzo della quale si aspira a fornire al lettore tutti i riferimenti bibliografici circa la ricezione spagnola di Adorno dal 1962, quando vennero editati in Spagna *Notas de literatura* e *Prismas*, fino al 2010. Consapevole delle difficoltà che un lavoro di questo tipo comporta, si sottolinea che non si avanza nessuna pretesa sulla sua effettiva riuscita, anzi ci si scusa fin d'ora per qualsivoglia

omissione e ringraziando anticipatamente si invitano gli autori di quegli scritti non menzionati a segnalarli allo scrivente a alan.scopel@uv.es oppure a alan.scopel@unimi.it.

“Una conciencia liberada, ciertamente inaccesible para los que vivimos en la esclavitud, dueña de sí, tan autónoma de hecho como hasta ahora sólo fue de presunción, no tendría que andar siempre temiendo perderse en lo otro ni en las fuerzas que secretamente lo dominan. La necesidad de un apoyo, de lo que se supone substancial, no es substancial en el sentido que pretende su rectitud farisaica, sino señal de la debilidad del yo, una dolencia típica del hombre actual”

Th. W. Adorno

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

1. 1962: Th. W. Adorno llega a España

1.1. Marco histórico-político y cultural-filosófico

Se ha constatado cómo la crítica ha destacado el hecho de que a lo largo de la Primera República (11/2/1873 - 29/12/1874), en pleno apogeo del Krausismo, surgió un universo filosófico profesional emancipado “de la tutela religiosa” e importante “impulsor” de la de filosofía en la Enseñanza Secundaria; todavía, durante la Restauración borbónica,

“la hegemonía clerical [...] frustró un proceso que se volvió a iniciar en la Segunda República, con el protagonismo de la vanguardia krausoinstitucionista (plan de Bachillerato de 1934) y el peso específico de la escuela orteguiana”⁶.

Desgraciadamente, con el estallido de la guerra civil, los avances en dirección de aquellas libertades conseguidas en la Segunda República, parecieron naufragar nuevamente. Acerca de lo dicho, Canterla menciona el esplendor del panorama cultural español antes del conflicto para luego mostrar toda su escasez durante y después de ella, indicando a todos aquellos intelectuales que tuvieron que dejar España a raíz de aquellas limitaciones a todo tipo de libertades impuestas por la dictadura de Franco.

La autora, refiriéndose al periodo pre-guerra civil, que considera ser “uno de los momentos de mayor esplendor de la filosofía española”, evidencia cómo

“tres años antes de la guerra civil la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid conoció uno de los momentos de mayor esplendor de la filosofía española y probablemente el mejor de las Humanidades desde el Renacimiento”⁷.

⁶ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009, p. 48.

⁷ C. CANTERLA, *La filosofía española y el exilio*, Diario de Sevilla, 16 de diciembre de 1999.

Asimismo, la crítica indica uno a uno a todos los más destacados intelectuales, cuyos nombres han hecho la fortuna de la filosofía española y que en aquel entonces trabajaban (todos a la vez) en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, y escribe:

“En ella enseñaban a la vez Ortega, García Morente, Zubiri, Besteiro, Gaos, Recasens Siches, Zambrano, Luzuriaga, pero también Menéndez Pidal, Gómez Moreno, Ibarra, Ballesteros, Pío Zabala, Américo Castro, Sánchez Albornoz, Asín Palacios, González Palencia, Ovejero,... En enero de ese año [] se trasladó al nuevo edificio de la Ciudad Universitaria, en cuya planta alta se instaló el Instituto de Filosofía Sanz del Río, que poseía una considerable biblioteca procedente del legado del viejo filósofo krausista, puesta después al día”⁸.

Igualmente, Canterla destaca cómo ese afán de cultura del gobierno republicano, hizo que todos los más prestigiosos intelectuales de la época se sintiesen parte integrante de ese sistema, según parece volcado por completo hacia la promoción del saber, y cómo esa labor de impulso de la cultura hubiese recibido una importante respuesta por parte de la ciudadanía; como relata la misma autora:

“Ese mismo verano [de 1933], García Morente, que era el decano [de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid], organizó un crucero de estudios por el Mediterráneo [a bordo del barco Ciudad de Cádiz] en el que un grupo de casi doscientos alumnos y profesores se embarcaron para visitar las fuentes de la civilización europea [...]. Ortega y Gasset llenó dos veces el Teatro Español - en el que la gente pagaba la entrada para oírlo- con la finalidad de destinar parte de lo recaudado a la expedición. Otros intelectuales como Gregorio Marañón y Juan Zaragüeta no sólo colaboraron activamente en los preparativos, sino que incluso aportaron dinero propio para becas. Y el Gobierno de la República, a través de sus Ministerios de Instrucción Pública y de Marina, fletó una motonave de la Transmediterránea, el Ciudad de Cádiz, para el viaje”⁹.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

En lo que atañe a lo susodicho, la crítica destaca el hecho de que esos acontecimientos, representaron unos de los momentos más altos de la cultura universitaria española y también un fundamental ejemplo de fecundo ligamen entre la cultura y la política¹⁰.

Acerca del asunto, los investigadores consideran importante el comentario de G. Marañón quien, aunque no tomó parte en primera persona en ese crucero, tuvo para él palabras importantes como las siguientes:

“[...] Eso han hecho los que han preparado el viaje de la Universidad por el mar de la civilización antigua y eterna [...] Parece cosa de ensueño [...] el crucero [es el de] la Universidad, con sus maestros y con la gente joven [...], quien va a recoger por esos mares la vieja Historia viva, de la que se nutrirá su alma de sentido nacional y a la vez de anhelo de universalidad”¹¹.

Desafortunadamente, como se sabe, la historia de España cogió otro rumbo; como escribe Canterla:

“No era esa la idea de política que tenían otros españoles. Y cuatro años después, el Ciudad de Cádiz, que efectuaba servicio de aprovisionamiento de víveres para la República, fue hundido por los italianos; buena metáfora de las intenciones que el nuevo régimen tenía para las Universidades y la cultura. La mejor generación de humanistas desde el Siglo de Oro, muchos de ellos organizadores o pasajeros del mítico crucero, tenía que abandonar por la fuerza el país y dispersarse en el exilio”¹².

¹⁰ A finales de 1995 la Residencia de Estudiantes organizó la exposición de los dibujos, mapas, cartas, fotografías y diario de ese crucero, donde conocemos que los participantes, además de visitar yacimientos arqueológicos, ciudades, monumentos y otros lugares de interés cultural, habían asistido a distintas conferencias en Túnez, Egipto, Israel, Turquía, Grecia, Malta e Italia.

¹¹ F. GARCÍA ALONSO y J. M. FULLOLA I PERICOT, *El sueño de una generación: el crucero universitario por el Mediterráneo de 1933*, UBe, Barcelona, 2006, p. 114.

En esta obra se hace referencia al artículo G. MARAÑÓN Y POSADILLO, *Adiós y esperanza al Ciudad de Cádiz*, diario El Sol, 17 de junio de 1933.

¹² C. CANTERLA, *La filosofía española y el exilio*, Diario de Sevilla, 16 de diciembre de 1999.

La crítica da a conocer cómo muchos de los exiliados, siguieron su carrera fuera de España y entre los más directamente influenciados por la filosofía de Ortega se pueden señalar a “Manuel Granell (que moriría en Caracas), Francisco Ayala y Luis Recasens Siches (que [expiraría en México]. Julián Marías permanecería en Madrid tras salir de la cárcel [...] pero [...] se le negó el acceso a la Universidad de por vida” (*Ibidem*).

Después de haber reflexionado acerca de lo que era el clima cultural español antes del estallido de la guerra civil y sobre sus inmediatas consecuencias, la primera cuestión que se pone está relacionada con el espacio de maniobra que tenía el pensamiento filosófico -y la cultura en general- en la España franquista, si es que tenía alguno. Acerca de lo dicho, cabría por lo tanto preguntarse si, bajo el mando de Franco, en España se podía leer todo tipo de texto, o en caso contrario, investigar acerca de las obras donde se reflejaba dicha restricción, así como cuestionarse sobre la manera en que se presentaban determinadas argumentaciones contenidas en los textos, problemáticas estrechamente vinculadas a aquellas concerniente en cuanto a los límites impuestos por el régimen a la libertad de pensamiento -y por consiguiente de enseñanza- de los españoles¹³. Igualmente, la crítica se ha detenido en reflexionar acerca del rol del clero, ya que, en lo que atañe a poder socio-político y cultural, éste ,parecería beneficiarse de un papel destacado.

A lo largo de este trabajo se intentará proporcionar la postura de la crítica indígena sobre las mencionadas cuestiones, haciendo referencia tanto a la historiografía tradicional como a distintas aportaciones -hechas además de muchas vivencias personales-, gracias a las cuales, un número considerable de especialistas ha querido contribuir directamente a esta investigación.

A raíz de lo dicho, sin ninguna pretensión de querer acabar la totalidad del asunto, el intento de esta primera parte de la tesis sería, por lo tanto, aquel de

¹³ Acerca del tema, Martí Soler explica cómo en un régimen donde las libertades, y no última la intelectual, estaban muy reducidas y donde estaba absolutamente prohibido todo tipo de disenso hacia la ortodoxia dominante, muchos intelectuales españoles se vieron obligado a abandonar el país y a refugiarse en el extranjero. Bajo estas condiciones, explica Soler, “el Fondo de Cultura Económica [, que] es una empresa del gobierno mexicano”, acogió a muchos de esos intelectuales. Varios de esos “refugiados españoles trabajaron en esta empresa a partir de 1939 como empleados, como traductores, como editores, etc.”. En España, sigue explicando el autor, desde El Fondo de Cultura Económica se abrió “una librería que estuvo a cargo de Javier Pradera y algunas publicaciones hizo”, pero ninguna referente a Adorno (M. SOLER, *Intercambio epistolar con Martí Soler de El Fondo de Cultura Económica*, original inédito, 2010).

hacer un poco de luz acerca del -peculiar- contexto social, político y cultural en el que tuvo lugar la -primera- recepción española de la obra adorniana.

Como además se profundizará en los siguientes apartados, en España se suelen relacionar las primeras tentativas de recepción de Adorno con los primeros intentos llevadas a cabo en ese país por introducir el marxismo; a raíz de lo dicho, por lo tanto, se ha comprobado también cómo la crítica considera que no se puede pasar por alto el papel desempeñado por M. Sacristán, intelectual cuya trayectoria académica estuvo plagada por múltiples dificultades a causa de su postura política antifranquista¹⁴. Tampoco, a la hora de investigar la lectura española de Adorno, los especialistas parecerían haber menospreciado los papeles ejercidos por J. Aguirre y la editorial Taurus¹⁵, aunque, por lo menos por lo que atañe al rol ejercido por el futuro Duque de Alba, no todos los especialistas parecerían estar dispuestos en subscribir su centralidad en la recepción del pensamiento adorniano.

Acerca de éste último y a pesar de que M. Vicent en *Aguirre, el Magnífico* escribe que él era sólo un fino clérigo secular que se hacía pasar por jesuita, parecería que la crítica considera que hay que incluirlo en esa labor de renovación

¹⁴ Se ha constatado que, en un periodo en el que el franquismo -por lo menos en apariencia- parecía empezar a dar señales de apertura hacia el mundo, las primeras traducciones de la obra adorniana corren a cargo de Sacristán.

¹⁵ Se ha preguntado a G. Quintas una reflexión acerca del papel ejercido por las editoriales en los años del franquismo, y en especial modo de considerar el papel que tuvieron en la fortuna española de Adorno, y acerca del asunto, este autor comentaba que el tiempo dedicado al “conocimiento de las novedades de Alianza, de Taurus, de Castalia, de Marcial Pons, Seix Barral” ocupaba “muchas más horas de nuestra formación que las requeridas por las aburridas lecciones tomadas en las aulas universitarias del franquismo” y además, escribe Quintas, los editores “[, en una época en la que la universidad se cerraba sobre sí misma,] nos abrieron a un pensamiento que germinaba y circulaba allende los Pirineos”. Frente a tales fondos y actividad, profundiza el autor, “la edición universitaria acusaba falta de profesionalidad, exceso de intereses académicos y desconsideración de los procesos de debate en curso”. Para lo que atañe a la labor desempeñada por las editoriales en la recepción española de Adorno, Quintas considera que “también en este caso [...] casi todo se lo debemos a la iniciativa de un grupo editorial. La edición universitaria cumplía otras funciones. Un poder aburrido le había retirado toda hegemonía” (G. QUINTAS, *Reflexiones sobre el trabajo editorial I: Nuestros editores*, Aula de edición, http://auladeedicion.uv.es/index.php?option=com_content&task=view&id=338&Itemid=320, fecha de consultación 18/01/2011).

cultural ejercida por la Compañía de Jesús en ese marco postconciliar de profundas renovaciones socio-culturales, en el que sus miembros se habrían situado en la delantera de esas transformaciones, puesto que, como afirma Álvarez Espinosa, jesuitas como J. Aguirre, J. M. González Ruiz o A. Álvarez Bolado, siempre destacaban en los encuentros internacionales entre cristianos y marxistas que se celebraron a partir de 1966¹⁶.

En búsqueda de respaldos historiográfico a lo antedicho, sabemos que Vázquez García considera que

“buena parte de las trayectorias filosóficas en la España reciente –de Rubert de Ventós y Reyes Mate a Victoria Camps, de Ortiz Osés a José María Ripalda o a Eugenio Trías- no se entiende sin relacionarla con la efervescencia postconciliar y con la labor desarrollada por jesuitas como Álvarez Bolado, Gómez Caffarena o Ramón Valls Plana”¹⁷.

Acerca de la influencia ejercida por el Concilio Vaticano II en el tejido socio-cultural español ha sido evidenciado por la crítica como

“en el terreno filosófico español, el movimiento de reflexión suscitado por el Concilio Vaticano II, la invitación a abrir el mensaje evangélico a los impulsos de una redención secular, el compromiso con la Iglesia de los pobres, el ecumenismo y el diálogo con las ideologías de la modernidad, entronizaron cambios importantes en la orientación filosófica de los jesuitas. En 1966 en la Universidad Pontificia de Comillas [...] se reunió una comisión de casi un centenar de profesores de filosofía con el fin de actualizar los programas de las enseñanzas de filosofía en los seminarios diocesanos”¹⁸.

¹⁶ D. F. ÁLVAREZ ESPINOSA, *Cristianos y Marxistas contra Franco*, Ed. Universidad de Cádiz, Cádiz, 2003.

¹⁷ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009, p. 81.

¹⁸ A. HEREDIA SORIANO, *La vida filosófica en la España actual*, “Cuadernos Salamantinos de Filosofía”, 1977, 3, p. 421.

Por lo que atañe a la profunda influencia que parece haber tenido esa reunión de profesores de filosofía, quienes en 1966, en la Universidad Pontificia de Comillas, actualizando los programas de las enseñanzas de filosofía en los seminarios diocesanos, influyeron sobre el “futuro filosofar del clérigo español”, véase E. RIVERA DE VENTOSA, *La Evolución del pensamiento eclesial de España (1939-1975)*, en A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del I Seminario*

Acerca de lo que atañe al papel desempeñado por los religiosos -o por lo menos por la parte más progresistas de ellos-, la así llamada “traición de los clérigos”¹⁹, este rol, viniese a cobrar aún más importancia para los especialistas si se considera esa monopolización de la filosofía y de la cultura en general que había en España por aquel entonces por parte de la Iglesia.

Para remarcar el rol ejercido por los jesuitas en ese periodo de la historia socio-cultural española, la crítica destaca el acontecimiento concerniente a la

“acogida de la Universidad de Comillas, regentada por los jesuitas, a algunos de los profesores de Filosofía expulsados de la Universidad Autónoma de Madrid en el curso 1972-73. Esta misma Universidad, con una fuerte presión por parte de los alumnos de Filosofía, estuvo a punto de acoger al mismísimo Fernando Savater en su claustro de profesores, tras rescindirle su contrato con la Autónoma de Madrid (comunicación personal de Antonio Campillo, antiguo alumno de Comillas). Sádaba [como se ha visto en la actualidad catedrático de ética en la Universidad Autónoma de Madrid], también expulsado, consiguió un contrato en la Universidad de Deusto”²⁰.

Todavía, Rivera de Ventosa consideraría incorrecto limitar la influencia que tuvo el Concilio Vaticano II en lo referente a esas aberturas culturales al sólo caso de los jesuitas, puesto que, por ejemplo, él destaca que también en las revistas filosóficas y teológicas de los franciscanos, habría pasado algo parecido a lo citado con respecto a los jesuitas²¹.

de Historia de la Filosofía Española, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978, pp. 287-288.

¹⁹ Sobre el tema vease también F. BLÁZQUEZ, *La traición de los Clérigos en la España de Franco*, Trotta, Madrid, 1991; G. HERMET, *Los Católicos en la España Franquista. II. Crónica de una Dictadura*, CSI, Madrid, 1986, pp. 347-355; R. DÍAZ SALAZAR, *Iglesia, Dictadura y Democracia. Catolicismo y Sociedad en España (1953-1979)*, HOAC, Madrid, 1981, pp. 105-115; J. M. PIÑOL, *La Transición Democrática de la Iglesia católica española*, Trotta, Madrid, 1999, p. 25.

²⁰ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009, p. 81.

Véase también C. PARÍS, *Memorias sobre medio siglo*, Península, Barcelona, 2006, p. 284.

²¹ E. RIVERA DE VENTOSA, *La Evolución del pensamiento eclesiástico de España (1939-1975)*, en A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978, p. 287.

En 1966, en ese periodo de “efervescencia posconciliar”, como ha sido definido por la crítica, el ministro M. Fraga promulgaba la Ley de Prensa, con la que el régimen empieza a conceder cierta libertad de acción a las editoriales; de todas maneras, según los intelectuales de aquel entonces, esa ley mostraba al pueblo español sólo uno “pseudopluralismo”, ya que seguía ampliamente vigente la censura sobre todas aquellas opiniones que se oponían, de una manera u otra, al sistema franquista²².

Sondeando las raíces de esa ley, para la crítica, éstas ahondarían en la progresiva internacionalización de la cultura, a los cambios en el seno de la Iglesia Católica, pero sobre todo en la voluntad del mismo régimen de abrir grietas para poder dejar inalterado el *status quo* ante; como escribe Vázquez García: “Se preparaba así el *aggiornamento* de la materia de Filosofía ante la perspectiva modernizadora asociada a la urbanización y al desarrollismo”²³.

Respecto a lo dicho, Rojas Claros explica que en ese aparente aflojar por parte del régimen en los años 60, estaba escondida su voluntad de no cambiar “en lo esencial”²⁴; de hecho, como escribe el autor, “desde su llegada al poder, las medidas de Fraga en el Ministerio de Información y Turismo para poner en marcha su proyecto de apertura serán numerosas”, pero estas grietas abiertas por Fraga, tenían la doble función de “controlar la información que llegase al ciudadano y servir al poder como un auténtico y moderno Centro de Información, capaz de conocer a fondo la realidad del país, a fin de poder controlarla mejor”²⁵.

De todas maneras, como se ha destacado, la crítica considera que esos supuestos cambios sólo miraban a limpiar la fachada de un régimen que pretendía dejar inalterado en lo esencial aquel núcleo cultural que “él mismo

²² M. L. ABELLÁN, *Censura y práctica censoria*, “Sistema”, 1978, 22, pp. 29-52.

²³ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009 p. 41.

²⁴ F. ROJAS CLAROS, *Poder, disidencia editorial y cambio cultural en España durante los años 60*, “Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea”, 5, 2006, p. 60.

²⁵ *Ibidem*.

se había atribuido”, con el fin de crear un respaldo ideológico a una situación “de facto”, en la que estaban prohibidas hasta las más fundamentales libertades, de por sí insostenible para un país que desease realmente salir adelante. A raíz de lo dicho, Feliu considera que el Régimen, para lograr lo antedicho, hubiese además intentado sobornar algunas ideas de Ortega y Gasset y sobre el asunto escribe:

“[...] Hubo ideas de Unamuno y Ortega utilizadas por el régimen franquista, o por algunos de sus ideólogos, o por alguna parte de ciertas ideologías. Pero -me temo- eso es no decir nada. Si alguien trata de disfrazarse ideológicamente, nada más sencillo que citar a un autor que tenga la pátina que el interesado quiere adquirir, y [...] el papel es muy sufrido. Igual que yo no creo que San Agustín ("si enim fallor, sum") sea el precursor de Descartes ("pienso, luego existo") por una sentencia, tampoco creo que el régimen franquista asimilara a Ortega o a Unamuno, por mucho que tomara ideas fragmentarias de uno y otro, cuando convenía y para lo que convenía”²⁶.

Para lo que atañe “el sustrato filosófico franquista”, Feliu escribe que se trataría del

“[...] retorno a la escolástica más rancia, dogmática y católica, la instauración de una metafísica pre-crítica que permite escurrir el bulto y haberlo dicho todo sin tener que comprometerse con casi nada”²⁷.

²⁶ S. FELIU, *Intercambio epistolar con Salvador Feliu*, original inédito, 25 de enero de 2010.

Acerca del asunto véase también J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010; X. AYÉN, *¿Era España un desierto cultural en los 40 y 50? (debate entre Javer Tusell, Andrés Trapiello y Gregorio Morán)*, *La Vanguardia*, 22-5-1998, pp. 6-8; P. LAÍN ENTRALGO, *No todo fue erial*, *El País*, 16-4-1998, p. 14; LL. MOIX, *Dos vicios de toda la vida*, *La Vanguardia*, 22-5-1998, p. 6; G. MORÁN, *El erial y los hijos del erial (I y II)*, *La Vanguardia*, 27-6-1998 y 4-7-1998; G. MORÁN, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Barcelona, 1998.

²⁷ *Ibidem*.

Igualmente, a continuación se transcribe textualmente una aportación procedente de las vivencias personales del mismo Feliu, quien, acerca de “ese decir sin decir nada”, en el que supuestamente residiría toda la teoría de la dictadura de Franco, escribe:

“[...] Envío una perla en forma de proposición que aprendí en la escuela primaria, sin que ni entonces ni ahora haya sabido qué significa: ‘España es una unidad de destino en lo universal’, frase que, por cierto, usaba también la Falange”²⁸.

Sobre el presunto uso por parte del régimen de las ideas de J. Ortega y Gasset y de M. de Unamuno, García Raffi, unos de los primeros colaboradores de M. Garrido, parecería moverse en las mismas estelas de Feliu, puesto que considera que

“si se habla de ‘utilización’ sin ninguna duda. Había una parte ‘intelectual’ de la Falange que se acercó al historicismo no marxista (Ortega) y a lo espiritualmente ‘español’ (Unamuno). Ambos personajes mostraron con su comportamiento que si sus ideas podían haber generado dudas (por distanciarse de la izquierda marxista) su comportamiento y su pensamiento no podría ser asimilado por la Falange ni el régimen franquista. Unamuno tuvo una bronca enorme con Millán Astray (fundador de la legión) al que contestó cuando en un acto en Salamanca abroncó a los sublevados con un ‘venceréis pero no convenceréis’. En cuanto Ortega, marchó al exilio. Su posición es más compleja”²⁹.

Asimismo, García Raffi, destacando cómo para él sería incorrecto e instrumental afirmar que las ideas de estos pensadores constituyesen el esqueleto de la teoría del régimen, hace también mención a un acontecimiento histórico “memorable” en la historia política y cultural de la España de aquel entonces, es decir, ese enfrentamiento cultural, que tuvo lugar en 1936 en la Universidad de Salamanca, entre M. de Unamuno y Millán Astray -aunque

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ X. GARCÍA RAFFI, *Entrevista con Xavier García Raffi acerca del macro cultural español a lo largo de la dictadura franquista*, original inédito, 23 de enero de 2010.

quizás se podría objetar que ese encuentro, de cultural, tenía muy poco, posiblemente tan sólo el lugar en el que se desarrolló³⁰.

³⁰ Como destaca García Raffi, el día 26 de septiembre de 1936 don Miguel de Unamuno, en nombre de la Universidad de Salamanca, firma una proclama de protesta contra las atrocidades que se atribuyan a aquellos republicanos que pretendían exterminar a sus adversarios antes que ganar la guerra. Y llegó aquel famoso y discutido acto en el histórico paraninfo salmantino. El 12 de octubre de 1936 se celebraba en dicho paraninfo de la Universidad de Salamanca el Día de la Raza, aniversario del descubrimiento de América por Colón. Millán Astray, había llegado escoltado por sus legionarios armados con metralletas, afectación que conservaría a lo largo de toda la guerra. Varios oradores soltaron los consabidos tópicos acerca de la “anti-España”. Un indignado Unamuno, que había estado tomando apuntes sin intención de hablar, se puso de pie y pronunció un apasionado discurso: “Se ha hablado aquí de guerra internacional en defensa de la civilización cristiana; yo mismo lo hice otras veces, pero, no, la nuestra es solo una guerra incivil [...] Vencer no es convencer, y hay que convencer, sobre todo, y no puede convencer el odio que no deja lugar para la compasión [...] Se ha hablado también de catalanes y vascos, llamándolos anti-España; pues bien, con la misma razón pueden ellos decir otro tanto. Y aquí está el señor obispo, catalán, para enseñaros la doctrina cristiana que no queréis conocer, y yo, que soy vasco, llevo toda mi vida enseñándoos la lengua española, que no sabéis [...]”. En ese punto, Millán Astray empezó a gritar: “¿Puedo hablar? ¿Puedo hablar?” Su escolta presentó armas y alguien del público gritó: “¡Viva la muerte!” Entonces Millán gritó: “¡Cataluña y el País Vasco, el País Vasco y Cataluña, son dos cánceres en el cuerpo de la nación! ¡El fascismo, remedio de España, viene a exterminarlos, cortando en la carne viva y sana como un frío bisturí!”. Aquí el General se excitó sobremanera hasta tal punto que no pudo seguir hablando. Resollando, se cuadró mientras se oían gritos de “¡Viva España!”. Se produjo un silencio mortal y unas miradas angustiadas se volvieron hacia Unamuno, que dijo: “Acabo de oír el grito necrófilo de “¡Viva la muerte!”. Esto me suena lo mismo que “¡Muera la vida!”. Y yo, que he pasado toda la vida creando paradojas que provocaron el enojo de quienes no las comprendieron, he de deciros, con autoridad en la materia, que esta ridícula paradoja me parece repelente puesto que fue proclamada en homenaje al último orador, entiendo que fue dirigida a él, si bien de una forma excesiva y tortuosa, como testimonio de que él mismo es un símbolo de la muerte. ¡Y otra cosa! El general Millán Astray es un inválido. No es preciso decirlo en un tono más bajo. Es un inválido de guerra. También lo fue Cervantes. Pero los extremos no sirven como norma. Desgraciadamente hay hoy en día demasiados inválidos y pronto habrá más si Dios no nos ayuda. Me duele pensar que el general Millán Astray pueda dictar las normas de psicología de las masas. Un inválido que carezca de la grandeza espiritual de Cervantes, que era un hombre, no un superhombre, viril y completo a pesar de sus mutilaciones, un inválido, como dije, que carezca de esa superioridad de espíritu, suele sentirse aliviado viendo como aumenta el número de mutilados alrededor de él [...] El general Millán Astray quisiera crear una España nueva, creación negativa sin duda, según su propia imagen y por ello, desearía una España mutilada [...]”. Furioso, Millán gritó: “¡Muera la inteligencia!” A lo que el poeta José María Pemán exclamó: “¡No! ¡Viva la inteligencia! ¡Mueran los malos intelectuales!”. Unamuno no se amilanó y concluyó: “¡Éste es el templo de la inteligencia! ¡Y yo soy su supremo sacerdote! Vosotros estáis profanando su sagrado recinto. Yo siempre he sido, diga lo que diga el proverbio, un profeta en mi propio país. Venceréis, pero no convenceréis, porque convencer significa persuadir, y para persuadir necesitáis algo que os falta: razón y derecho en la lucha. Me parece inútil pediros que penséis en España”. Millán se controló lo

Como se ha mencionado arriba, la crítica ha evidenciado igualmente ,el hecho que, en la España de aquel entonces,

“íntimamente ligada a las importantes transformaciones socioeconómicas iniciadas desde finales de la década de los 50, en las que el régimen franquista [, como se ha visto,] buscaba respaldarse como estrategia para adaptarse a los nuevos tiempos sin cambiar en lo esencial, se estaba operando [...] un importante proceso de cambio cultural”³¹.

Por lo tanto, a raíz de lo dicho, como ha sido puesto de relieve por los especialistas, se considera que para poder alcanzar adecuadamente la realidad social y cultural española de aquel entonces, por lo menos hasta la mencionada “traición de los clérigos” en la década de los ’60, no habría que descuidar o infravalorar la influencia que tenía la Iglesia Católica en el ámbito de la sociedad española, con consecuencias evidentes por lo que acontece a la dinamización de las ideas; como explica Vázquez García:

“No sólo la Facultad de Madrid, sino también las demás Facultades y, por supuesto, los Institutos de Enseñanza Media, se poblaron de profesores que, o bien llevaban sotana o hábitos frailunos o bien los habían llevado, como novicios o seminaristas, antes de la Guerra Civil, sin que las «experiencias» de esta Guerra, suficientes para hacerles colgar los hábitos, lo hubieran sido para hacerles colgar las ideas arcaicas que habían moldeado sus cerebros en los Conventos o en los Seminarios”³².

Igualmente, acerca de la supuesta influencia de la Iglesia en el sistema educativo y sobre el libre desarrollo de las ideas, se ha constatado que la crítica evidencia como en España, el predominio de los centros religiosos sobre

suficiente como para, señalando a la esposa de Franco, ordenarle: “¡Coja el brazo de la señora!”, cosa que Unamuno hizo, evitando así que el incidente acabara en tragedia (<http://members.fortunecity.es/laguerracivil/unamuno.htm>, fecha de última consultación 22 de abril de 2011).

³¹ F. ROJAS CLAROS, *Poder, disidencia editorial, y cambio cultural en España durante los años 60*, “Pasado y Memoria. Revista de historia contemporánea”, 2006, 5, p. 59.

³² F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009, p. 48.

aquellos laicos y por tanto de los sacerdotes como profesores de Filosofía en el conjunto de la Enseñanza Media –que sólo empezaría a verse debilitado a comienzos de los 60-, sin infravalorar tampoco la importancia de la presencia de la asignatura de Religión en todos los niveles educativos, contribuía a reforzar “las prerrogativas de la Iglesia para inspeccionar y controlar el pensamiento difundido en todas las instituciones docentes”, con consecuente reforzamiento de “la tutela eclesiástica de la filosofía en el medio escolar”³³.

Asimismo, ha sido evidenciado que, en relación a lo susodicho, tampoco habría que olvidar que

“a esta cultura filosófica había que sumar la impartida en los seminarios mayores, cuyo número no dejó de crecer hasta mediados de los años sesenta, al mismo ritmo que lo hacían las vocaciones sacerdotales”³⁴.

Por lo que acontece a la Universidad Española en tiempos de Franco, se puede apreciar cómo Montero Moliner describe la Facultad de Filosofía de Madrid de los 40 como un centro siempre animado

“por un espíritu maniqueo que dividía a los pensadores en dos grandes bandos: los ‘buenos’, que eran los tomistas (con excepción de Jacques Maritain) [...] y una sorprendente masa de ‘malos’ entre los que

³³ *Ibidem*.

La crítica ha destacado cómo, por lo menos hasta mediado de los '50, había un número de estudiantes de Bachillerato inscritos en los centros de estudios de la Iglesia doble con respecto a aquellos que estudiaban en los institutos estatales (Acercas del asunto véase: A. HEREDIA SORIANO, *La Filosofía en el Bachillerato Español (1938-1975)*, en A. Heredia Soriano, (ed.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978, p. 106; J. TUSELL, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Alianza Universidad, Madrid, 1984, pp. 300-303; F. BLÁZQUEZ, *La traición de los Clérigos en la España de Franco*, Trotta, Madrid, 1991, p. 44; J. A. LORENZO VICENTE, *Formación de Profesorado de Enseñanza Secundaria en España: pensamiento e instituciones (1936-1970)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2005, pp. 165-167; M. DE PUELLES BENÍTEZ, *Educación e Ideología en la España Contemporánea (1767-1975)*, Labor, Barcelona, 1980, p. 398; G. HERMET, *Los Católicos en la España Franquista. I. Los Actores del Juego Político*, CSI, Madrid, 1986, pp. 178-184).

³⁴ *Ivi*, pp. 48-49.

Por lo que concierne a las fluctuaciones del número de seminaristas y seminarios, así como acerca de la vida cotidiana en esos centros religiosos de formación y el aprendizaje de los “errores modernos” en las clases de Filosofía véase F. BLÁZQUEZ, *La traición de los Clérigos en la España de Franco*, Trotta, Madrid, 1991.

descollaban por su especial ‘maldad’ gentes como Descartes, Kant y Hegel”³⁵.

Profundizando sobre el asunto, se sabe que Oswaldo Marques subraya el papel desempeñado por El Instituto Luis Vives y acerca del tema evidencia que

“el Instituto [...] era la expresión de la Filosofía española del momento y parecía marcar sus pautas. La Universidad pasó a ser su brazo ejecutivo y así se impuso la Escolástica en la enseñanza oficial, durante décadas. Quien se apartase de esa corriente de pensamiento –como yo acabé haciendo- encontraría dificultades en su carrera. Con todo, no debe entenderse que, esa absoluta hegemonía del pensamiento escolástico con su consecuente rechazo de otras concepciones, fuera algo guiado por una planificación consciente. Lo que pasaba, de hecho, es que no conseguía asimilar otras maneras de pensar”³⁶.

Por lo que acontece al estudio de la filosofía en tiempos de Franco, se puede apreciar cómo la crítica destaca el hecho de que

“desde la Ley de Ordenación de la Enseñanza Media (1953) y la Reforma de 1957 y sin perder el tronco tomista de su inspiración, [la filosofía] se había visto aligerada en sus contenidos más teóricos y sistemáticos, -en contraste con el currículo prefijado en la Ley de 1938-, reforzando en cambio sus aspectos más prácticos (éticos, políticos, jurídicos) e históricos y explicitando su intención de armonizar las modernas aportaciones de la ciencia con el pensamiento tradicional”³⁷.

Por lo que atañe a ese “tronco tomista” del sistema educativo español franquista, se ha constatado que la crítica española considera que el tomismo representase, hasta por lo menos el cierre del Concilio Vaticano II, la filosofía

³⁵ F. MONTERO MOLINER, *Autobiografía intelectual*, “Anthropos. Revista de documentación Científica de la Cultura”, 1986, 64, p. 7.

³⁶ A. MARQUES, F. MOLDER, N. NABAIS, *Entrevista com o Professor Oswaldo Marques*, en AA.VV., *Dinâmica do Pensar. Homenagem a Oswaldo Marques*, Lisboa, Faculdade de Letras de Universidad de Lisboa, Departamento de Filosofía, 1991, p. 288.

³⁷ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009, p. 41.

oficial en la España de Franco³⁸. Esta filosofía parecería haber inundado los seminarios y organismos eclesiásticos regentados por jesuitas, agustinos, franciscanos y dominicos, que a su vez administraban prácticamente de forma exclusiva las publicaciones periódicas especializadas en filosofía³⁹. Esta filosofía “oficial”, que circulaba “en un sinnúmero de seminarios” era, como evidenciado por la crítica, la que se impartía por aquel entonces en las Facultades de Filosofías de Madrid y Barcelona y en el mencionado Instituto Luis Vives de Filosofía, cuyo órgano oficial era la “Revista de Filosofía” (1942-1969), encuadrado a su vez en el Consejo Superior de Investigación Científica, de quien dependía la Sociedad Española de Filosofía, fundada en 1949 y en declive desde 1965, que organizaba las Semanas de Filosofía (1951-1969)⁴⁰.

Por lo que atañe a ese proceso de aberturas vinculadas con el Concilio Vaticano II “y [, supuestamente,] en el ámbito de un catolicismo ‘de oposición’”, la crítica considera que, bajo dichas condiciones,

“aparecieron nuevas iniciativas editoriales, se produjeron cambios rotundos en algunas revistas filosóficas ligadas a la Iglesia y se potenciaron ámbitos de sociabilidad (locales parroquiales, cineclubes de colegio o pertenecientes a congregaciones, casas de ejercicios, secciones de filosofía en Universidades

³⁸ Los especialistas evidencian que, en aquellos años, “se otorgaba así primacía a los aspectos más teóricos del discurso filosófico -Metafísica, Gnoseología-, relegando los prácticos -Ética- a un nivel limitado y preparatorio y se reservaba la Historia de la Filosofía para el último curso, una vez asentados en el año anterior los principios doctrinales del tomismo”. De todas maneras, la crítica destaca también el hecho de que, aunque esa asignatura tuviese fines eminentemente apologéticos, consagrados fundamentalmente al examen y refutación de los errores imputados a aquellos sistemas que se desviaban del tomismo, “de este modo se evitaba el ‘indiferentismo historicista’” y se mantenía “cierto contacto, aun impugnador, con filosofías reputadas como heterodoxas” (*Ivi*, p. 48).

³⁹ Se desea subrayar aquí, una vez más, como la crítica destaca reiteradamente el hecho de que, “en buena medida, la ‘base material’ de la actividad filosófica profesional durante el apogeo del nacionalcatolicismo procedía fundamentalmente de la Iglesia”, puesto que “las instituciones docentes –al menos en el nivel del Bachillerato-, las sociedades, las editoriales o las publicaciones periódicas que sustentaban la circulación del discurso filosófico, eran mayoritariamente de propiedad o dirección eclesiástica” (*Ivi*, pp. 49-50).

⁴⁰ *Ivi*, p. 83.

eclesiásticas) que funcionaron a la vez como campo de contestación política y de renovación filosófica”⁴¹.

Reflexionando acerca del hecho de que muchos de los filósofos, que en las décadas siguientes destacaron en el panorama de la filosofía española, procedían mayoritariamente de los centros de formación religiosos, se considera que bien se puede comprender la relevancia de este acontecimiento para el futuro de la cultura en España; como destaca Vázquez García:

“El pedigree religioso de aquellos filósofos [...] que conocieron su acmé en las décadas de los setenta y de los ochenta, parece fuera de duda”⁴².

Sobre aquellas iniciativas editoriales de los años 60 enmarcadas en ese contexto de “rebeldía clerical” hacia la dictadura franquista, la crítica destaca aquellas de Nova Terra, Estela (posteriormente Laia), Taurus, Cristiandad, Sígueme, Desclée de Brouwer, Verbo Divino, todas promotoras de la nueva

⁴¹ *Ivi*, pp. 50-51.

⁴² *Ivi*, p. 51.

Acerca de lo que se suele identificar como traición de los clérigos, Sádaba Garay, quien realizó sus estudios en las instituciones de enseñanza de los jesuitas, destaca cómo allí, en un mundo que desde arriba parecían querer inmovilizar, seguía moviéndose. Este intelectual pone de relieve el sobresaliente nivel cultural de los jesuitas -en cuya Universidad de Comillas ingresó en los 50 para hacerse sacerdote- y cómo el estudio del existencialismo había conquistado también a los aspirantes clérigos, puesto que cuando él entró en dicho ateneo ya se respiraba un cierto aire de rebeldía contra lo establecido, y esto parecería haber contribuido a llevarle a reconsiderar sus aspiraciones eclesiásticas para seguir su formación en el extranjero; como escribe Vázquez García: “Dejadas de lado las aspiraciones eclesiásticas y después de haber completado su formación filosófica en Alemania, Sádaba a comienzo de los 70 viene contratado como profesor ayudante en la Universidad Autónoma de Madrid. Se trataba de poner en marcha una sección de Filosofía competente y actualizada, cuya modernidad contrastara con la vetustez de la titulación del mismo nombre impartida en la [Universidad] Complutense”, y Sádaba, con sus conocimientos de Wittgenstein y la filosofía analítica forjados en Alemania y con un “capital social y político vinculado al cristianismo progresista y a los círculos más avanzados de la Compañía de Jesús”, tenía todos los números para no desatender todo lo que cabía esperar de él en un medio, la sección de filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, muy marcado por los magisterios de Aranguren y J. Maguerza; como evidencia Vázquez García, el proyecto de Sádaba “de conformar una filosofía de la religión que no fuera ni apologética ni antiteológica y que estuviera filtrada por el análisis del discurso religioso, casaba perfectamente con el programa forjado en torno al nódulo Aranguren-Muguerza: la defensa de una racionalidad postkantiana, alejada tanto del dogmatismo religioso propio de la escolástica como del cientificismo positivista” (*Ivi*, pp. 61-62).

etapa postconciliar y al mismo tiempo de nuevos valores en el mercado filosófico⁴³. En ese contexto, distintos especialistas, subrayan el papel desempeñado por el ya mencionado J. Aguirre y las publicaciones filosóficas de la editorial madrileña Taurus, vinculada al progresismo cristiano y activa promotora de autores como Th. W. Adorno o W. Benjamin, entre otros⁴⁴.

Con respecto a la obra desempeñada por los jesuitas, en lo que atañe a la labor de promoción de la cultura, la crítica, ha evidenciado el papel ejercido por el Instituto Fe y Secularidad, fundado por la Compañía de Jesús en 1967 y “vinculado al [así llamado] nódulo de Aranguren”, al que parecerían pertenecer varios especialistas de la obra de Adorno y de la Teoría Crítica, como Adela Cortina, aunque, según parece, no pisó nunca el instituto, y Reyes Mate, entre otros⁴⁵.

Para la crítica española, a través de una valoración de los artículos editados en “Convivium” y “Pensamiento” en la década de los 60, sería posible darse

⁴³ J. M. PIÑOL, *La Transición Democrática de la Iglesia católica española*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 211-212, y también G. HERMET, *Los Católicos en la España Franquista. I. Los Actores del Juego Político*, CSI, Madrid, 1986, pp. 204-206.

⁴⁴ X. MORET, *Tiempo de editores. Historia de la Edición en España 1939-1975*, Destino, Barcelona, 2002, pp. 272-274.

Para más informaciones acerca del “giro” producido en los años sesenta en las revistas “Pensamiento” (vinculada a los jesuitas de la Universidad de Comillas) y “Convivium” (publicada por la Sección de Filosofía de la Universidad de Barcelona y dirigida por el agustiniano Jaume Bofill, teniendo como jefe de redacción al jesuita Álvarez Bolado), véase C. FLÓREZ MIGUEL, *Panorama de la vida filosófica en España, hoy*, en A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, tomo I, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978, pp. 132 y 138; E. RIVERA DE VENTOSA, *La Evolución del pensamiento eclesialístico de España (1939-1975)*, en A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978, pp. 287-288; A. PINTOR RAMOS, *Revistas Filosóficas Españolas*, en “Cuadernos Salamantinos de Filosofía”, 1976, 3, pp. 450-452.

Sobre el asunto se puede apreciar también cómo la crítica destaca el hecho de que “las primeras ediciones de Adorno en castellano [...] vinieron [, como ya se ha evidenciado,] de la mano de Manuel Sacristán en la fase aperturista del franquismo tardío (*Prismas* y *Notas de literatura* [...]), pero fueron principalmente Jesús Aguirre y la editorial Taurus [...] quienes, con un alto ritmo de publicación entre 1966 y 1975, emprendieron la encomiable labor de introducir la obra adorniana en el ámbito [español]” (J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 52).

⁴⁵ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009 p. 54.

cuenta de cómo en España parecería haber ido poco a poco disminuyendo la hegemonía cultural de autores como Tomás de Aquino, Agustín de Hipona, Aristóteles o Platón, a favor de un gradual aumento de los escritos sobre pensadores como Marx o Lévi-Strauss⁴⁶. De todas maneras, por lo que atañe al estudio de la filosofía escolástica que supuestamente se hacía en la España franquista, se señala también que la crítica considera que ésta se reducía, como ya se ha tenido ocasión de evidenciar, a una disciplina no trabajada en sus obras originales, sino sólo en textos manualísticos y en malas versiones⁴⁷.

Con respecto a esa supuesta pérdida de influencia en el panorama cultural y académico español de autores como Tomás de Aquino o Platón, dejando de lado las polémicas concernientes el nivel de efectivo conocimiento que de ellos se podía tener en las primeras décadas franquistas, lo que aquí se quiere destacar, atañe al hecho de que la crítica señala que a partir de los 60, “en un entorno académico y filosófico como el de la Complutense” ya se trabajaba “en la posible conciliación de la Metafísica Clásica (de Platón a Tomás de Aquino) con la moderna [,] siguiendo la vía regia que va de Descartes a Kant y de aquí hasta Heidegger pasando por Hegel y Husserl”⁴⁸.

De todas manera, pese a los loables intentos de llevar a España a la altura de los coevos pensamientos europeos, parecería que a fecha de 1975, con la muerte del Generalísimo, la filosofía en España aún no hubiese terminado de reponerse completamente de ese violenta vuelta a la Edad Medieval, vestigios de aquel brutal conflicto que entre 1936 y 1939 destrozó al país, “cortando de raíz”, como destaca Muguerra, toda clase de aperturas

⁴⁶ *Ivi*, p. 51.

⁴⁷ J. SÁDABA GARAY, *Dios y sus Máscaras. Autobiografía en tres décadas*, Temas de Hoy, Madrid, 1993.

Acerca del tema, de la misma opinión de Sádaba parecería ser también Feliu, quien, como ya se ha podido apreciar, califica de muy bajo nivel el estudio de la filosofía medieval que se hacía en aquel entonces en España (S. FELIU, *Intercambio epistolar con Salvador Feliu*, original inédito, 25 de enero de 2010).

⁴⁸ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009 pp. 63-64.

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“al escenario filosófico mundial que en su día significaron los esfuerzos de nuestros filósofos de la anteguerra, esfuerzos proseguidos tras la guerra sólo por unos pocos y en condiciones casi heroicas. Cualquier conato de pensamiento cuya inspiración pueda fecharse con posterioridad al siglo XIII habría desempeñado ya, por ese solo hecho, un papel positivo en la carrera de estos últimos por recuperar de algún modo –a nivel reflexivo por lo menos- el tiempo en que vivimos”⁴⁹.

⁴⁹ J. MUGUERZA, *La filosofía no puede aspirar a ser ideológicamente neutral (entrevista a Javier Muguerza)*, “Zona Abierta”, 1975, 3, p. 162.

Acerca del asunto, habría que subrayar también el hecho de que hay especialistas que consideran que ese periodo de la dictadura franquista, sobre todo a partir de finales de los 60, no fue, en realidad, de cerradura total, puesto que, como destaca Jiménez Redondo, entre otros, “en esos años los estudiantes no tenían particulares limitaciones, si no aquellas meramente económicas para marcharse al extranjero para completar o integrar su propia formación”. Igualmente, Jiménez Redondo recuerda cómo, ya antes de acabar sus estudios de segundo ciclo, él solía marcharse a Alemania a lo largo de las temporadas de verano para trabajar, profundizar sus conocimientos de la lengua alemana, para intercambios culturales de todo tipo y para traerse toda clase de libros de bolsillo de Suhrkamp y Fischer, aparte de obras de Marx, *Ser y tiempo* de Heidegger, obras de Kierkegaard, libros de Rilke, o *Teoría y praxis* de Habermas”. (M. JIMÉNEZ REDONDO, *intercambios epistolares con M. Jiménez Redondo*, inéditos, Valencia, 2004). Asimismo, acerca del tema se podría también mencionar el testimonio de Beguiristain Alcorta, quien afirma que “en aquel entonces, es verdad que había una formal censura, pero yo recuerdo que nunca me vi, de alguna manera, realmente limitada en mi afán de conocimientos, puesto que yo solía salir regularmente hacia Inglaterra para realizar mis investigaciones y de allí me volvía a España, con toda clase de libros comprados en el exterior, sin encontrar impedimento alguno” (M. T. BEGUIRISTAIN ALCORTA, *intercambios epistolares con M. T. BEGUIRISTAIN*, inéditos, Valencia, 2008). Sobre lo dicho por Beguiristain, habría que añadir desde ahora que la crítica destaca el hecho de que, si es verdad que el régimen dejaba cierta libertad de lectura en las universidades, es también cierto que, como se mostrará más detenidamente en los apartados anteriores, solía al mismo tiempo reprimir con brutalidad todo tipo de ataque directo a él –cualquier tipo de crítica en lo político–; como recuerda la misma Beguiristain Alcorta: “en la Universitat de València, aún al final del régimen de Franco, había que tener mucho cuidado con lo que se iba diciendo en las aulas” (M. T. BEGUIRISTAIN ALCORTA, *informal conversación con M. T. Beguiristain acerca de la censura franquista en la Universidad española*, 2008, Valencia). En las mismas estelas de dicho testimonio, parecería situarse también el de Jiménez Redondo, quien afirma que, en los años 70, en la Universitat de València recibió “presiones” para retirar un escrito que de alguna manera parecía poder “perjudicar en lo político” al régimen; asimismo, por lo que atañe a las críticas del régimen, este especialista destaca que, por aquel entonces, había que tener cuidado con lo que se decía en las aulas, ya que habían policías disfrazados de estudiantes, “[pero también subraya que éstos sólo parecían] preocuparse de si se pronunciaba la palabra Marx o de qué referencias se hacían al régimen, pero al mismo tiempo [, profundiza Jiménez Redondo,] se podía exponer *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* de Habermas y explicar que eso era Europa en la que teníamos puesta la vista”. Para la crítica, “Culturalmente el régimen, que ya se había quedado desprovisto de cualquier sentido desde la caída de los fascismos y que subsistía por razones de política internacional de los aliados occidentales, quedó total y

Sobre el asunto, Notario Ruiz, en las mismas líneas de lo dicho por Muguerza, consideraría que “la ruptura trágica de la continuidad cultural española anterior a la Guerra Civil condujo a una fragmentación que sólo parcialmente se recompuso durante la Transición”⁵⁰.

expresamente desbordado, también internamente, desde mediados de los años 60. Para el régimen, sólo se trataba de una pura cuestión de supervivencia frente a un medio cultural interno que le era hostil y del que propiamente no tenía ni idea ni entendía, de ahí la brutalidad de las reacciones que hasta el final casi siempre tenían aspecto de palos de ciego” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *informal conversación con M. Jiménez Redondo acerca de la censura franquista en la Universidad española*, Valencia, 2008).

Acerca del tema, Jiménez Redondo, reflexionando sobre sus propias vivencias personales como joven estudiante de filosofía en Madrid a lo largo de los primeros años 70, evidencia una vez más cómo “el régimen reprimía inmisericordemente todo lo que entendía que le era directamente hostil. Pero la relación del régimen con la Teoría Crítica no tiene nada que ver ni con tolerancia ni con intolerancia, sino que ni la conocían ni les interesaba ni le concedían la menor relevancia política. En Madrid, por ejemplo, podías tener problemas si te cogían en una manifestación llevando un libro de Marx y más aún de Lenin. Pero al mismo tiempo se vendían las obras de Marcuse no ya sólo en las librerías sino en los tenderetes de libros de las calles. El librero, si te conocía, te podía ofrecer bajo cuerda como subversivo un libro del poeta español exiliado León Felipe recibido de Argentina, pero los escritos de Benjamin, Marcuse, Fromm, Reich, etc. estaban allí expuestos públicamente con toda tranquilidad, y sin que la policía política, bastante atenta a esos tenderetes, se interesaran por ellos” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *Intercambio epistolar con M. Jiménez Redondo*, original inédito, 14 de abril de 2013).

⁵⁰ En el clima cultural de la Dictadura, explica Ruiz, “las diferentes tendencias filosóficas se escindieron a partir del final de la Guerra Civil y algo similar ocurrió en otros ámbitos como el de la música [] donde católicos como Manuel de Falla prefirieron el exilio a la integración en el raquíutico mundo cultural del franquismo” (A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno*, “Azafra. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 12).

“Quién ahora deja comandar al querido Adorno, nunca, para toda su vida, se quitará al capitalismo del medio”⁵¹

Frase escrita por los estudiantes de Th. W. Adorno

⁵¹ S. MÜLLER-DOOHM, *Theodor W. Adorno – Biografia di un intellettuale*, (2003), tr. it. de B. Agnese, Carocci, Roma, 2003, p. 634.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

1.1.2. La represión del régimen: la censura y el exilio

Como se ha podido apreciar en el apartado precedente, la crítica española parece haber evidenciado reiteradamente el hecho de que, “al menos hasta finales de los años cincuenta, la Universidad española no era sólo una universidad ‘franquista’, sino que permanecía completamente absorbida por las corrientes tradicionalistas de pensamiento”; asimismo, se ha destacado que en ese asfixiante clima socio-cultural, “fenomenología, filosofía del lenguaje y marxismo” parecerían haber sido “recibidos [...] sólo a fines de los años sesenta”⁵².

Lo que cabe preguntarse ahora, en consideración también de lo que se ha evidenciado en 1.1. con respecto al clima socio-político que se respiraba bajo el mando del Generalísimo, es si, de alguna manera, ese sistema dictatorial que regimentó el país a lo largo de casi cuarenta años influyó sobre la recepción española de Th. W. Adorno. Sobre el asunto, se ha constatado que, hasta hoy en día, y es decir después de varias decenas de años del fin de la dictadura, no todos los especialistas parecían estar de acuerdo acerca de qué nivel de represión en lo cultural ejerció el Régimen, puesto que la represión en lo político -si es que se pueden considerar dos mundos separados- se considera algo sobradamente aceptado por todos.

En lo que acontece al problema del exilio, con el que por aquel entonces, como se ha evidenciado, se vieron obligados a enfrentarse múltiples influyentes pensadores españoles, a continuación se proporcionan los testimonios proporcionados por Eduardo R. Subirats, un querido amigo de J. M. Ripalda, y por el mismo Ripalda.

Por lo que atañe a la aportación de Subirats, quien considera a Adorno “uno de los filósofos más importantes del siglo pasado”, cuando se le pregunta lo que opina con respecto a las condiciones políticas y culturales bajo las cuales tuvo lugar la recepción española de Adorno, puesto que se le había informado

⁵² V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 5.

previamente acerca de lo que iba este trabajo de tesis, aunque no responda directamente a la pregunta su réplica permitiría igualmente poder divisar toda la escasez cultural y la poca libertad intelectual que había en la España de Franco; como escribe Subirats:

“[...] ¿Y por qué precisamente España, un país filosóficamente inexistente? No vivo, ni viviré en España, soy un exiliado intelectual, lo que he escrito sobre Adorno lo publiqué en Brasil. ¡Preferiría incluirme en el menú Adorno en Brasil! Mucho más interesante”⁵³.

El segundo testimonio, inédito como el de Subirats, ha sido proporcionado por J. M. Ripalda, el traductor al castellano de *Negative Dialectik* quien, invitado a dar a conocer su visión acerca del tema de la censura en la España franquista, afirma que

“[...] la censura fue feroz en la primera mitad del franquismo y uno se jugaba la vida por estar aún sin escribir. Sobre ese desierto y ya con rumbo a un futuro integrado en Euro-América (del Norte) se aflojó la censura”⁵⁴.

Canterla, recordando el sobresaliente número de los exiliados por el régimen franquista y afirmando que por lo que atañe al campo de la filosofía estas pérdidas fueron de inestimable valor, invita a una reflexión sobre lo que hubiera podido ser el marco cultural español en las décadas cuarenta, cincuenta y sesenta sin ese exilio masivo, y acerca de lo dicho escribe:

“[...] 1933 fue también una fecha señalada para la filosofía española. En ese año puede considerarse definitivamente constituido el núcleo inicial de la Escuela de Madrid (García Morente, Zubiri y Gaos), que tendrá su asiento institucional en la Facultad de Filosofía y Letras de esta ciudad, aunque en estrecha conexión también con el área de influencia cultural de Ortega (prensa, revistas, colecciones, órganos políticos, etc.). Entre ese año y 1936 se sitúa el periodo de máxima vigencia de la misma, unos años de gran

⁵³ E. R. SUBIRATS, *intercambio epistolar con E. R. Subirats*, original inédito, 30 de octubre de 2010.

⁵⁴ J. M. RIPALDA, *intercambio epistolar con J. M. Ripalda*, original inédito, 13 de marzo de 2010.

actividad en los que hay que ir añadiendo a los anteriores los nombres de Luis Recasens Siches, María Zambrano, Joaquín Xirau, [...]”⁵⁵.

Desgraciadamente, como se ha evidenciado en el apartado anterior, lo que quedó de aquella extraordinaria generación de humanistas después de la toma del poder por parte del bando de Franco se reduciría a un largo listado de nombres que sólo pueden limitarse a insinuar en las conciencias colectivas lo que hubiera podido ser y no fue, y en el que parecería poderse divisar y a la vez anticipar esa dramática ceguera socio-cultural que habría sufrido el país en los años siguientes. De hecho, leyendo los nombres de todos aquellos que no estaban en la tierra de Franco por aquel entonces, cabe espontáneamente preguntarse acerca de qué espesor cultural podía tener un país que obligó a la huida a semejantes cerebros. Como se ha dicho, el fin:

“El golpe de Estado del 36 acabaría con todo aquello: la Escuela de Madrid tiene que dispersarse a partir de ese momento. Ortega vivirá, sucesivamente, en París, Holanda, Argentina y Lisboa, volviendo por temporadas a España a partir del 45, hasta morir en Madrid en Octubre de 1955; Zubiri interrumpirá su docencia en Madrid para reanudarla en Barcelona de 1940 a 1942, año en el que se retira definitivamente de la docencia oficial; García Morente, tras una estancia breve en París y otra en Tucumán (Argentina), regresa a España para ingresar en el seminario y ordenarse sacerdote en medio de una gran crisis personal (finalmente acabaría recuperando su cátedra en la Universidad madrileña); José Gaos abandona su cátedra, ganada en 1933, y tiene que exiliarse en México, donde moriría en 1969”⁵⁶.

Como subrayado anteriormente, a lo largo de la dictadura franquista, la mejor generación de humanistas desde el Siglo de Oro tuvo que abandonar España por la fuerza, para dispersarse en el exilio; sin embargo, parecía que esos intelectuales no hubiesen callado sus propias voces, puesto que, a través de múltiples canales, lograron hacer llegar a España sus propios lamentos, a los

⁵⁵ C. CANTERLA, *La filosofía española y el exilio*, Diario de Sevilla, 16 de diciembre de 1999.

⁵⁶ *Ibidem*.

que, como destaca la crítica, en breve se sumaron los gritos de la protesta indígena. Por lo tanto, si así estaba la situación a principio de la década de los 60, una de las tareas principales para el gobierno de Franco resultaba aquella de neutralizar las críticas provenientes tanto del exilio como de la naciente oposición interior, pero al mismo tiempo presentando, cara al exterior, una imagen de España cómo la de un país democrático, en línea con los demás estados del bloque occidental; como escribe Rojas Claros, para el régimen de Franco resultaba imprescindible

“contrarrestar las crecientes críticas procedentes tanto del exilio como de la incipiente oposición interior, proyectando a la vez una imagen de España como país supuestamente homologable con los modelos democráticos del bloque occidental, sobre todo ante determinados organismos internacionales.

Frente a todo esto, es más que evidente que el sistema de censura y de control, tenía que permanecer activo. Por ello, la infraestructura se mantuvo, pero hubo que actualizarla en cierto grado. Se va a producir por tanto un intento de racionalización y perfeccionamiento del dispositivo censorial, con el fin de adaptarlo a los nuevos tiempos”⁵⁷.

Dando un paso hacia atrás, se recuerda aquí como en el preámbulo del decreto del 22 de abril de 1938 -en seguida llamado Ley Serrano Suñer-, que reglamentaba en materia editorial, sobresaldría claramente el hecho de que, como evidenciado por la crítica, Franco no tolerase de manera alguna “un sistema que continuase tolerando la existencia de un cuarto poder”, ya que en su opinión le dificultaría en su obra “de devolver a España su rango de nación unida, grande y libre de los perjuicios que una libertad entendida al estilo democrático había procurado a una multitud de lectores cotidianamente envenenados por una prensa sectaria y antinacional”; igualmente, sabemos que la crítica subraya el hecho de que, para el Generalísimo, era inadmisibile “que el periodismo continúe viviendo al margen del estado [...]”.

⁵⁷ F. ROJAS CLAROS, *Poder, disidencia editorial y cambio cultural en España durante los años 60*, “Pasado y Memoria. Revista de historia contemporánea”, 2006, 5, p. 61.

Acerca del tema, los especialistas han mostrado reiteradamente cómo dicho preámbulo respondía más bien a las rígidas normas de una nación en Estado de Guerra, que a aquellas de una nación por hacer, puesto que, con la Ley Serrano Suñer, el estado franquista obligaba a los medios de prensa a someterse a aquello que el régimen consideraba ser el interés nacional. A raíz de lo dicho, la crítica pone de relieve cómo el aparato de gobierno, para alcanzar lo dicho, solía intervenir constantemente tanto en la designación de los directores de los periódicos como en la fundación y publicación de las revistas; de hecho, como prescribía el art. 8 de la Ley Serrano Suñer,

“de todo el periódico el responsable es el director, que tendrá necesariamente que ser inscrito en el Registro Oficial de Periodistas, que periódicamente habrá de ser presentado al correspondiente ministro y ser por él aprobado”⁵⁸.

Además, en ese clima donde la cultura parecía estar completamente controlada por el nacional-catolicismo, aquellos que optaban por fundar una nueva revista, para lograr superar los obstáculos puestos por toda una serie de restricciones legales, muchas veces tenían que utilizar nombres de publicaciones ya existentes para luego modificar su contenido, ya que toda aquella prensa que se expresaba en contra de la ideología del régimen venía sancionada con multas, secuestros de policía y con la suspensión de todo tipo de subvenciones estatales. Acerca de lo dicho, se ha constatado que las dos principales revistas de los años 50, “Ínsula” e “Índice” -los escritos que se editaban en esta revista eran mayoritariamente de carácter político-, en cuyas páginas parece que tuviesen espacio los intelectuales más influyentes de cada periodo y especialmente aquellos que no lo tenían en las publicaciones oficiales, vieron la luz de la calle como boletines de librería⁵⁹.

⁵⁸ La Ley Serrano Suñer se publicó en el Boletín Oficial del Estado en fecha de 23 de abril de 1938.

⁵⁹ Acerca del asunto, sabemos que la crítica destaca el hecho de que, de todas maneras, “los censores debían atender [...] más a lo que se dice que a lo que parece que se quiere decir” y que, por lo tanto, parecería que fuese en esta fórmula donde “se encuentra una de las

De todas maneras, se considera que, para entender esos años, no se puede no tener en cuenta el hecho de que, a comienzo de los 50, la Iglesia y el Estado, empujados por el anhelo de establecer una nueva moral española, se acordaron sobre el hecho de que fuese necesario un sistema de censura, con el fin de salvaguardar una verdad única e incontestable y una norma permanente de moralidad objetiva; para ambas instituciones, por lo tanto,

“exactamente como la libertad de andar por la calle no es la de andar desnudo, la de publicar un periódico o de fundar una agencia no es la de mentir y difundir mentiras”⁶⁰.

Asimismo, esta estrecha ligazón entre Iglesia y Régimen, parecía, según la crítica, tener unas de sus piedras cardinales en la Ley de Bases del nuevo Bachillerato, con la que el estado franquista quiso poner en marcha una labor de recatolización nacional, con el fin de eliminar todo vestigio de la que se solía llamar la “anti-España”.

Sobre dicha Ley, como subrayado masivamente por la crítica española y evidenciado en el apartado 1.1., el régimen quiso identificar la enseñanza de la

claves, una fisura dentro del sistema, que va a permitir la definitiva transformación del libro en una poderosa arma de combate contra la dictadura, en tanto en cuanto vaya perfeccionando el método de escritura entre líneas, [...] cultivado desde el principio por las [...] publicaciones de carácter progresista [...] de la década, como [, por ejemplo,] “Cuadernos para el Dialogo” (F. ROJAS CLAROS, *Poder, disidencia editorial y cambio cultural en España durante los años 60*, “Pasado y Memoria. Revista de historia contemporánea”, 2006, 5, p. 63).

⁶⁰ Acerca del tema véase el editorial de “Ecclesia”, *Derecho a ser informados*, primer semestre 1950, n. 144.

Para darse cuenta del rol cardinal desempeñado por la Iglesia en esa operación de censura, basta pensar que ella, solía hacer hasta más rígidas las prescripciones de la censura estatal, y lo hacía por medio de una especie de orientación bibliográfica, donde hombres de la Iglesia solían clasificar a los libros midiéndolos con el rasero de los supuestos niveles de moralidad: prohibidos, desaprobados, dañinos, peligrosos, frívolos, inofensivos, morales y moralizantes. La Iglesia podía también calificar los textos en base a la formación cultural, a la posición social y a la edad de los posibles destinatarios. En resumidas cuentas, la Iglesia vehiculizaba los canales de difusión de cada texto, con el fin de poder estar más o menos segura del prototipo de lector al que se iba a dirigir cada escrito -se establecieron diez tipologías de público-. Sobre el asunto cabe destacar que obras previamente aprobadas por la censura estatal cayeron en categorías prohibidas por el hecho de ser consideradas anticlericales, heréticas o inmorales (la Iglesia llegó a censurar libros como *la abeja Maya*, cuento para niños).

filosofía con el estudio de la tradición tomista⁶¹, puesto que, según la propaganda, “las asignaturas filosóficas tenían el cometido de inculcar en las futuras élites de las ‘clases directoras’, los sólidos fundamentos teóricos de la doctrina católica, medula espiritual de la nueva España”⁶².

De todas maneras, a pesar de los riesgos congénitos a un tipo de situación social y política como la que sufría España, parecería que no todos los intelectuales estuviesen dispuestos a sufrir pasivamente las consecuencias de dicha ley, ya que hubo profesores de filosofía que se atrevieron a acordar sus propias clases “al método científico y experimental”⁶³.

En otro extracto de la aportación de Ripalda se puede apreciar cómo el autor, remarcando su visión acerca de esa “feroz” censura franquista, invita al lector a desconfiar de todos aquellos testimonios que, en su opinión, tratarían de mostrar dicha censura de manera más blanda de lo que fue realmente; como escribe el mismo autor:

“Yo no me fiaría mucho [, por lo que atañe a la censura franquista,] de los testimonios autorizados actualmente. Con Adorno [...] se empezó por la estética, que también tras la ‘Transición’ fue un lugar de retirada, como antes lo había sido de refugio”⁶⁴.

Acerca de dicha toma de posición de Ripalda, cabe destacar cómo Duque, acerca del clima socio-cultural que se respiraba en la España de los 60 y en especial modo en las universidades, recordando también sus propias vivencias personales escribe:

⁶¹ Como ha sido puesto de relieve por la crítica, al esplendor del período que para la filosofía española había representado la Segunda República, período que, como se ha visto, suele simbolizarse en el esplendor de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid bajo el decanato de García Morente, siguieron las tinieblas de un oscurantismo medieval: un retorno a la filosofía de la Edad Media, y además, como evidencia Feliu, un retorno de muy bajo nivel (S. FELIU, *Intercambio epistolar con Salvador Feliu*, original inédito, 25 de enero de 2010).

⁶² F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009, p. 48.

⁶³ Desgraciadamente, dicho profesorado fue de inmediato expulsado de sus cátedras, tal y como establecía la Ley de Ordenación de Enseñanza Media de 1953 (*Ibidem*).

⁶⁴ J. M. RIPALDA, *intercambio epistolar con J. M. Ripalda*, original inédito, 13 de marzo de 2010.

“Recuerdo cuando en las clases habían infiltrados entre nosotros [estudiantes y profesores] representantes del sistema político de aquel entonces camuflados por estudiantes. Ellos tenían la tarea de darse cuenta si en las aulas se leía o hablaba acerca de temáticas de alguna manera relacionadas con el status quo. Recuerdo violencia. Policías a caballo que entraban en las universidades. No, no se podía leer libros y ni mucho menos comentar aquellos que de alguna manera cuestionasen el sistema político franquista”⁶⁵.

Profundizando una vez más en las contribuciones ofrecidas por Ripalda, cabe destacar cómo, según él, el papel de la censura se manifestaba también en esa falta de “cultura universitaria” y esto se puede apreciar cuando el autor, se detiene a reflexionar acerca de la asimilación española de Adorno y escribe: “Por [lo que acontece a las] obras teóricas de fondo [de Adorno] faltaba una cultura universitaria que las suministrara: ése era el lugar de la censura... previa”⁶⁶.

⁶⁵ F. DUQUE PAJUELO, *entrevista con F. Duque*, original inédito, Madrid, 2004.

Respecto a lo dicho, Duque Pajuelo afirma que muchas veces sufrió en primera persona las violencias del régimen “cuando policías armados de porras y a veces a caballos entraban en el campus de la Universidad Autónoma de Madrid para pegar indiscriminadamente a los estudiantes”. Otras veces a pies, relata el autor, entraban en las clases y, dependiendo de lo que se enteraban con respecto a lo que era al tema de las lecciones, “y no podían enterarse de mucho, considerada la escasez de su educación”, afirmaba contundentemente Duque, pegaban más o menos a los estudiantes y profesores (*Ibidem*).

A partir de los 60, “el Servicio de Orientación Bibliográfica (llamado hasta octubre de 1962 Sección de Inspección de Libros y Sección de Ordenación Editorial a partir de enero de 1968), [...] recibirá nuevas disposiciones sobre censura de libros, según las cuales [...] los censores debían juzgar con mucha mayor benevolencia los libros de minorías, es decir aquellos cuya complejidad de lectura y elevado precio restringiesen su acceso a una minoría intelectual económicamente solvente”. Evidencia aquí Rojas Claros cómo “la labor de censura se especificará desde ahora como eminentemente política, en contraposición a la época [...] de Arias Salgado, en la que primaban los valores morales y religiosos sobre todo lo demás”. Da también a conocer el autor cómo en los 60 “no habrá problema en admitir a depósito, por ejemplo, una edición de lujo de los tomos I y II de *El Capital* [...] publicada por Edaf en 1967, mientras que, por otra parte, las ediciones abreviadas y baratas de la misma obra publicadas por Equipo Editorial y por Halcón, fueron retiradas del mercado por las autoridades y puestas a disposición del Tribunal de Orden Público en 1968” (F. ROJAS CLAROS, *Poder, disidencia editorial y cambio cultural en España durante los años 60*, “Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea”, 5, 2006, p. 61).

⁶⁶ *Ibidem*

Igualmente, a continuación se puede apreciar cómo Ripalda se pone en la misma línea interpretativa de Subirats a la hora de reflexionar con respecto al nivel especulativo que se podía encontrar en la Universidad y en el tejido socio-cultural de la España de los 60, así como, leyendo entre líneas, se puede valorar una vez más su punto de vista con respecto al papel ejercido por la censura franquista sobre la recepción española de Adorno, puesto que el autor escribe:

“Yo viví los 60 y 70 en Alemania y Austria. Actualmente vivo sobre todo en Chile. Era bastante extraterritorial excepto por la rabia. Por eso me dediqué al Adorno más teórico [...]”⁶⁷.

G. Bueno, acerca de la filosofía que se enseñaba en los años de la dictadura de Franco, que, como se ha visto en el apartado anterior, solía coincidir con el estudio de la escolástica, base de toda oferta formativa en los centros de formación oficiales españoles de aquel entonces y supuesto “sustrato filosófico” del régimen⁶⁸, parecería estar convencido de que se tratase de una “una filosofía silenciosa, o si se quiere, silenciada [...], exiliada o encarcelada”, ya que, según él, por aquel entonces,

“la censura de libros o la censura de prensa acalló las voces y las obras de los filósofos más ilustres: no sólo las obras de Voltaire, sino también las de Kant, las de Marx o Engels, o incluso las de Heidegger estaban, de hecho, explícita o implícitamente prohibidas, eliminadas de los programas y de los libros de texto de las Universidades o de los Institutos; sus menciones tan sólo eran posibles si iban acompañadas de una refutación demoledora”⁶⁹.

Bueno, de todas maneras, parecería querer intentar sacar partido también a aquella filosofía que supuestamente se hacía en tiempos de dictadura franquista, aún cuando, como se ha visto, parecería reinar soberana una mala

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009.

⁶⁹ G. BUENO, *La filosofía en España en un tiempo de silencio*, “El Basilisco”, 1996, 20, pp. 55-72.

enseñanza de la filosofía escolástica, ya que, para el autor, habría que sacar partido a esa función progresista de la filosofía de aquel entonces en cuanto medio –inconsciente- para dar a conocer corrientes de pensamientos distintas de aquellas oficiales. De hecho, acerca del asunto, parecía como si este autor quisiese conjeturar que, quizás, también en tiempos aparentemente desfavorables, esa menospreciada, “rancia”, filosofía escolástica, daba igualmente la posibilidad de conocer a autores como Voltaire, Kant, Hegel o Marx, puesto que, con el fin de descalificarlos, a veces solía traerlos al altar sacrificial, para mostrar sus distancia de la que estaba considerada la verdadera doctrina. Sobre el asunto, la crítica destaca también todos los riesgos que corrían a cargo de quién manejaban aquellas heterodoxas doctrinas⁷⁰.

⁷⁰ Bueno, por lo tanto, se consideraba cómo, “sin perjuicio de su condición de *ancilla Theologiae* -comparable, por lo demás, a la condición de la filosofía oficial de las últimas décadas, en cuanto *ancilla Democratiae*- la filosofía escolástica mantuvo, en su plano, la naturaleza dialéctica de la tradición platónica, y los textos, o los cursos escolásticos, eran muchas veces los únicos cauces por donde aparecían en el tiempo de silencio los nombres y las doctrinas de Voltaire, de Kant, de Hegel o de Marx, aunque fuera[, como se ha dicho,] para ser refutados (la *Sociología cristiana* de padre Llovera, que seguía utilizándose en esta década, contenía una sumaria exposición de la teoría marxista de la plusvalía que no cede en rigor al catecismo de Marta Harnecker)” (G. BUENO, *La filosofía en España en un tiempo de silencio*, “El Basilisco”, 20, 1996).

Lo dicho por Bueno acerca de esa filosofía “extraoficial” o silenciosa, puede contar con el respaldo de intelectuales, como F. Duque (Madrid, 2004), Á. Gabilondo (Madrid, 2002), M. Jiménez Redondo (Valencia, 2003-2011), M. T. Beguiristain Alcorta (Valencia, 2007-2008), entre otros, quienes considerarían que, en aquel entonces, en los ateneos de España circulaban también libros concerniente a la modernidad del pensamiento europeo contemporáneo aunque ellos subrayen también el clima de violencia y represión que se respiraba por aquellos atrios. Como ya se ha dicho en 1.1., Jiménez Redondo, que –quizás junto a Beguiristain Alcorta- parecería inclinarse por otorgar una cierta tolerancia oficial por parte del Régimen por lo que acontece en la disidencia cultural, precisa que “si por un lado el sistema de censura, más por desbordamiento e ignorancia que por tolerancia, dejaba circular bastante libremente los libros cuyas complejidad de lectura representaba de por sí sola garantía de ininteligibilidad masiva, el franquismo reprimía pero brutalmente todo tipo de disenso y crítica hacia el aparato del Régimen y censuraba intermitentemente los principales nombres del ideario político o de lo que se suponía que era el ideario político de los movimientos de oposición. Pero es que desde mediados de los 60 esos idearios ocupaban un anchísimo espectro que la censura no podía abarcar, en un país cada vez más abierto y expuesto socialmente a los aires políticos, ideológicos, culturales, viajeros, eclesiástico-conciliares... etc., que de lleno soplaban de Europa. Los intentos del franquismo y de la censura franquista de controlar política e ideológicamente todo eso era querer poner puertas al campo” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *conversaciones privadas con M. Jiménez acerca del clima socio político y cultural en tiempo de Franco*, original inédito, Valencia,

Acerca de lo anteriormente dicho, también Vázquez García destaca cómo

“las corrientes modernas eran invocadas en las aulas o en los manuales reconocidos oficialmente, guardando siempre la intención apologética, esto es, presentándolas como errores refutables a partir de la única doctrina verdadera”⁷¹.

2005). Asimismo, sobre el asunto cabría destacar cómo, en 1969, acerca de *Negative Dialektik*, texto que en España aún estaba por editar, la crítica escribía: “Es el título del último libro de ambición publicado por este autor de prolifera actividad. No sólo es el último [...] en este sentido, sino el más difícil y [...] el de más denso contenido” (R. G. GIRARDOT, *Theodor W. Adorno (1903-1969)*, “Ínsula”, 1969, 274, p. 11).

Acerca de lo dicho cabría mencionar también la aportación de Buey, quien considera que “la censura franquista, particularmente en lo que hace a las diversas corrientes del marxismo, tuvo, desde luego, momentos distintos y fue siempre muy selectiva”. Por ejemplo, recuerda el autor, el régimen “permitió en la década de los sesenta que se publicaran textos culturales o de sociología de la cultura de Gramsci y de otros marxistas al tiempo que prohibió la publicación de textos más directamente políticos de esos mismos autores”. (F. BUEY, *Intercambio epistolar con Fernández Buey*, original inédito, 13 de marzo de 2010). Por lo que acontece a la relación entre las obras marxistas y el régimen franquista, la crítica evidencia el hecho de que “[...] hubo un momento de apertura, a mediados de la década de los sesenta - que coincidió con el florecimiento [en España] de un montón de editoriales marxistas que publicaron varias obras de Marx y de marxistas históricos y contemporáneos-, pero ese período se acabó en 1969 -con el estado de excepción de ese año- [y] la casi totalidad de aquellas editoriales fueron cerradas y las medidas prohibitivas, con carácter selectivo [...] se mantuvieron ya hasta la muerte del general Franco” (*Ibidem*).

Igualmente, Rojas Claros destaca cómo, “naturalmente, la función última y principal [de la censura franquista] era el control de la oposición al Régimen, viniera de donde viniera” (F. ROJAS CLAROS, *Poder, disidencia editorial y cambio cultural en España durante los años 60*, “Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea”, 5, 2006, p. 62).

Sobre el asunto, la crítica menciona también cómo en 1973 G. Fernández de la Mora, por aquel entonces ministro de Obras Públicas del régimen, se dirigió al ministro para la información y el turismo a causa de una presunta acusación movida en contra del régimen por la revista “Criba” acerca de la situación de las autopistas en territorio español, recordándole que, “cuando no teníamos autopistas ni proyectos acerca de su posible construcción, los enemigos nos atacaban por esta omisión. Ahora que estamos creciendo vertiginosamente en este sentido tanto a nivel nacional como internacional, nos critican porque las autopistas no serán ventajosas económicamente. Es una operación política que perjudica un interés demasiado importante. [...] Si la revista en objeto posee alguna subvención, creo que habría que quitársela inmediatamente. Me parece inaceptable que apoyemos a aquellos que atacan al Estado” (Cartas escrita por el ministro de Obras Públicas G. Fernández de la Mora al ministro de Información y Turismo, F. de Liñán y Zofio el 22 de septiembre de 1973 (Archivo de la Administración civil, Alcalá de Henares, Madrid).

⁷¹ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009, p. 388.

Se ha comprobado que, en la década de los 50, el capital filosófico heterodoxo de distintos investigadores españoles se amplió gracias a las aportaciones de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead y la *Logische Syntax der Sprache* de Carnap, así como, según destaca Bueno, en aquel entonces empezó también la lectura de Marx, gracias a textos pasados ilegalmente por la frontera francesa⁷².

Acerca de lo susodicho, Bozal considera que, en la España de aquel entonces, tuvo lugar un fraccionamiento entre una filosofía oficial y otra extraoficial; como escribe el autor:

“No tengo muy claro que uno se formará [en la Universidad], en un sentido estricto. Mi recuerdo es más bien de autodidactismo”⁷³.

Asimismo, sobre ese saber extraoficial se puede apreciar cómo Mardones pone de relieve el hecho de que en España, ya desde comienzo de los 60,

“vía Argentina nos llegaron otras obras claves de [Adorno y de la Teoría Crítica, entre otros,] y aunque la lectura y recepción de esas obras era minoritaria, dado el clima intelectual y el mismo contenido de los textos, sin embargo, se fue fraguando entre los cultivadores de las ciencias sociales y la filosofía una serie de referencias y un talante deudor de esta tradición”⁷⁴

Sobre el asunto, en *La filosofía en España en un tiempo de silencio* se pueden encontrar unos cuantos ejemplos de espacios que la filosofía extraoficial fue capaz de ganarse en las grietas del sistema; así por ejemplo, se puede apreciar como

“quienes asistían a las tertulias del *Gambrinus* durante los años de la década 1946-1955, tropezándose en ella algunas veces con el mismo Luis Martín-Santos, para leer, en un ambiente marginado, extraoficial o de cenáculo privado, a Sartre o a Heidegger que en la

⁷² G. BUENO, *La filosofía en España en un tiempo de silencio*, “El Basilisco”, 20, 1996.

⁷³ A. ANSÓN, H. CARDOSO y M. FERNÁNDEZ CUADRADO, *Entrevista a Valeriano Bozal*, “Con-ciencia Social”, 1999, 3, p. 120.

⁷⁴ J. M. MARDONES, *La recepción de la Teoría Crítica en España*, “Isegoría”, 1, 1990, pp. 131-132.

Universidad oficial también circulaban, de un modo más o menos discreto (no por eso silencioso) corrientes de pensamiento filosófico coetáneo, dependiendo de los profesores responsables”⁷⁵.

Bueno, comentando acerca de la condición de la filosofía en la España de aquel entonces, subraya cómo esa, por lo tanto,

“lejos de ser parasitaria u ociosa, estaba políticamente implantada en el subsuelo de la sociedad española de la postguerra”⁷⁶.

Igualmente, para lo que acontece a esa “filosofía silenciosa”, se puede apreciar como ya

“a finales de los años 50 [, parece que existió] una actividad filosófica de carácter extraoficial y en algunos casos incluso extrauniversitarios, representada por una fracción de los discípulos de Ortega y Gasset –Julián Marías, Paulino Garagorri y Xavier Zubiri-, donde destacaba el magisterio ejercido por este último”⁷⁷.

A raíz de lo dicho, Rivera de Ventosa hace notar cómo la hegemonía de la filosofía “oficial” en las instituciones académicas españolas, parecería no haber impedido una cierta recepción de la filosofía orteguiana. Por ejemplo, a lo largo de la década de los 50, en el Instituto Luis Vives, los curas Zaragüeta y Mindán, que ocupaban cargos directivos en el mismo, parecía que iban alimentando una cierta actitud de abertura al orteguismo⁷⁸.

⁷⁵ G. BUENO, *La filosofía en España en un tiempo de silencio*, “El Basilisco”, 20, 1996.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 83-84.

⁷⁸ E. RIVERA DE VENTOSA, *La Evolución del pensamiento eclesiástico de España (1939-1975)*, en A. Heredia Soriano (ed.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978, p. 282.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“...El hombre es el único animal capaz de conocer. Ese conocimiento es valioso cuando se dirige a la verdad y la logra. El conocimiento verdaderamente bueno es el que alcanza ésta, haciendo al hombre libre. La libertad, que es el segundo gran tesoro del hombre, se realiza plenamente en la búsqueda y hallazgo de la verdad. Conocimiento, verdad y libertad convergen en un mismo anhelo: hacer del hombre el ser humano”

Padre Mindán

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

1.2. Adorno en España: aquí y ahora

Como se ha comentado en 1.1.2., en los 60 hubo en España, por parte de la censura, una cierta abertura hacia aquellas publicaciones dirigidas a una minoría intelectualmente y en ocasiones también económicamente privilegiada, así como esa “tendencia a la permisibilidad para la importación [quizás de manera no legalizada, pero sí tolerada por el régimen,] de libros hasta entonces prohibidos” y especialmente hacia aquellos “en tiradas muy reducidas”; estas condiciones, como ha sido evidenciado, parecerían haber permitido “que muchos de los autores que luego se publicarán, ya fueron conocidos con anterioridad, al menos en círculos restringidos”⁷⁹.

Igualmente, a partir de la mitad de los 60 empezaron a editarse importantes revistas portavoces de una oposición antifranquista, como la ya citada “Cuadernos para el Diálogo” (fundado en 1963 por Ruiz Giménez), que con el pasar de los años irá asumiendo una posición siempre más marcadamente antirégimen hasta asumir tonos claramente contrarios a la ideología dominante. Sobre el tema, cabe destacar que la crítica se detiene en resaltar el hecho de que, por aquel entonces, en la España de Franco, en las grietas de su sistema de censura, se vino desarrollando, a partir de los 50, lo que la crítica había calificado como un “saber de oídas”⁸⁰, hecho por lecturas paralelas a las que estaban contenidas en los programas oficiales de los cursos, viajes al exterior, escribir entre líneas etc., donde autores y tradiciones alternativas a las vigentes, desde Marx, Lenin o Mao hasta la Teoría Crítica, Althusser o Nietzsche, parecerían ocupar, sobre todo a partir de la segunda mitad de los años sesenta, aquel lugar que diez años antes había ocupado la lectura y difusión de textos literarios más o menos proscritos (desde Antonio Machado y Brecht hasta Sartre y Camus). Con respecto a lo dicho y no obstante todo el

⁷⁹ F. ROJAS CLAROS, *Poder, disidencia editorial y cambio cultural en España durante los años 60*, “Pasado y Memoria. Revista de historia contemporánea”, 2006, 5, p. 61.

⁸⁰ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009 p. 46.

margen de incertidumbre que conllevan estos tipos de consideraciones, se ha constatado cómo una investigación llevada a cabo en 1961 evidenció que el 55 por ciento de los universitarios de Madrid ya leían a los principales exponentes de la Teoría Crítica (aunque no se cita en ningún momento a Adorno)⁸¹.

Asimismo, acerca de esa cultura paralela, hecha prevalentemente por aquella formación autodidacta que muchos intelectuales y estudiantes llevaron a cabo en la España de aquel entonces, ha sido destacado por la crítica cómo ya a partir de los 50, profesores -por la mayoría no numerarios- y estudiantes solían reunirse para celebrar “seminarios paralelos”, tratando de divisar en el pensamiento de los autores manejados importantes “armas” para subvertir a la Dictadura⁸².

La crítica pone aquí de relieve cómo, por lo tanto, en aquel entonces, jóvenes generaciones de estudiantes y profesores anhelasen buscar, poseer, leer y en fin pasar “a otros compañeros” dichas obras, para luego “comentarlos en

⁸¹ E. HERNÁNDEZ SANDOICA, M. Á. RUIZ CARNICER y M. BALDÓ LACOMBA, *Estudiantes contra Franco (1939-1975): oposición política y movilización juvenil*, La esfera de los libros, Madrid, 2007, p. 174.

Considerando de pronto ese dato al que se hace mención cómo, por lo menos, algo optimista, me he puesto en contacto con Ruiz Carnicer, uno de los autores del texto, quien destaca: “La referencia en la página 174 del libro es a Marcuse (55%), [...] La cifra, que puede parecer alta, está tomada del Informe sociológico sobre la situación social de España 1970, Fundación Foessa/Editorial Euramerica, Madrid, 1970, p. 950. En dicho trabajo de prospectiva sociológica, el primero de valor real, hecho en España, somete a los encuestados a una pregunta sobre lectura y grado de influencia de determinados intelectuales (‘maestros’, se dice), mezclando figuras extranjeras y españolas. En el caso de Marcuse se logra una cifra media del 55% y de un 60% específica entre los universitarios de carreras tradicionales (se consideraban estudios no universitarios a la carreras técnicas). Otros nombres son Sartre (57%), B. Russell (41%), Raymond Aron (14%), además de personalidades españolas como López Aranguren, Julián Marías, Joaquín Ruiz Giménez o Laín Entralgo, que se quedan por debajo de los citados. Mi impresión es que esta alta cifra para Marcuse es el producto de la ‘moda’ de los textos del filósofo especialmente ligado a la movilización estudiantil del periodo. Imagino que el conocimiento es más el producto de que ‘suena’ el nombre y se ha leído un libro o fragmentos que un conocimiento profundo de este autor, cosa que sería de minorías. Pero les sonaba a muchos, claro” (M. Á. RUIZ CARNICER, *Intercambio epistolar con Miguel Ángel Ruiz Carnicer acerca de datos estadísticos*, original inédito, 20 de mayo de 2013).

⁸² R. MONTORO ROMERO, *La Universidad en la España de Franco (1939-1970)*. (Un análisis sociológico), CSI, Madrid, 1981.

grupo [, el que] era todo un ritual, una manera de adquirir cultura [, para] prepararse [...] para la acción”⁸³.

Como ha sido destacado, el estudio de esa filosofía paralela permitía el estallido de esa “carga emocional” que debía ser canalizada y utilizada en proyección política, hacia la revolución, “fuera ésta de orientación espartaquista, leninista, maoísta, libertaria o ácrata”. En este contexto, por lo tanto, habría, según la crítica, que leer ese importante espacio que, al parecer, se abrió en España

“para la demanda de productos filosóficos, un mercado cada vez mejor surtido entre la década de los 60 y los 70, gracias a una explosión editorial de traducciones que convertían al ‘ensayo’ en el género preferido por muchos lectores”⁸⁴.

Sobre el asunto, la mayoría de los especialistas, destacaban cómo, en ese clima socio-cultural, lo que cabía esperar de la filosofía era su capacidad de implantarse políticamente “en el subsuelo de la sociedad española” y que, por lo tanto, esas lecturas “prohibidas”, creadoras de vínculos sociales y primariamente finalizadas a la acción, tenían principalmente un papel político⁸⁵. Asimismo, por lo que atañe a la presente investigación, se destaca cómo la crítica considera que habría que insertar en este marco también la primera recepción de la obra adorniana; como escribe Gómez Ibáñez:

“La oposición política española buscaba orientaciones en el marxismo, para así armarse ideológicamente contra la dictadura. Y aunque incluso algunos años antes contados intelectuales españoles lograron

⁸³ E. HERNÁNDEZ SANDOICA, M. A. RUIZ CARNICER y M. BALDÓ LACOMBA, *Estudiantes contra Franco (1939-1975): oposición política y movilización juvenil*, La esfera de los libros, Madrid, 2007, p. 220.

⁸⁴ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009 p. 47.

⁸⁵ Sobre el rol político de la lectura se vea R. CHARTIER, *Espacio social e imaginario social: los intelectuales frustrados del siglo XVII*, en *El Mundo como Representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Madrid, 1992, pp. 165-180; sobre la lectura colectiva como creadora de vínculos sociales véase R. CHARTIER, *De la historia del libro a la historia de la lectura*, en *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Alianza Universidad, Madrid, 1993, p. 35.

establecer contactos episódicos con miembros relevantes de la Teoría Crítica, es fundamentalmente en estas circunstancias cuando [en España] se empieza a tenerse una más amplia noticia de ella”⁸⁶.

En consideración de lo mencionado, para la crítica indígena, esa inicial recepción española de Adorno resultaría complicada de comprender si no se reflexiona también acerca de aquel interés ideológico estrechamente relacionado con esa coyuntura política; de hecho, para los intelectuales indígenas, entre los que cabe destacar a Gómez Ibáñez, García Raffi, Zacarés, Sevilla Segura, Notario Ruiz, Jiménez Redondo o Maiso Blasco entre otros,

“el propio reparto geográfico de las ediciones no deja de ser elocuente [, puesto que,] mientras los editores españoles publican preferentemente textos de inmediata resonancia política, son fundamentalmente editores latinoamericanos quienes divulgan la obra propiamente filosófica y estética de los francfortianos”⁸⁷.

A raíz de lo dicho, Gómez Ibáñez, en su valoración acerca de las primeras lecturas españolas de Adorno, subraya cómo sólo sería el paso del tiempo quien

“se encargará de determinar cuáles de entre esos títulos merecerán reimprimirse: sólo aquellos que pudiesen resultar inmediatamente críticos de la situación social y cultural del país. Un interés propiamente filosófico por la Teoría Crítica, capaz de comprender su lugar histórico-filosófico específico, apenas lo hubo en aquel momento. Antes bien, su recepción está enmarcada en una muy compleja trama de referencias político-ideológicas [...]”⁸⁸.

⁸⁶ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 5.

Acerca del asunto, también Mardones en sus análisis destaca cómo “[...] de todas formas, ya algunos años antes intelectuales españoles lograron establecer contactos episódicos con miembros relevantes de la Teoría Crítica” (J. M. MARDONES, *La recepción de la Teoría Crítica en España*, “Isegoría”, 1, 1990, p. 131).

⁸⁷ *Ivi*, p. 6.

⁸⁸ *Ibidem*.

En las mismas estelas se mueven también las múltiples aportaciones de Muñoz López, ya que considera que en relación a Adorno y la Teoría Crítica, la evolución de los acontecimientos políticos y sociales de los últimos cuarenta-cincuenta años explicaría “la

La primera cuestión que parecería sobresalir de inmediato, se considera que tendría a que ver con la pregunta concerniente a qué relación se puede divisar entre la obra adorniana y los acontecimientos históricos que marcan su asimilación, y para intentar responder a lo nominado, quizá habría que hacerse también la siguiente pregunta: “¿Por qué se publicaron estos dos escritos?”, es decir: “hubo una precisa toma de posición por parte de las editoriales españolas, que según parece en los años ’60, con respecto a las primeras obras de Adorno, parecieron privilegiar la divulgación de aquellos escritos con un perfil más bien sociológico y literario, ¿o las razones de esta elección hay que buscarlas sondeando la casualidad?, como podría considerar Rius, la autora de la primera monografía española sobre Adorno⁸⁹ cuando, acerca de la publicación en España de los primeros escritos de Adorno en 1962 escribe: “Como los del Señor, los designios de las editoriales resultan inescrutables”⁹⁰. Acerca del asunto, a través de las valoraciones interpretativas de los más acreditados intérpretes españoles de la obra adorniana, se intentará sondear las distintas respuestas que la crítica española ha proporcionado sobre el tema, y la primera cuestión que emerge de los datos cronológicos de las traducciones y de los juicios de los especialistas es que, en aquella altitud histórica Adorno parecía ser conocido en España sólo como hombre de letras y poco más; como destaca Jiménez Redondo:

“Adorno a lo largo de los años ’60 era conocido [en España] y gozaba de la estima de los intelectuales casi exclusivamente por sus escritos sobre música y literatura en general”⁹¹.

publicación de determinadas obras antes que de otras”. (B. MUÑOZ LÓPEZ, *La Teoría Crítica y la obra de Th. W. Adorno en España*, inédito, 20 de agosto de 2010).

⁸⁹ M. RIUS, *Th. W. Adorno: Del sufrimiento a la verdad*, Laia, Barcelona, 1985.

⁹⁰ M. RIUS, *Escrito inédito acerca de la recepción de Adorno en España*, 25 de julio de 2010.

Rius, acerca de esa inescrutabilidad sobre los porqués que llevaron a la publicación de *Notas de literatura* y *Prismas* en 1962, ha puntualizado que, de todas maneras, a veces los planes de las editoriales “no responden siquiera a los criterios económicos que se les supone a simple vista; se niegan, por ejemplo, a editar libros que una juraría que tienen un público asegurado” (*Ibidem*).

⁹¹ M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevista concedida por M. Jiménez Redondo*, original inédito, Valencia, 2005.

Sobre lo dicho por Jiménez Redondo, Rius añade que la publicación en España de esas primeras obras adornianas respondería de alguna manera a razones comerciales estrechamente vinculadas con esa necesidad, hija de sus tiempos, de poner España al día con las publicaciones europeas; de hecho, para ella, la publicación de *Prismas. Crítica de la cultura y de la sociedad* y *Notas de literatura*

“constituyó un esfuerzo de la editorial Ariel, y [...] de su responsable, J. M. Calsamiglia [, quien profesaba además en las aulas de la Universidad de Barcelona,] para ofrecer una muestra del pensamiento más avanzado de la época al público catalán y español en general”⁹².

Esta postura planteada por Rius parecería encontrar un respaldo en lo dicho por Muñoz López, puesto que también consideraba que acerca de esas primeras lecturas españolas de Adorno habría que destacar que

“se publicaron estos dos libros fundamentalmente por razones comerciales. Aunque, [como evidenciado por la mayoría de la crítica,] no hay que olvidar que se salía de la dictadura y, también, eran los libros menos comprometedores desde el punto de vista ideológico”⁹³.

Profundizando en el asunto se puede apreciar que, para Rius, esta primera tentativa de asimilación española de Adorno no parecería responder a otros intentos si no a aquellos de Calsamiglia, además de que hay que tener en cuenta que él contaba “con la colaboración de su amigo M. Sacristán, que

⁹² M. RIUS, *Escrito inédito acerca de la recepción de Adorno en España*, 25 de julio de 2010.

Acerca de lo dicho por Rius, cabe destacar que también Rojas Claros considera que cuando se editaron en España *Notas de literatura* y *Prismas*, el contexto cultural universitario internacional parecía estar marcado por “una incontestable hegemonía cultural del marxismo en casi todos los niveles” y eso encajaba perfectamente con la necesidad de aire nuevo que anhelaba en aquellos años la universidad española, en la que había “un nuevo profesorado (generalmente no numerario) decididamente progresista” que destacaba en la búsqueda de “novedosos” productos intelectuales (F. ROJAS CLAROS, *Poder, disidencia editorial, y cambio cultural en España durante los años 60*, “Pasado y Memoria. Revista de historia contemporánea”, 2006, 5, p. 66.

⁹³ B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con B. Muñoz*, original inédito, 13 de diciembre de 2010.

aportaba la nada desdeñable capacidad de traducir el alemán”, puesto que por aquel entonces “no había [...] un conocimiento tan generalizado de lenguas extranjeras, y menos de la alemana” y esto, en opinión de Rius, se puede apreciar al comparar las traducciones de Taurus con las actuales de la Obra completa en Akal, donde “los traductores actuales demuestran una mayor familiaridad con el alemán”, aunque, desafortunadamente, “también [...] un dominio muchísimo menor del español, con lo cual el lector duda sobre con qué versión debe quedarse, si la de las ediciones ya agotadas o la actual en curso”⁹⁴.

A raíz de lo dicho, se puede apreciar que fue por lo tanto en ese clima cultural cuando se recibieron *Notas de literaturas* y *Prismas*, las primeras obras de Adorno editadas en España -ambas publicadas en 1962 por la editorial barcelonesa Ariel- y acerca del asunto Muñoz López destaca:

“En estas condiciones, el libro de Adorno *Prismas. Crítica de la cultura y de la sociedad* publicado en 1962 [...] inicia un acercamiento a la obra del autor [...] más cercano al análisis cultural que filosófico o epistemológico. Adorno, en un primer momento, se va a identificar más con investigaciones estéticas que con estudios críticos sobre la sociedad contemporánea (*Notas de literatura*, 1962)⁹⁵.

⁹⁴ *Ibidem*.

Acerca del conocimiento de la lengua española por parte de la crítica, se desea evidenciar aquí cómo en España parecería haber más de un especialista que duda de la calidad de las traducciones proporcionadas por Akal en su edición de la Obra completa de Adorno. A lo largo de una conversación con García Roca, éste explicaba que “en España en los últimos veinte años hay que registrar una importante bajada en lo que acontece al nivel de los conocimientos de la lengua española por parte de los propios españoles” (J. GARCÍA ROCA, *Conversación privada con José García Roca acerca de los conocimientos del español por parte de los españoles*, Universitat de València, Valencia, verano de 2009).

⁹⁵ B. MUÑOZ LÓPEZ, *La Teoría Crítica y la obra de Th. W. Adorno en España*, inédito, 20 de agosto de 2010.

A continuación, a través de las palabras de López Arnal, se puede apreciar el éxito que parecería haber tenido el debut editorial de Adorno en España: “Hoy, Ediciones Ariel, se complace en corresponder al interés demostrado por los círculos intelectuales españoles por la obra de Adorno, con la publicación de otro libro, *Notas de Literatura*, que ha de merecer, sin duda, idéntico favor” (S. LÓPEZ ARNAL, *Antología de textos de Manuel Sacristán sobre la Escuela de Frankfurt* [en línea], 11 diciembre 2006, <<http://rebellion.org/noticia.php?id=42823>> [consulta: 20 feb. 2010]).

Duque Pajuelo, entrevistado acerca de la situación socio-cultural de España entre los 60 y 70, y de la recepción de Adorno en aquel preciso momento, parece considerar que “en aquella España no habían las condiciones, debido también a esa situación socio-cultural en la que estaba el país, para leer adecuadamente la obra de Adorno”⁹⁶. Asimismo, en las mismas estelas de este autor, se mueve también F. Castro, quien, resumiendo el contenido de *Dialéctica de la Ilustración* y *Minima moralia* en la proposición “Si lo verdadero fuera lo real, no nos quedaría nada más que la desesperación”, argumentaba que, por aquel entonces, obras como aquellas arriba mencionadas “nunca hubieran podido ser publicadas en la España de Franco”⁹⁷.

Como ya se ha tenido ocasión de señalar, la crítica española parecería haber reconocido a J. Aguirre un rol destacado en la recepción española de Adorno, aunque no todos los especialistas parecerían estar de acuerdo acerca de su labor de elaboración teórica de la misma; como evidencia J. A. Zamora Zaragoza, el Duque de Alba

“fue importante como responsable en la editorial Taurus de la edición de algunas obras de Adorno. Pero no creo que destacara por haber hecho un trabajo de elaboración teórica. Su trabajo fue de traducción y edición. [...] Aguirre puede decirse que fue importante a finales de los sesenta y comienzos de los setenta como persona pública, como referente político, dado el papel de cierto sector de la iglesia en la oposición al franquismo”⁹⁸.

Sobre la llegada de Adorno a España véase también V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 2009, p. 4.

⁹⁶ F. DUQUE PAJUELO, *entrevista con F. Duque*, original inédito, Madrid, 2004.

⁹⁷ F. CASTRO FLÓREZ, *entrevista con F. Castro*, original inédito, Madrid, 2003.

⁹⁸ J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *entrevista en línea con J. A. Zamora*, original inédito, 20 de febrero de 2010.

Acercas del papel desempeñado por el Duque de Alba en la asimilación española de la obra de Adorno, en las mismas estelas de Zamora Zaragoza parecerían moverse también las consideraciones de Maiso Blasco, ya que destaca cómo “fueron principalmente Jesús Aguirre y la editorial Taurus [...] quienes, con un alto ritmo de publicación entre 1966 y 1975, emprendieron la encomiable labor de introducir la obra adorniana en el ámbito [español]” (J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano. Una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, n. 1, 2009, p. 52).

Asimismo, Gómez Ibáñez destaca cómo Aguirre fue “conocedor excepcional de la obra adorniana, a quien, en primer lugar, hay que agradecer su labor en pro de la introducción y

Igualmente, cabe aquí destacar cómo si es verdad que no toda la crítica parecería estar dispuesta a evaluar de la misma manera el papel desempeñado por Aguirre en la recepción española de Adorno, es también verdad que éste habría sido uno de los pocos especialistas españoles en haber conocido a Adorno en persona, puesto que coincidió con él en 1955, cuando en Munich conoció a “Wolfgang Dern, estudiante de Sociología y Periodismo” y con éste “viajó a Fráncfort [...] a conocer a Theodor Adorno”, a quien describe como a

“un personaje en apariencia muy poco interesante, como un señorín, pero cuando entrabas en conversación con él terminabas por quedar encantado por una serpiente. Me atraía [de él, afirmaba Aguirre,] su espíritu crítico permanente, enmarcado en la línea progresista”⁹⁹.

difusión de textos capitales de Adorno [...] en estos primeros años. Es él quien está permanentemente tras la edición de *Terminología filosófica, Tres estudios sobre Hegel y Dialéctica negativa* de Adorno, que Taurus confía a distintos traductores” (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 11).

Acerca del asunto, con ocasión del fallecimiento de Aguirre la prensa diaria española le homenajeó, recordando su destacado papel en la asimilación de la obra de la así llamada Escuela de Frankfurt en España; como se puede leer en un escrito del 12 de mayo de 2001 de la agencia Europa press: “Su estancia [la de Aguirre] en Alemania le hizo familiarizarse con la llamada Escuela de Fráncfort, que posteriormente difundió en España. En aquella época se relacionó con la oposición clandestina a Franco, vinculados al Frente de Liberación Popular (FELIPE). Poco antes de la llegada de los años setenta dejó su sacerdocio y pasó a dirigir la Editorial Taurus [...] Jesús Aguirre era un destacado traductor de filósofos como Walter Benjamín [y] Theodor W. Adorno [...] (*Biografía de Jesús Aguirre, Duque de Alba, fallecido hoy en Madrid*, Agencia, Europa Press, 12 de mayo de 2001).

⁹⁹ M. VICENT, *Aguirre, el magnífico*, Santillana Ediciones, Madrid, 2011, p. 110.

Acerca del supuesto elitismo adorniano, Maiso Blasco considera que “lo intrincado de su escritura, que exige mucho de su lector, ha supuesto para muchos una de las barreras más inexpugnables para acceder a su obra y ha contribuido a alimentar el reproche de elitismo que pretende hacer descalificable su pensamiento antes de haber llegado siquiera a enfrentarse con él”. Sin embargo, destaca el autor, “quienes recriminan a Adorno lo exigente y hermético de sus textos a menudo proceden como si la dificultad de la prosa adorniana, su renuncia a la linealidad y su rechazo del encadenamiento discursivo al uso fueran una mera cuestión de amaneramiento estilístico, rasgo de un subjetivismo idiosincrático y arbitrario que no responde a ninguna intención teórica”. A raíz de lo dicho, la crítica local ha subrayado el hecho de que, “particularmente en lengua española, la deficiente traducción de los textos adornianos ha hecho importantes contribuciones para fortalecer esta acusación de incomprensibilidad” (J. MAISO BLASCO, *Escritura y composición textual en Adorno*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 74).

A raíz de ese encuentro, según la crítica, parecería que Aguirre, ya a partir de 1963, antes de que, al año siguiente, tradujese *Justificación de la filosofía* “[...] trataba de hacer compatible la musicología de Adorno con el apostolado sociológico entre las élites progresistas de Madrid”¹⁰⁰.

Igualmente, con respecto a la figura de Aguirre, se subraya el hecho de que en España no hay unidad de opinión acerca de sus conocimientos de la producción adorniana; de hecho, por ejemplo, en *Aguirre, el magnífico* se puede apreciar cómo

“Rafael Gutiérrez Girardot, cofundador de la editorial [Taurus y autor de *Theodor W. Adorno (1903-1969)*, el que podría ser considerado el epitafio español a Adorno], afirmaba que Aguirre confundía la Escuela de Fráncfort con la de Innsbruck, donde impartía Teología Karl Rahner, y sólo había leído a Adorno en las solapas de los libros que ya había traducido la editorial Losada in Argentina”¹⁰¹.

Sobre lo mencionado, J. M. Ripalda, reflexionando acerca de los porqués en esas fechas las editoriales españolas decidieron editar a escritos como *Notas de literatura* y *Prismas*, escribe que

“en aquella España había apenas capacidad o dedicación teórica por esas obras; el mismo Jesús Aguirre se perdía en la teoría adorniana, para el que era algo así como el albacea español. Otras obras menores podían servir para introducir ideas de izquierda a través, por ejemplo, de la literatura y de apuntes sobre teoría del arte”¹⁰².

¹⁰⁰ M. VICENT, *Aguirre, el magnífico*, Santillana Ediciones, Madrid, 2011, p. 138.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 176.

En las mismas estelas de Zamora Zaragoza se movían los planteamientos de Maiso Blasco, quien considera que “Las primeras ediciones de Adorno en castellano datan de la década de 1960, cuando comienzan a darse los primeros pasos hacia una tímida recepción iberoamericana de su pensamiento. Las traducciones pioneras vinieron de la mano de Manuel Sacristán en la fase aperturista del franquismo tardío (*Prismas* y *Notas de literatura*, ambos en Barcelona, Ariel 1962), pero fueron principalmente Jesús Aguirre y la editorial Taurus [...] quienes, con un alto ritmo de publicación entre 1966 y 1975, emprendieron la encomiable labor de introducir la obra adorniana en el ámbito [español]” (J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano. Una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, n. 1, 2009, p. 52).

¹⁰² J. M. RIPALDA, *Intercambio epistolar con José María Ripalda acerca de la primera recepción de Adorno y Habermas en España*, original inédito, 21 de abril de 2011.

Asimismo, Rius considera que por aquel entonces en España, entre lo que dificultaba a la asimilación de los planteamientos adornianos, habían esas problemáticas concernientes a la fluencia idiomática –véase también 2.2.–, que afectaban, “sin duda, al conocimiento del autor traducido; y como todo el mundo sabe, Adorno presenta dificultades considerables [bajo este punto de vista]”¹⁰³. La autora destaca una vez más el papel que desempeñó Sacristán, puesto que “se necesitaba un buen traductor del alemán que fuera además un pensador de prestigio” y él, como ya ha tenido ocasión de mostrar, “cumplía ambas condiciones”. De todas formas, Rius pone de relieve cómo “la editorial Ariel sólo se atrevió con dos textos de escasa extensión”, es decir *Prismen*, que “ya lo era originariamente, pero aun así se redujo” y *Noten zur Literatur*, del que “sólo se seleccionó una parte mínima”. No obstante, “la edición [de ambos escritos] fue un éxito de ventas”, puesto que, como se ha visto también en el apartado anterior, “había una demanda en este sentido desde antes del 68”¹⁰⁴. Acerca del tema, Maiso Blasco, como además ya hicieron pensadores como Mardones o Gómez Ibáñez, entre otros, pone de relieve el hecho de que “las urgencias políticas e intelectuales de la izquierda iberoamericana en las décadas de los 60 y 70 [, si por un lado impulsaron a la edición de textos adornianos, ciertamente] no favorecieron una recepción ni una política editorial adecuada al alto nivel de exigencia de los textos [adornianos]”¹⁰⁵, en consideración de que su recepción se vio siempre entrelazadas y sobretodo medida con el

¹⁰³ M. RIUS, *Tb. W. Adorno: Del sufrimiento a la verdad*, Laia, Barcelona, 1985.

Por lo que atañe a la censura franquista y a sus supuestas limitaciones en la enseñanza impuestas por el Régimen, Rius parecería considerar que éstas no deberían haber obstaculizado la llegada de Adorno en España, puesto que, como escribe esta especialista, “el propio régimen franquista había ‘tragado gazapos’ mucho mayores que éste” y que “al fin y al cabo, el marxismo de Frankfurt era muy descafeinado” (M. RIUS, *escrito inédito acerca de la recepción de Adorno en España*, 25 de julio de 2010).

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

Sobre el asunto véase también V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 4.

rasero de un aquí y un ahora preciso, la Transición antes y la Europa socialdemócrata en los 80¹⁰⁶.

Muñoz López, a lo largo de constantes intercambios epistolares acerca del asunto, mostrando su conformidad con los análisis de Ripalda, subrayaba cómo

“Adorno [, en la España] en los años sesenta y setenta [,] se consideró fundamentalmente un autor relacionado con la Estética y la música. No [hay que olvidarse nunca, puntualiza la autora,] que los primeros libros [editados en este País] fueron *Notas de Literatura* (1962), *Filosofía de la nueva música* (1966) y *Disonancias* (1966). Paralelamente vendrán *Sociológica* (1966), *Consignas* (1969) y *Justificación de la Filosofía* (1964), pero principalmente ‘El primer Adorno’ que se conoció fue el relacionado con la Estética, y este tópico persiste incluso en la actualidad”¹⁰⁷.

Igualmente, la autora, alineándose con esa lectura compartida por la mayoría de los especialistas, destaca que

“comprender la introducción, difusión y asentamiento de la Teoría Crítica en España está estrechamente unido a la propia historia de la sociedad española desde mediados de la década de los años sesenta del siglo pasado. Es inseparable la evolución política y social de la España de las últimas décadas de la publicación de las obras de los autores centrales de la primera generación de la Escuela de Frankfurt”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 142.

¹⁰⁷ B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con Blanca Muñoz*, inédito, 19 de septiembre de 2011.

¹⁰⁸ B. MUÑOZ LÓPEZ, *La Teoría Crítica y la obra de Th. W. Adorno en España*, inédito, 20 de agosto de 2010.

Por lo que atañe a la expresión “Escuela de Fráncfort”, como se verá más detenidamente en 1.3., cabe subrayar que la crítica ha destacado el hecho de que ese término, “surgido en el medio publicístico de la República Federal de posguerra”, sería particularmente “desafortunado”, puesto que “la intención de sus autores no era establecer una ‘Escuela’ caracterizada por una ortodoxia teórica común”. Acerca de lo dicho, Maiso Blasco citaría al propio Leo Löwenthal, quien “ha rechazado esta etiqueta subrayando su carácter engañoso, ya que podría conducir a creer que se trata de ‘un corpus de enunciaciones fácilmente reproducibles con las que de ahí en adelante se podría vivir cómoda o incómodamente”. No hay dudas, precisa siempre Maiso Blasco, que “a partir del regreso a Alemania, buena parte de los esfuerzos de Horkheimer y Adorno se dirigirían al intento de encontrar una descendencia, pero para un modelo de análisis crítico de la sociedad que intenta comprender el presente como un proceso de transformación”, puesto que “su defensa de valores como la autonomía o el individuo no deben entenderse de modo dogmático, sino ligados a un núcleo de experiencia concreto” y es decir “la amenaza

En la sección 1.1 se ha hecho mención al papel desempeñado por los jesuitas en la asimilación española de Adorno, rol que pensadores como Jiménez Redondo consideran fundamental, puesto que evidencian cómo en la España de los 60 sólo los jesuitas podían leer a Adorno, haciendo una referencia explícita a esa acusación de huida hacia la teología movida a cargo de Adorno por la Escuela Habermas. Asimismo, se ha podido comprobar que no todos los especialistas parecerían compartir dicha postura; como destaca Zamora Zaragoza:

“Tampoco sé si está permitido hablar de los jesuitas en relación a la recepción de Adorno. Evidentemente, aunque fuera por cuestiones de idioma, eran fundamentalmente teólogos los que se movían con cierta soltura en el contexto alemán. Aguirre mismo se doctoró en teología en Múnich. En los años sesenta es cuando se produce en Alemania el rescate de la Teoría Crítica por los estudiantes críticos. Eso también contaminó a los teólogos. Basta pensar que la teología política de J. B. Metz se elabora en diálogo con Adorno y Benjamin. Algunos jesuitas españoles habían sido discípulos de K. Rahner en Innsbruck, maestro de Metz, pero no creo que desde allí se ‘contaminaran’ con el espíritu del 68”¹⁰⁹.

de desaparición total de las promesas emancipadoras de la burguesía en las transformaciones del capitalismo post-liberal, la falsa alternativa del llamado ‘socialismo real’ y la recaída en la barbarie”. Esto querría decir que “el supuesto contenido de su ‘doctrina’ no puede ser hipostasiado abstractamente más allá de ese núcleo de experiencia”. Igualmente, tampoco esa ubicación “especial” en Fráncfort sería correcta, ya que no se correspondería “con un proyecto teórico que adquiere su forma específica en el exilio americano” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 146).

¹⁰⁹ J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Entrevista en línea con J. A. Zamora*, original inédito, 20 de febrero de 2010.

Sobre el asunto, Jiménez Redondo destaca concisamente que “Adorno a lo largo de los años 60, 70 y aun 80 lo leían principalmente los jesuitas”. Y además: “Sólo los jesuitas educados en la teología alemana hubieran podido recibir a un pensador como Adorno, cuyo pensamiento está tan lleno de teología y mesianismo” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *Entrevista con M. Jiménez Redondo*, original inédito, Valencia, 2005).

Igualmente, acerca del papel desempeñado por los jesuitas en la recepción española de Adorno, se quiere subrayar cómo, a lo largo de unas de las clases impartidas por quien escribe -en la Universitat de València en el contexto del curso de libre configuración *También el arte piensa. Contra un mundo anestesiado* en fechas de 22, 23, 24 y 25 de marzo de 2010-, un alumno, de quien desgraciadamente no se recuerda el nombre, poniendo sobre la mesa sus propias vivencias como ex-jesuita en los 60 y 70 -dijo que llegó a ser cura jesuita antes de dedicarse a otros asuntos-, destacaba que por aquel entonces, cuando él “era joven estudiante en proceso de formación en los colegios de los jesuitas, entre lo que nos

Volviendo la reflexión acerca de esa “efervescencia postconciliar”, de la que se ha escrito en los apartados anteriores, se destaca cómo la crítica evidencia el hecho de que ese “aire nuevo” ha influido decididamente en la recepción española de Adorno y la Escuela de Frankfurt; como sostiene Vázquez García:

“se supone que la recepción de la Escuela de Frankfurt en las traducciones dirigidas por Jesús Aguirre desde la editorial Taurus [...] sólo se entienden en este clima profético y utópico que pretendía acortar la distancia entre lo sagrado y lo terrestre”¹¹⁰.

De todas maneras, por lo general, por lo que acontece al desarrollo de la filosofía en la España de los 60, parece que la mayoría de la crítica española considera como fundamental el papel desempeñado por los jesuitas, puesto que sus trabajos no se limitarían exclusivamente a traducir al castellano el pensamiento contemporáneo, sino que esta importante tarea, como se ha evidenciado, venía compaginada con las destacadas labores ejercidas por sus clérigos como “alentadores de vocaciones filosóficas en pensadores” como P. Cerezo, F. Savater, J. L. Abellán o A. Cortina. Acerca de lo dicho, se podría mencionar, por ejemplo, al Padre F. Cubells, padrino de la vocación filosófica de Adela Cortina¹¹¹, sin olvidar tampoco al jesuita Álvarez Bolado, cardinal para las carreras de E. Trías o V. Camps¹¹².

mandaban para estudiar estaba también la obra de Adorno. ¡Lo recuerdo muy claramente! Y le diré más y es que es por esta razón que hoy, que estoy jubilado y por fin puedo hacer lo que de verdad me apetece, estoy aquí sentado escuchando a usted, porque ya en aquellos años los planteamientos adornianos despertaron en mí vivo interés” (A. SCOPEL, *aportaciones a mis clases*, original inédito, Valencia, 2010).

De todas maneras, como se podrá apreciar a lo largo de la presente investigación, el mencionado planteamiento de Zamora Zaragoza permitiría llegar directamente al corazón de la cuestión y es decir si hubo verdaderamente en España una recepción “significativa” del pensamiento adorniano, como además él mismo cuestionó en otra su aportación inédita a este trabajo.

¹¹⁰ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009, p. 81.

¹¹¹ Adela Cortina, crecida en una familia permeada de profunda religiosidad cristiana, “fundada en el cariño mutuo, en el temor de Dios y en la veneración por el trabajo” (A. CORTINA, *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, “Anthropos. Boletín de Información y Documentación”, 1989, 96, p. 9).

F. Buey, de quien ya se ha tenido ocasión de mostrar la postura con respecto al papel desempeñado por la censura franquista en la España de aquel entonces, cuando se le pregunta si considera que ésta, pudo de alguna manera, haber obstaculizado la asimilación de la obra de Adorno en España y, más concretamente, la de *Dialektik der Aufklärung*, el autor, a la vez que subraya el lamentable rol desempeñado por la censura en la España de finales de los 60, tomando decididamente las distancias de todos aquellos que, de una manera u otra, quieren relativizar su influencia negativa sobre la cultura española, considera que, si nos referimos específicamente a la producción teórica de Adorno, quizás habría que sondear otros caminos, puesto que: primero “la estrella de Adorno declinó considerablemente en la intelectualidad española de izquierdas a partir de 1967-1968, debido a la actitud de aquél ante el movimiento estudiantil de la época” y esto, en opinión de Buey, “sería muy patente precisamente en algunos intelectuales que, como Manuel Sacristán, habían contribuido a dar a conocer su pensamiento en España, que tenían considerable influencia en el mundo editorial y que podrían haber sido candidatos a traducir [su] obra”¹¹³; en segundo lugar, explica el autor, a la hora de considerar supuestos retrasos en el momento de editar en España obras

¹¹² A. JIMÉNEZ GARCÍA, *Vida y obra de Manuel Mindán Manero: sacerdote, profesor y filósofo*, “Revista de Hispanismo Filosófico”, 2003, 8, pp. 19-38.

A. CORTINA, *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, “Anthropos. Boletín de Información y Documentación”, 1989, 96, pp. 9-10.

C. DÍAZ, *Memoria y Deseo. Oficio de enseñar y pasión por el hombre*, Sal Terrae, Santander, 1983, p. 63.

E. TRÍAS, *El Árbol de la Vida. Memorias*, Destino, Barcelona, 2003, p. 262.

A. RATO, *La Filosofía. Hablando con Victoria Camps*, Editorial Acento, Madrid, 1994, pp. 15 y 18.

V. CAMPS, *Religión y Liberalismo*, en J. ALEMANY y X. QUINZA (eds.), *Ciudad de los Hombres, Ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado S. J.*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999, pp. 209-221.

¹¹³ F. BUEY, *Intercambio epistolar con Fernández Buey*, original inédito, 13 de marzo de 2010. El autor recuerda además cómo “algunas de las obras de Adorno habían sido traducidas ya a principios de la década de los sesenta por Manuel Sacristán para la editorial Ariel de Barcelona. Y otros textos de Adorno fueron publicados poco después, en aquella misma década, en la editorial Taurus, en una colección que entonces dirigía el -en gran parte adorniano- padre Aguirre” (*Ibidem*).

como *Dialektik der Aufklärung*, habría que considerar que podrían haber “habido problemas de derechos con la posible traducción de la obra al español en la década de los setenta”. Ésta, como admite el mismo Buey, “era una hipótesis un poco especulativa [...] pero que no habría que descartar”, por el hecho de que ya tuvieron casos de ese tipo¹¹⁴, como recuerda también Jiménez Redondo¹¹⁵. Finalmente, concluye Buey, y esta sería una tesis compartida por la mayoría de los especialistas, habría también que considerar el hecho de que podría haber sido que “una vez publicada la traducción de Sur, en Buenos Aires, se considerara que ya no tenía sentido publicar otra traducción al español de *Dialéctica de la Ilustración* en España”¹¹⁶; de hecho, argumenta la crítica,

“hay que tener en cuenta que en aquella época las mejores editoriales de América Latina estaban bien distribuidas en España (donde algunas de ellas tenían hasta casa) y que en lo tocante al texto marxista o próximo estábamos todos acostumbrados a que gran parte de las traducciones al español se hicieran en América Latina”¹¹⁷.

¹¹⁴ Buey, acerca del tema, recuerda que para “la publicación de la traducción de la edición crítica de los *Quaderni del carcere* de Antonio Gramsci [hubo] una larga pugna por los derechos entre Grijalbo, en este caso, y varias editoriales latino-americanas, que finalmente se resolvió a favor de Era” (*Ibidem*). Igualmente, intentando reflexionar acerca de por qué *Dialéctica de la Ilustración* se publicó en Sur América y no en Europa, considera que las editoriales argentinas tenían “más peso” con respecto a aquellas españolas y además, “en aquellos años [, la editorial] Sur de Buenos Aires era una editorial prestigiosa, probablemente mejor distribuida y con más difusión que la mayoría de las editoriales españolas que se dedicaban a publicar ensayos y podrían haber tenido interés en la traducción de *Dialéctica de la Ilustración* (Taurus, Alianza, Grijalbo, etc.)” (*Ibidem*).

¹¹⁵ M. JIMÉNEZ REDONDO, *Entrevista a Manuel Jiménez*, original inédito, curso académico 2003/2004.

Acerca de la atendibilidad de las aportaciones de Jiménez Redondo, se evidencia lo dicho por García Raffi, entre otros, quien escribe que “Lo que se puede apreciar leyendo a las traducciones y comentarios hechos por M. Jiménez es que él sin duda tuvo una relación privilegiada con los textos de J. Habermas [y Th. W. Adorno], relación que fue posible gracias a sus internacionalmente reconocidas cualidades como profundo conocedor de la lengua alemana y como uno de los más destacados conocedores de la obra habermasiana y adorniana” (X. GARCÍA RAFFI, *Intercambio epistolar con X. García Raffi*, original inédito, 28 de enero de 2011).

¹¹⁶ F. BUEY, *Intercambio epistolar con Fernández Buey*, original inédito, 13 de marzo de 2010.

¹¹⁷ *Ibidem*.

Acerca del asunto ha sido evidenciado por el autor como, por ejemplo, “la *Antología de Antonio Gramsci*, hecha por Manuel Sacristán para Siglo XXI, se publicó en México en 1970

En suma, por lo que acontece a ese supuesto retraso editorial en la publicación española del pensamiento de Adorno, se considera que para Buey “hubo una combinación de los tres factores mencionados”. Igualmente, alrededor de esa hipótesis “un tanto especulativa” con respecto al hecho de que podrían haber habido pugnas acerca de los derechos editoriales de los textos, también Rius parecería opinar lo mismo, puesto que a la hora de reflexionar sobre los porqués subyacentes a las elecciones editoriales que condujeron a la publicación de la primera versión castellana de *Dialektik der Aufklärung* en Sudamérica en vez que en España, escribe que “quizá influyera una razón tan ‘nimia’, como el hecho de que los derechos de autor pertenecieran a una editorial de ultramar” y esto, sobre todo por aquel entonces, hubiera podido crear dificultades importantes y “bastante paralizadoras” a nivel de transferencia de derechos. Sin duda, subraya la autora, hay que reflexionar acerca del hecho de que las editoriales sudamericanas se “apresuraron en editar a un ritmo más intenso” que las españolas y esta razón sería de relacionar, sin duda, “con la situación política” española de aquel entonces¹¹⁸, puesto que, como destaca, entre otros, Gómez Ibáñez, sería difícil, por ejemplo, imaginarse editado en la España de Franco *La industria cultural*, texto que, en vez, se publicó por vez primera en Buenos Aires en 1967¹¹⁹.

Ripalda, mostrándose en desacuerdo con lo dicho por Buey, considera que la censura, por lo que atañe a las obras de Adorno que vieron la luz de las editoriales españolas en aquel entonces, ejerció un papel cardinal, puesto que

“[en aquellos años] no se podía publicar nada que la dictadura pudiera considerar peligroso, si no era tratando de abrir espacio por los márgenes, v. g.

e, independientemente de la censura, ese libro se distribuyó muchísimo en España antes de que [...] se editara finalmente en Madrid. Insisto, además, en que Sur era una editorial con prestigio en los ambientes intelectuales españoles de aquella época y en que estamos hablando de la misma lengua”.

¹¹⁸ M. RIUS, *Mercè Rius: mi comprensión actual de Adorno*, original inédito, 25 de julio de 2010.

¹¹⁹ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 6.

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

estéticos, y por obras menores. Tanto en el caso de Sacristán como en el de [la editorial] Ariel se trataría de respirar, de luchar por un espacio de cultura libre de la dictadura; pero también en el caso de Sacristán [como ya recordado por Rius,] se trataba de dar al marxismo la vitalidad cultural de la que carecía en España; Sacristán era otras cosas además de marxista (y de español, con su vinculación anglo-italo-germana)¹²⁰.

Rojas Claros subraya una vez más la opinión compartida por buena parte de la crítica, es decir que, aunque, como se ha evidenciado, en los años en los que se registra la llegada de la obra de Adorno a España, “íntimamente ligado a las importantes transformaciones socioeconómicas iniciadas desde finales de la década de los 50 [...] se estaba operando en España un importante proceso de cambio cultural”¹²¹, esto no quiere decir que todo tipo de escrito hubiese podido ser editado en la España de aquel entonces; como escribe Ripalda conjeturando acerca de las motivaciones que podrían haber impulsado hacia la no edición de una versión española de *Dialektik der Aufklärung* en aquel entonces,

“ya los dos sustantivos [que componían el título de la obra] eran inasumibles en el franquismo, no digamos lo de la nueva “barbarie”, etc.”¹²².

Mardones, conectando la recepción del pensamiento de Adorno con los acontecimientos socio-políticos de la España de los 60, y empezando una lectura de la primera recepción del pensamiento de la Escuela de Frankfurt

¹²⁰ J. M. RIPALDA, *Intercambio epistolar acerca de la primera recepción española de la obra de Th. W. Adorno*, inédito, 21 de julio de 2011.

¹²¹ F. ROJAS CLAROS, *Poder, disidencia editorial, y cambio cultural en España durante los años 60*, “Pasado y Memoria. Revista de historia contemporánea”, 2006, 5, p. 59.

¹²² J. M. RIPALDA, *Intercambio epistolar con José María Ripalda*, inédito, 16 de agosto de 2011. De todas maneras Ripalda, por medio de su aportación, dejaba entender que a él le “resulta increíble que ese pesimismo tan destructivo [supuestamente celado en las páginas de *Dialektik der Aufklärung*] fuera tenido por subversivo” (*Ibidem*). Asimismo, J. J. Sánchez hablando de *Dialéctica de la Ilustración* subraya el hecho de que el contenido de esa obra no es “precisamente el más revolucionario” (J. J. SÁNCHEZ, *Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, introducción a TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, introducción y traducción de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1994, p. 9).

que hará escuela entre la crítica indígena, muestra que en España “el interés por la Teoría Crítica [...] no solamente tenía el sentido de una gran sintonía con las contradicciones culturales del sistema que los francfortianos venían analizando [...] desde los años treinta”, sino que “aquí esta referencia cultural estaba marcada por la peculiaridad española”, es decir “la revuelta contra el secuestro de la Ilustración llevada a cabo por el franquismo y la búsqueda de un nuevo orden socio-político” que de alguna manera igualara España al Occidente democrático. Desde este punto de vista, escribe Mardones, “la difusión de la Teoría Crítica en España forma parte de toda una reacción cultural y política por introducir aire fresco en una atmósfera viciada y cerrada”¹²³. Este aire fresco al que hace referencia Mardones sería, como se ha visto, el equivalente de esas “primeras tentativas llevadas a cabo en España por introducir el Marxismo”, el paradigma histórico-filosófico en el que naturalmente cabe asentarlo, como escribe acertadamente Gómez Ibáñez¹²⁴.

Igualmente, Notario Ruiz pone de relieve cómo la asimilación de los planteamientos de Adorno, “[y] de los [demás] autores vinculados al Instituto de Estudios Sociales de Fráncfort”, estaría vinculada “a la recepción del marxismo en general y a la situación cultural y política española de la segunda mitad del siglo XX: el exilio, el antifranquismo y las peculiaridades de la Transición”¹²⁵, como evidencia también Muñoz López en sus análisis mostrando cómo

“los primeros libros de los teóricos de Frankfurt publicados en español estarían directamente relacionados con los acontecimientos que caracterizan el paso del tardofranquismo a la transición y de ésta a la consolidación de la democracia de partidos”¹²⁶.

¹²³ J. M. MARDONES, *La recepción de la Teoría Crítica en España*, “Isegoría”, 1, 1990, p. 131.

¹²⁴ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, n. 1, 2009, p. 4.

¹²⁵ A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 12.

¹²⁶ B. MUÑOZ LÓPEZ, *La Teoría Crítica y la obra de Th. W. Adorno en España*, inédito, 20 de agosto de 2010.

Acerca de lo anteriormente mencionado, Muñoz López evidencia que desde 1939 hasta 1975 en España tuvo lugar un sistema económico, político, social y cultural caracterizado por el predominio de una clase social proveniente de los triunfadores de la Guerra Civil y éste conflicto, destaca la autora, habría que considerarlo como “un evidente antecedente de la Segunda Guerra Mundial europea”, donde “las contradicciones económica y sociales [...] explican tanto en una guerra como en otra, el estallido bélico que durante los años treinta y mediados de los cuarenta del siglo XX asolaron Europa, incluyendo lógicamente a España en esta situación”. Sin embargo,

“mientras que en la Europa de influencia angloamericana los aliados impondrán un sistema inspirado en la democracia norteamericana, España quedará al margen no sólo de este sistema político sino de sus beneficios económicos vinculados al [...] Plan Marshall de la postguerra [y] el aislamiento del País y su inicial autarquía económica dará lugar a un Régimen en el que se tratará de consolidar un desarrollo económico en el que surja una clase media que modernice y renueve el País. Una tecnocracia política gobernará desde mediados de la década de los cincuenta y los años sesenta con la intención de adecuarse paulatinamente a los planteamientos de las nacientes sociedades de masas que se han consolidado en Estados Unidos y en los países europeos de postguerra surgidos en la órbita norteamericana”¹²⁷.

A raíz de lo dicho, la crítica destaca cómo la visita del presidente estadounidense Eisenhower a Madrid en los años 50 aseguraría la identificación de España con la Sociedad de Consumo, que caracterizará el paso del paso del Franquismo al Tardofranquismo, un tiempo de fuertes conflictos y antagonismos sociales, en los que “van a aparecer movimientos ideológicos e intelectuales caracterizados por la necesidad de imprimir nuevas concepciones teóricas a una izquierda que ha quedado anquilosada por la influencia soviética y su burocratización ideológica”¹²⁸. Será por lo tanto en

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

aquel entonces, en esos años 60, cuando vio la luz de las editoriales españolas la obra de Adorno, pero filtrada por tópicos y prejuicios -difíciles de desarraigar- que han ido formándose bajo unas circunstancias históricas que eran todo menos que favorables para la lectura de un autor que de entrada consideraba esos tiempos y esos lectores, pendientes de su verbo, inadecuados para sacar partido a su teoría¹²⁹.

¹²⁹ *Ibidem*.

Acerca de la postura de Adorno con respecto a sus potenciales lectores, véase también a S. MÜLLER-DOOHM, *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*, traducción de R. H. Bernét y R. Gabás Herder, Barcelona, 2003.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

"El color imborrable procede de lo que no es. Quien le sirve es el sufrimiento, un fragmento de existencia que alcanza a lo que no es aunque sea negativamente. Sólo en la más extrema lejanía comienza la cercanía. La filosofía es el prisma que capta su color"

Th. W. Adorno

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

1.2.1. ¿Adorno o Marx?

Como se ha destacado en los apartados anteriores, la crítica subraya el hecho de que fue en el contexto de la España de los 60, donde Franco gozaba de un “poder absolutamente personal, [...] sin límites y que en principio se extendía a todo”¹³⁰, donde los iniciales receptores españoles de Adorno ponen en marcha los primeros intentos de asimilación del pensamiento adorniano; como escribe Sevilla Segura:

“Cuando en 1962 aparecen en castellano dos títulos de Adorno, *Prismas* y *Notas de literatura*, publicación promovida por Manuel Sacristán, esa relación de proximidad entre la Escuela de Frankfurt y el marxismo occidental se hace [...] visible para los destinatarios potenciales de Adorno en [España]. Es, sin duda, la década de los sesenta la que ve la aparición de un público filosófico que recibe la obra de Lukács [...], las primeras traducciones de textos de A. Gramsci y de L. Althusser; y, en ese contexto, también la obra de [...] Th. W. Adorno [...] Sin embargo, esa recepción, no por ser prácticamente simultánea es filosóficamente indiscriminada. Si hay razones políticas que diferencian a los lectores de Gramsci de los de Althusser, hay además algunas diferencias filosóficas de fondo que afectan a la recepción de la Escuela de Frankfurt”¹³¹.

Igualmente, como se ha visto, la crítica evidencia cómo, bajo estas condiciones socio-políticas, los primeros potenciales destinatarios de los planteamientos adornianos considerasen la obra de Adorno falta de todo tipo de efectividad política y cómo esto influyó notablemente en su asimilación española.

A raíz de lo dicho, como se ha puesto de relieve anteriormente, la crítica, a la hora de investigar acerca de los porqués de la llegada de Adorno en España, se

¹³⁰ J. MARÍAS, *España inteligible*, Alianza, Madrid, 2002, p. 374.

F. Rojas Claros evidencia que, a partir de 1962, se encuentra “en España una Universidad convulsa, contestataria, que va escapando del control de las autoridades, con unos planes de estudio anacrónicos [...], y en vía de masificación” (F. ROJAS CLAROS, *Poder, disidencia editorial y cambio cultural en España durante los años 60*, “Pasado y Memoria. Revista de historia contemporánea”, 2006, 5, p. 65).

¹³¹ S. SEVILLA SEGURA, *La recepción en España de la Teoría Crítica*, “Daímon. Revista Internacional de Filosofía”, 50, 2010, p. 159.

detiene sobre la persona de Sacristán, ya que considera que “sin la trama de referencias intelectuales y político-ideológicas que de inmediato suscita su nombre, se correría el riesgo de hipostasiar esa fecha, produciéndose una desvirtualización de lo verdaderamente acontecido” y es decir que, como parecería ser unánimemente aceptado entre los especialistas españoles, Adorno no llega a tierras españolas abstraído de todo contexto socio-político, sino que su recepción inicial quedaría entrelazada a esas tempranas tentativas puestas en marcha en España por introducir el pensamiento marxista, como ya se ha mostrado en el apartado anterior.

Asimismo, la crítica pone de relieve el hecho de que Sacristán haya ejercido una importante influencia sobre autores como Jacobo Muñoz o José María Ripalda, nombres ampliamente conocidos en el panorama de la recepción española de Adorno y la Teoría Crítica¹³².

Acerca de lo citado, la crítica destaca cómo hacia 1975 cabría situar el encuentro entre el primer traductor español de Adorno y José María Ripalda, un intelectual con un pasado de seminarista¹³³, en aquella tarea de traducción auspiciada por la recién fundada editorial Crítica para la publicación de la OME (las Obras Completas de Marx y Engels), faena que necesitaba de un trabajo colectivo de críticos y traductores extremadamente cualificados¹³⁴.

¹³² Según escribe Vázquez García, “[al grupo de alumnos y discípulos de Sacristán] debió de unirse Jacobo Muñoz en la segunda mitad de los años sesenta”. Acerca del asunto, este autor añade el hecho de que ambos tuvieron tempranas inclinaciones literarias (F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009, p. 356).

¹³³ J. M. RIPALDA, *Un pensador incomodo*, en S. LÓPEZ ARNAL y I. VÁZQUEZ ÁLVAREZ (eds.), *El legado de un Maestro. Homenaje a Manuel Sacristán*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2007, p. 105.

¹³⁴ Pese a la extraordinaria inversión de esfuerzos empleada por Sacristán y su equipo traduciendo a los dos primeros libros de *El Capital* y realizando las anotaciones y prólogos de los diversos volúmenes (doce de estos volúmenes se editaron entre 1975 y 1980), parecería que al poco tiempo el proyecto hubiese tenido que detenerse por el hecho de que la OME ya no tenía mercado (G. PONTÓN, *Un trabajador incansable*, en S. LÓPEZ ARNAL y I. VÁZQUEZ ÁLVAREZ (eds.), *El Legado de un Maestro. Homenaje a Manuel Sacristán*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2007, pp. 190-191).

En esta misma línea interpretativa cabría situar también la lectura hecha por Maiso Blasco, quien subraya cómo, para reflexionar acerca de esos primeros intentos a los que se ha hecho referencia antes -Maiso los llama “urgencias”- y sobre aquel complejo de “perspectivas de deseo” que en su opinión condicionaron la introducción de la producción adorniana, sería suficiente aludir al hecho de que

“Adorno [, en aquel entonces,] era percibido en primer lugar como exponente de la Escuela de Frankfurt, con la que sin embargo se asociaba predominantemente a Herbert Marcuse, o de una ‘Teoría Crítica’ con la que pronto se iba a remitir ante todo a la obra de Jürgen Habermas; en cualquier caso su pensamiento quedaba adscrito a la tradición del llamado marxismo occidental”¹³⁵.

A través de la citada aportación es posible introducir en la investigación dos cuestiones fundamentales en lo que atañe a la lectura española de Adorno: su vinculación con el marxismo y su supuesta traición del ideal revolucionario, y ese invento, como ha sido llamado por la crítica, de eso de una Escuela de Frankfurt y de una tradición de la Teoría Crítica.

Acerca del asunto, Mandado Gutiérrez, reflexionando acerca de lo que ha significado para el siglo XX el pensamiento adorniano y la “Escuela de Fráncfort”, pone de relieve cómo este círculo de pensadores, reunidos alrededor de las personas de Adorno y Horkheimer¹³⁶, constituyeron “un

¹³⁵ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, (2009), 1, p. 52.

Sacristán fue profesor no numerario de la *Universitat de Barcelona* desde 1956 hasta 1965, cuando por razones políticas fue expulsado. En dicha Universidad volverá sólo en 1976 (con la excepción de un pequeño paréntesis en los últimos años de la dictadura) después de la muerte de Franco. La crítica ha evidenciado que casi todos sus discípulos directos, en buena medida todos alumnos suyos, estaban afiliados al PSUC (S. LÓPEZ ARNAL y P. DE LA FUENTE, *Acerca de Manuel Sacristán*, Destino, Barcelona, 1996, pp. 460-462).

¹³⁶ Parece que, para Mandado Gutiérrez, no hubo solución de continuidad entre la filosofía de la así llamada primera generación de Teoría Crítica y el pensamiento habermasiano ya que “[Horkheimer] y Th. Adorno constituyeron el núcleo en torno al cual se produjo la reconstitución del viejo proyecto de estudios sociales y culturales en la ciudad de Fráncfort [...] Surge entonces una segunda generación de filósofos francfortianos Jürgen Habermas, Alfred Schmidt, Albrecht Wellmer etc...y se adopta la denominación de ‘Escuela de

saludable revulsivo de la tradición crítica del marxismo”¹³⁷, que, en su opinión, se concretaría en

“la extensión del concepto [de] Ideología a la racionalidad tecnológica, el de alienación a las formas psíquicas de represión o a la aculturación que pueden producir los medios de comunicación de masas, el de sujeto revolucionario a los intelectuales más que a la clase obrera, el de barbarie a la militancia política acrítica etc.”.

Consecuentemente, considera el autor, estos supuestos “revulsivos” llevaron también a este grupo de pensadores

“a apartarse progresivamente de identificadores fundamentales del marxismo; especialmente significativo fue lo que no hiciera de la estructura económica, el centro de sus análisis sociales, el que se mostrara escéptico sobre la posibilidad de un sujeto histórico que pudiera establecer una sociedad racional o el que no viera del todo clara la tradicional unidad marxista entre teoría y praxis”¹³⁸.

Por estas razones, destaca la crítica, Adorno y los demás miembros de la Teoría Crítica “sufrieron [...] la censura del marxismo ortodoxo y de la Nueva Izquierda de los años 60”¹³⁹. Adorno, de hecho, “fiel a la tradición marxiana, ve [...] en la acción [...] la verdad de la conciencia, mas no entiende por praxis [la acción], activismo ciego, militancia acrítica”¹⁴⁰.

Fráncfort’ para referirse al conjunto de esta tradición filosófica”. (R. E. MANDADO GUTIÉRREZ, *Adorno (1903-1969)*, Ediciones del Orto, Colección Filósofos y textos, Madrid, 1994, p. 20).

¹³⁷ R. E. MANDADO GUTIÉRREZ, *Adorno (1903-1969)*, Ediciones del Orto, Colección Filósofos y textos, Madrid, 1994, p. 20.

¹³⁸ *Ibidem*.

Asimismo, por lo que se refiere a *Aufklärung. Philosophische Fragmente* y a pesar de todas las posibles argumentaciones acerca de por qué su primera versión castellana se editó en Sudamérica y no en España, cabría recordar aquí lo escrito por Sánchez, quien en su estudio introductorio a la primera traducción española de la obra (1994), considera que ese libro no es “precisamente” un texto para revolucionarios (TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, introducción y traducción de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1994, p. 9).

¹³⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 31.

Y aquí la pregunta que encabeza el presente apartado: ¿Adorno o Marx? Claro está que, como evidenciado por los especialistas, la llegada de Adorno a España tendría que ser leída en el marco de los intentos de abrir las puertas españolas al marxismo como oposición política al régimen franquista; pero, como se puede apreciar, se ha hablado de tentativas -en plural- por introducir la doctrina de Marx en España, puesto que, en aquellos años, Adorno, para sus posibles receptores, representaba una opción marxista más para Franco. Igualmente, por las razones mencionadas en 1.2., la crítica evidencia que, si de recepción española de Adorno tiene sentido hablar, sus planteamientos parecían haber tenido en España mayor fortuna justamente cuando el marxismo había perdido aquella actualidad política alcanzada años atrás como oposición al régimen franquista, puesto que cuando Adorno llegó a España, con todo ese cargo de perspectivas de deseos de clara índole marxista que su nombre levantaba, compartía la cartelera de las opciones marxistas con la recepción de autores como Althusser o Gramsci, que de inmediato oscurecieron su obra a los ojos del público español; de hecho, como destaca Zamora Zaragoza:

“Por lo que puedo recordar, en mis estudios de licenciatura [en los años 80,] Adorno estuvo completamente ausente. En los setenta en España, todo lo que tuviera que ver con el marxismo pasaba por Althusser y el estructuralismo. Y en frente estaban los filósofos analíticos”¹⁴¹.

Como se ha dicho, esas “perspectivas de deseo” que acompañaron desde el principio a la obra de Adorno camino a España, quedaron truncadas tan pronto como llegaron y esto ocurrió, según la crítica, por el hecho de que la recepción de Adorno tendría rasgos suyos propios, que la diferenciaban de los demás intentos de lectura del marxismo occidental, puesto que Adorno carecería de enlaces con todo tipo de militancia política de partido; aceptaría el

¹⁴¹ J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *entrevista en línea con J. A. Zamora*, original inédito, 20 de febrero de 2010.

modelo marxiano como una posibilidad, ya que implicaría en sus planteamientos también a otras acepciones de crítica como aquella kantiana¹⁴²; además, en la Teoría Crítica de Adorno tendría un papel destacado el proceder genealógico de Nietzsche, “tan importante para la crítica de la sociedad como el ejercido en *El capital* de Marx”¹⁴³.

En fin, la década española de los 60, escribe Muñoz López,

será un tiempo de conflictos y de antagonismos más políticos que sociales [...] En el Mayo francés de 1968 continúan los movimientos estudiantiles norteamericanos de Berkeley en el 67[...]. Por su parte, en España en la Universidad Complutense se van a producir los enfrentamientos más virulentos de estos años de efervescencia estudiantil. Será en este momento en el que la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt en su Primera Generación transformará los postulados teóricos del Marxismo y de la izquierda más revolucionaria”¹⁴⁴.

Igualmente, cabe también subrayar que la crítica destaca cómo el uso de esos otros conceptos de crítica a los que se ha hecho referencia, sería tan sumamente importante en Adorno “porque su uso de la dialéctica renuncia a la síntesis positiva”, y concretamente por ello él “no puede adoptar una posición de la historia en la que las contradicciones del presente se superen en el futuro”. Como destaca Sevilla Segura, para Adorno “la captación de la

¹⁴² Se ha destacado que Adorno consideraba que Kant pedía a la humanidad pagar un precio demasiado alto por acallar todo lo que excedería “la piedra de toque de la experiencia”, puesto que este enmudecimiento produciría una inestimable “mutilación de nuestros intereses racionales”; es decir, que la crítica pone de relieve cómo “la acepción kantiana de la crítica como demarcación entre las nociones y teorías cognitivamente válidas, y lo que no puede ser dicho con valor epistémico [...] y, sin embargo, no puede ser reducido al silencio sin producir una grave mutilación de nuestros intereses racionales”, llevaría a Adorno a sostener “que la filosofía es el intento de hablar por medio del procedimiento constelativo, que articularía el lenguaje conceptual y el lenguaje expresivo, sobre lo que no puede ser dicho”. De esta manera, Adorno lograría dejar “hablar a una experiencia del particular no sometida a la violencia de la síntesis conceptual” (S. SEVILLA SEGURA, *La recepción en España de la Teoría Crítica*, “Daímon. Revista Internacional de Filosofía”, 50, 2010, pp. 158 y 159).

¹⁴³ *Ivi*, p. 159.

¹⁴⁴ B. MUÑOZ LÓPEZ, *La Teoría Crítica y la obra de Th. W. Adorno en España*, inédito, 20 de agosto de 2010.

negatividad [...] adquiere el mayor rango cuando se busca denunciar las formas concretas del sufrimiento y la opresión”, y por esta razón Adorno “no confía en que una filosofía positiva de la historia nos suministre una perspectiva consoladora de futuro”. Quizá, subraya la crítica, dichas diferencias permitirían entender tanto la sustitución del término marxismo por el de Teoría Crítica, como el hecho de que en España la recepción de los planteamientos adornianos sólo empezó a producirse “cuando ha empezado a ser políticamente problemático” el marxismo para diagnosticar el presente¹⁴⁵.

¹⁴⁵ S. SEVILLA SEGURA, *La recepción en España de la Teoría Crítica*, “Daímon. Revista Internacional de Filosofía”, 50, 2010, p. 159.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“La verdadera razón de ser de la filosofía es rescatar lo que hay
en la mirada de un animal”

Th. W. Adorno

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

1.3. El invento de una Escuela de Frankfurt y de una tradición de la Teoría Crítica. *Cui prodest?*

Como destaca la crítica española, “a partir de la muerte de Adorno, el proyecto de trabajo colectivo de la Teoría Crítica [habría] sufrido un destino peculiar”, ya que “las expectativas ligadas a este programa teórico que, a finales de la década de 1960, para muchos todavía estaban vinculadas a una autocomprensión crítica y transformadora de las sociedades burguesas occidentales”, poco a poco “se fueron disolviendo a la par que la idea unitaria de estas sociedades mismas; como subraya Maiso Blasco,

“la dinámica de transformación, mutación y destrucción característica de la modernidad capitalista había seguido su curso y, en los países más desarrollados, se consolidaban las sociedades tecnologizadas de consumo y comenzaba a hablarse de postmodernidad”¹⁴⁶.

Acerca del asunto, la crítica ha evidenciado cómo esta situación podría aplicarse casi literalmente a cierta historiografía de la Teoría Crítica surgida en Alemania en las décadas de los 70 y 80, que no tardaría en adquirir un estatus canónico a nivel internacional y cuyos efectos duran hasta nuestros días. En este relato de la historia, “la ‘tradición’ de la Teoría Crítica vendría presentada como un *continuum*, como la historia de una ‘escuela de pensamiento’ en términos de sucesión generacional, abarcando desde el proyecto de trabajo colectivo articulado en torno al *Institut für Sozialforschung* a mediados de la década de 1920 hasta la actualidad”. A raíz de lo dicho, por lo tanto, “según esta historiografía, dicha ‘tradición de pensamiento’ habría sido continuada generación tras generación, siendo transmitida de maestro a discípulo, hasta dar lugar a una especie de ‘saga familiar’, en la que hoy

¹⁴⁶ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 132.

asistiríamos a una ‘tercera generación’¹⁴⁷.

Tratando de remontar hacia los orígenes del concepto de “invención de la tradición”, estrechamente entrelazado con el de Escuela de Frankfurt, la crítica indígena pone de relieve que fue introducido por vez primera en la discusión historiográfica en 1983 en *The invention of tradition*¹⁴⁸, donde se trataba de mostrar cómo tradiciones cumplidamente consolidadas en el imaginario colectivo, que en el fondo serían nada más que construcciones planeadas en fechas relativamente recientes, habrían jugado un papel fundamental en el establecimiento de ideologías modernas: nacionalismo, imperialismo radicalismo. Asimismo, la crítica indígena, en relación a esta investigación, ha destacado cómo Detlev Claussen, en su artículo *Kann Kritische Theorie vererbt werden?* (2004), aplicaría “casi de pasada” a la Teoría Crítica lo contenido en *The invention of tradition*; sobre el asunto, Maiso Blasco destaca además cómo,

“sin embargo, [...] lo más curioso de esta ‘invención de la tradición’ es que [estaría] formulada desde un ‘cambio de paradigma’ en las intenciones y métodos de esta ‘tradición teórica’, que sería proclamado en la propia *Teoría de la acción comunicativa*”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 134.

Se considera que en esta línea interpretativa que lee a la Teoría Crítica como la historia de un continuum de Adorno hasta Habermas, podría colocarse también la lectura hecha por Sevilla Segura, ya que él parecería considerar que “la Teoría Crítica alcanzará su mayor nivel de recepción a partir de la década de los ochenta, [con Habermas,] cuando el marxismo ha perdido la vigencia política que había ganado como oposición a la dictadura y en los primeros momentos de la transición” (S. SEVILLA SEGURA, *La recepción en España de la Teoría Crítica*, “Daímon. Revista Internacional de Filosofía”, 50, 2010, p. 159).

¹⁴⁸ E. HOBSBAWM y T. RANGER (eds.), *The invention of tradition*, Cambridge University Press, New York, 1983.

¹⁴⁹ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 133.

Asimismo, acerca de esta supuesta “saga familiar”, cabría destacar desde ahora el hecho de que la crítica evidencia cómo hasta el mismo Habermas no se consideraría un discípulo de Adorno (véase 2.1.) y que por lo tanto, a la luz de lo dicho, aparecería aún más evidente cómo “su ‘relevo generacional’ no [habría] buscado una regeneración activa de su pensamiento desde las urgencias del presente”, sino sólo “una construcción de la historia que plantea un modelo de ‘transmisión’ basado en el contacto directo entre [...] profesor y asistente [...]” J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 183). A pesar de eso, la vertiente ortodoxa evidencia que “la Teoría Crítica no es una propiedad reservada a quienes tienen la ocasión de contacto directo con ciertos autores [...], sino un

Supuestamente, destaca la crítica, “se trataría de una ‘reformulación sin ruptura’, que vendría presentada como un ‘relevo generacional’”, puesto que “la transformación del programa teórico sería [...] una mera actualización de un proyecto ‘envejecido’, que ya no estaría a la altura de los tiempos y que por tanto debe ser ‘puesta al día’ por sus legítimos sucesores”. No obstante, la ortodoxia adorniana evidencia cómo estas afirmaciones se apoyarían “en una ‘reconstrucción’ histórica que reprocha a Adorno haber sido artífice de un giro en el planteamiento ‘genuino’ de la Teoría Crítica hacia la crítica radical de la razón y hacia un paradigma estético-expresivo”. De esta manera, Habermas pretendería “aparecer como continuador y ‘corrector’ de una tradición teórica con objeto de fundamentar su propio trabajo”¹⁵⁰ y la tradición que debe ser ‘corregida’ y ‘superada’ ya no se presentaría “como una referencia válida, sino que desde el principio es declarada no-vinculante y problemática” y sería justamente a raíz de ahí que para Habermas “el único modo de plantear una ‘actualización’” sería “llevando a cabo un ‘cambio de paradigma’”. Eso comportaría que “en su pretendido ‘relevo generacional’ de la Teoría Crítica sólo pervive el nombre, la etiqueta, consecuencia del nominalismo extremo de un *linguistic turn* que desatiende la relación entre concepto y cosa”¹⁵¹.

Como se verá también en el capítulo 3, para la crítica española de vertiente ortodoxa la ‘invención de la tradición’ de la Teoría Crítica se caracterizaría “por una reconstrucción de carácter meramente teleológico, según la representación tradicional de la historia como progreso lineal”, y su objetivo sería el de “presentar la tradición de modo que el nuevo ‘paradigma’

programa teórico que pretende elaborar un horizonte de experiencia histórica para intentar actualizar una tradición de pensamiento materialista y dialéctica y evaluar las posibilidades históricas concretas de lograr un mundo más humano” (*Ivi*, p. 183-184).

¹⁵⁰ Acerca del asunto, la crítica destaca cómo “el término de ‘segunda generación’ referido a la Teoría Crítica es introducido por el propio Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* para referirse a sí mismo y a algunos autores afines, como [...] Albrecht Wellmer, [por ejemplo]” (*Ivi*, p. 183).

¹⁵¹ *Ivi*, p. 135.

Para más detalles véase 2.1.

aparezca como su realización y culminación indiscutible”¹⁵².

Acerca del asunto, Maiso Blasco destaca cómo “en la ‘transmisión generacional’ de esta ‘tradición de pensamiento’ convertida en bien cultural” se va a perder su elemento más representativo y es decir

“el intento de elaborar teóricamente la experiencia social e histórica con el propósito de alcanzar un conocimiento del presente como resultado de los procesos de transformación del mundo moderno y de reparar la perpetuación de la injusticia y la injustificable acumulación del sufrimiento”¹⁵³.

Asimismo, Zamora Zaragoza señala que, como ha sido mostrado por Detlev Claussen en *Kann Kritische Theorie vererbt werden?*, en esta “*invención de la tradición*” confluirían múltiples factores “que tienen que ver con la maquinaria académica y sus lógicas”, como “con las transformaciones sociales y culturales que se producen después del 68”. Por lo que atañe a las circunstancias relacionadas con el mecanismo académico se encontrarían el rol “que tiene la historiografía científica o intelectual en la organización de la propia institución académica y el influjo que ejerce en las políticas docentes e investigadoras”, puesto que “quien logra imponer una determinada reconstrucción histórica obtiene buena parte del poder científico y viceversa”. Por lo tanto, profundiza Zamora, “formar y administrar tradiciones teóricas o ‘escuelas’ de pensamiento resulta ser un objetivo de primer orden”. Desgraciadamente, al final, las distintas “tradiciones terminan constituyendo un arsenal conceptual infinitamente variable y combinable y los autoproclamados [...] cambios de paradigma una exigencia de afirmación teórica”. Según Zamora, sometidos a “la lógica de la industria cultural y la competencia del mercado también en el mundo científico y académico la novedad sustituye a lo verdaderamente

¹⁵² *Ivi*, p. 136.

Para la crítica, por lo tanto, el cambio de paradigma no sólo abandonaría “los objetivo y la metodología” de la primera Teoría Crítica, “sino que también desvirtúa como mero ‘contexto histórico’ su elaboración de un núcleo de experiencia que supone la quiebra de las promesas de emancipación ilustradas (*Ibidem*).

¹⁵³ *Ivi*, p. 138.

nuevo”. Para la crítica adorniana, por consiguiente, si así estarían las cosas, troquelar etiquetas y términos flamantes representaría la mejor garantía de éxito¹⁵⁴.

Se considera que, bajo el prisma de la mencionada lectura proporcionada por Zamora Zaragoza se podría comprender el análisis hecho por Sevilla Segura cuando se pregunta ¿qué “Teoría Crítica” se recibe en los 60 y 70? es decir: “dentro de la pluralidad de posiciones existente en la Teoría Crítica, ¿cuál o cuáles fueron dominantes en uno u otro momento de su introducción?”; y sobre todo, “¿en función de qué necesidades propias de la coyuntura española se fue produciendo esa introducción?”¹⁵⁵.

Como se sabe, subraya Sevilla Segura, en España se inicia con la introducción de Adorno como ejemplo, por una parte, de la voluntad de M. Sacristán de normalizar las filosofías más importantes del momento lo que, en el ámbito de la filosofía analítica le había llevado a traducir a Quine. Por otra parte, la elección de escritos de estética y crítica cultural mostraba la voluntad de señalar un camino distinto al que él mismo marcaba con la simultánea traducción de la *Estética* de Lukács”; Sacristán, considera el autor, “sin duda, optaba por mostrar la pluralidad de posiciones existente en el marxismo europeo”.

¹⁵⁴ J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Actualidad de la Teoría Crítica*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 182-183. Acerca del asunto se ha constatado que la crítica española parecería estar compactamente convencida de que con los términos Escuela de Frankfurt se suele indicar incorrectamente a un grupo de intelectuales cuyas peculiaridades teóricas impedirían todo tipo de asimilación en un único grupo de pensamiento; no obstante eso, en este sentido una voz fuera del coro parecería ser la de Muñoz López, quien considera que: “A menudo se ha afirmado que la Escuela de Frankfurt no tuvo una línea teórica clara. Tal afirmación no deja de ser apresurada, sobre todo si se observa que un núcleo temático está de fondo subyacente en el estudio de la Escuela. Ese núcleo temático será el interés permanente para el surgimiento de nuevas ideologías como origen del ‘irresistible ascenso’ de la irracionalidad”. Según Muñoz, además, “la manipulación psicológica colectiva, el fetichismo, la cosificación las ‘supersticiones secundarias’, la pseudocultura... se muestran como los problemas cruciales de su crítica social” (B. MUÑOZ LÓPEZ, *Theodor W. Adorno: Teoría Crítica y cultura de masas*, Fundamentos, Madrid, 2000, p. 21).

¹⁵⁵ S. SEVILLA SEGURA, *La recepción en España de la Teoría Crítica*, “Daímon. Revista Internacional de Filosofía”, 50, 2010, p. 160.

Todavía, sigue Sevilla Segura,

“esa introducción tuvo pronto una secuela que enlazaba directamente con las preocupaciones, predominantemente epistemológicas, del periodo: la traducción de los escritos de la polémica Adorno-Popper sobre el modo de practicar la sociología como ciencia y como crítica. Si es difícil exagerar la importancia, en el contexto de los años sesenta, de la introducción de un marxismo que se centra en la crítica de arte y de la cultura con mayor énfasis que en los problemas de la coyuntura social y política, no es menos importante el encuentro con una teoría de la sociología –y, por extensión, de las ciencias sociales– que hace frente al positivismo inscrito en el cientifismo acrítico, y proclama como tarea del conocimiento de la sociedad el ‘disolver la rigidez del objeto fijado hoy y aquí en un campo de tensión entre lo posible y lo real’¹⁵⁶.

Igualmente, el autor destaca cómo la traducción de J. Muñoz, en 1973, introduciendo “las aportaciones de Adorno y Habermas” introduciría en el mundo académico español “la perspectiva de una valoración de la ciencia empírica, crítica con el positivismo sin depender, para ello, de una concepción abarcante y afirmativa de la razón dialéctica” y con ello, la Teoría Crítica mostraría “una de sus facetas más importantes, la asimilación de la investigación científica, en un ambiente filosófico como el español en que la valoración de la ciencia es un elemento imprescindible de la crítica de una tradición medievalizante”¹⁵⁷.

A raíz de lecturas de ese tipo, a partir de finales de los 80, la crítica española ha empezado a preguntarse acerca de si hubo o menos una solución de continuidad entre la labor de Adorno y aquella de sus supuestos continuadores; es decir, los especialistas parecerían haber empezado a preguntarse si después de ese nueve de agosto de 1969 algo se acabó y sobre la cuestión Cabot Ramis destaca el hecho de que, como ya remarcado varias veces por la crítica indígena, parecería “como si en [España] hubiera

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 161.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

continuado indefinidamente el olvido del pensamiento de Adorno por vía de su disolución en la indefinida ‘Escuela de Frankfurt’¹⁵⁸. Acerca del asunto, se ha corroborado cómo en España parecería habería tenido una notable influencia el escrito de Buck-Morss, donde la autora, a la vez que destacaba el hecho de que *The Dialectical Imagination* de M. Jay -editado en España en 1974- presentaría a la producción de Adorno de manera difuminada en la genérica y problemática definición de “Escuela de Frankfurt”, creando así no pocas dificultades interpretativas por el hecho de que no sería apropiado hablar de una “escuela”, cuando las “desidentidades entre las posiciones de sus miembros” parecen ser “tan significativas como sus supuestos comunes”¹⁵⁹, iba a convertir esta cuestión en todo un lema con el que se ha medido todo intento de seguir las estelas de la lectura española de Th. W. Adorno.

¹⁵⁸ M. CABOT RAMIS, *Presente del pensamiento adorniano*, en M. CABOT RAMIS (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, p. 9.

¹⁵⁹ S. BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof Maskivker, Siglo XXI, Madrid, 1981, pp. 14-15.

Acerca del asunto, Maiso Blasco destaca cómo “al contemplar la historia de la Teoría Crítica después del ‘cambio de paradigma’, la pregunta que se plantea es cuál es la base que permite hablar de un fundamento teórico común entre ambas ‘generaciones’”, ya que “el núcleo temporal de la ‘vieja’ Teoría Crítica es abstractamente rechazado como superado e inactual, su pensamiento se despacha como acientífico y su conocimiento es considerado no-vinculante” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 189). Igualmente, según la crítica, especificar en qué consiste esta supuesta complementariedad entre Adorno y Habermas resultaría sumamente difícil, ya que “el ‘relevo generacional’ [abandonaría] los “viejos” métodos, objetivos e impulsos”, hasta el punto que, como destaca claramente el autor, “no [sobreviviría] nisiquiera la indignación por la perpetuación de la injusticia como motor del interés por la transformación o la conciencia de la quiebra de la civilización y de sus implicaciones en la connivencia entre civilización y barbarie]. En definitiva, la crítica considera que quizás Habermas haya fundamentado su crítica “sobre unas bases normativas sólidas, pero no cabe duda de que ha dado lugar a un edificio teórico totalmente independiente, cuya concepción de una ‘pragmática trascendental’ es absolutamente irreconciliable con un proyecto teórico que se consideraba deudor de una tradición de pensamiento dialéctica y materialista”. Según la vertiente ortodoxa, lo que queda en Habermas de la Teoría Crítica sería sólo la “etiqueta” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 190).

A raíz de lo anteriormente dicho, se puede apreciar que la mayoría de los especialistas que a lo largo del tiempo han ido intentando reconstruir la fortuna española de ese peculiar grupo de pensadores, del que Adorno representaría unas de las cabezas visibles más destacadas, de alguna manera se encontrarían deudores de la labor de Jay¹⁶⁰; como se puede apreciar a través de *La recepción de la Teoría Crítica en España* de Mardones, unos de los primeros escritos en este sentido:

“Escuela de Fráncfort comenzó a resonar en España poco después de que comenzara su redescubrimiento en Alemania Federal. Los introductores fueron un grupo de profesores y editores españoles que tenían estrechas vinculaciones con el ámbito germano. El momento coincide con la efervescencia estudiantil que recorrió los países occidentales a mediados de la década de los sesenta”¹⁶¹.

Como se ha mostrado, la crítica española ha reiteradamente evidenciado el hecho de que los tiempos seguramente no eran favorables para la recepción del pensamiento de Adorno y que sólo se podrá empezar a hablar de lectura de Adorno en España a finales de los 80¹⁶². En 1973, como se ha indicado arriba, J. Muñoz Veiga tradujo *La disputa del positivismo en la sociología alemana*¹⁶³ y la llegada a España de dicha obra parecería de alguna manera haber abierto al pensamiento adorniano, y a la teoría crítica en su conjunto, un hueco libre desde el cual se podría asimilar este tipo de pensamiento en el mundo español; como escribe Gómez Ibáñez:

¹⁶⁰ M. Jay presenta a Adorno como a un pensador comúnmente “y correctamente conocido como miembro destacado de una de las más creativas representaciones del marxismo occidental, la llamada Escuela de Fráncfort” (M. Jay, *Adorno*, Siglo XXI de España editores, Madrid, 1988, p. 6).

¹⁶¹ J. M. MARDONES, *La recepción de la Teoría Crítica en España*, “Isegoría”, 1, 1990, p. 131.

¹⁶² V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 8.

Para lo que concierne a la *Actualidad de la filosofía*:

TH. W. ADORNO, *Actualidad de la filosofía*, traducción de J. L. Arantegui Tamayo, introducción de Antonio Aguilera, Península, Barcelona, 1991. Incluye “La actualidad de la filosofía” (*Die Aktualität der Philosophie*), “La idea de historia natural” (*Die Idee der Naturgeschichte*) y “De la relación entre filosofía y psicología” (*Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*).

¹⁶³ TH. W. ADORNO, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (con otros autores), traducción de J. Muñoz Veiga, Grijalbo, Barcelona, 1972.

“Sólo desde un punto de vista científico-social [la teoría crítica] pudo entonces despertar un interés teórico y sólo así [en España, como ya se ha destacado,] se la incorporó académicamente [...] en una hora conflictiva”¹⁶⁴.

De hecho, acerca del asunto, la crítica indígena destaca como

“uno de los primeros méritos de Jacobo Muñoz en este ámbito fue su traducción de *La disputa del positivismo en la sociología alemana* [...]. El eco en nuestro país de esta disputa metodológica en ciencias sociales fue inmediato. Su interés ha quedado documentado en el volumen *Teoría sociológica contemporánea* (comp. J. Jiménez Blanco y C. Moya, Tecnos, 1974). La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt es por fin recibida, pero, [como se ha visto,] reduciendo previamente su alcance, subsumiéndosela [...] aproblemáticamente bajo la fórmula escuela de sociología de Frankfurt”¹⁶⁵.

Igualmente, como se profundizará en el siguiente capítulo, se ha constatado que, para la crítica española de la vertiente ortodoxa, “sin duda la ‘vieja’ Teoría Crítica y la teoría de la acción comunicativa no pueden ser consideradas seriamente como momentos de una misma tradición teórica”¹⁶⁶, que además, como destaca Zamora Zaragoza, “en [la] España [de los 80] ya se identificaba unilateralmente [...] con J. Habermas¹⁶⁷, puesto que

“la primera tiene como objeto una actualización del materialismo a través de una nueva concepción de dialéctica, las aportaciones del psicoanálisis, la crítica de la cultura y la sociología empírica, mientras que la segunda se apoya en el pragmatismo trascendental, el giro lingüístico y la psicología evolutiva y del aprendizaje”¹⁶⁸.

¹⁶⁴ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 9.

¹⁶⁵ *Ivi*, pp. 9-10.

¹⁶⁶ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 194.

¹⁶⁷ J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *entrevista en línea con J. A. Zamora*, original inédito, 20 de febrero de 2010.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“Sólo las exageraciones son verdaderas”

Th. W. Adorno

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

2. Adorno y Habermas

2.1. Adorno en los años 70 y 80

En 1.1. se ha mostrado que un papel destacado en ese proceso de renovación cultural de España debería ser atribuido a la labor cultural desempeñada por el Opus Dei, entronizado desde finales de los 50 en la maquinaria estatal española a todos los niveles. Sobre el asunto, se sabe que Muguerza, a finales de la dictadura franquista, estaba seguro de que la filosofía analítica llegaría a convertirse “en la nueva filosofía oficial de una futura España tecnocrática como la que seguramente se nos avecina”¹⁶⁹. Para entrelazar lo ya mencionado anteriormente acerca de la así llamada traición de los clérigos, basta pensar que cuando a fecha de 1990 el mismo Muguerza reflexionó acerca de aquel antiguo pronóstico suyo de 1974, comentó que en aquel entonces empezó “a pensar que iba siendo hora de cambiar de aires tan pronto como comprobé que la filosofía analítica se cultivaba ya hasta en la mismísima Universidad de Navarra, regentada [...] por el Opus Dei. Pues [, donde niquiera en ese bastión de la escolástica se le hacía asco llevar a cabo dicho cambio]. A raíz de lo dicho, Muguerza subraya sobretodo si ¿no era ésta una razón más que sobrada para realizar este cambio de rumbo?”¹⁷⁰.

Sobre dicha “intrusión” de la filosofía analítica en la Universidad de Navarra se ha corroborado cómo *Ética y Filosofía Analítica*¹⁷¹, de Modesto Santos Camacho, profesor de Filosofía Moral en dicha universidad, se publicó en 1975, mientras que el año anterior se editó *Lógica*, de Pérez Ballestar, publicada en la UNED junto a Millán Puelles.

¹⁶⁹ J. MUGUERZA, *Introducción: Esplendor y Miseria del Análisis Filosófico* (1974), en AA.VV., *La Concepción Analítica de la Filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1986, p. 131.

¹⁷⁰ J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, FCE, México, 1990, pp. 670-671.

Como se recordará, una lectura parecida a la de Muguerza podría ser considerada aquella proporcionada por Sevilla Segura en *La recepción en España de la Teoría Crítica*, “Daímon. Revista Internacional de Filosofía”, 50, 2010.

¹⁷¹ M. SANTOS CAMACHO, *Ética y Filosofía Analítica: estudio histórico-crítico*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1975.

Al hilo de lo dicho, cabe preguntarse ¿dónde se coloca la obra de Adorno y el pensamiento crítico en general en ese tiempo de Transición?

Antes de intentar comprender qué respuestas ha proporcionado la crítica local a este interrogante, se desea recordar cómo los especialistas evidencian que, en aquel entonces, Adorno era recibido “con cuentagotas [también] en Alemania salvo en el círculo más cercano de colaboradores, estudiantes y profesionales de la música” y, como destaca Notario Ruiz, “no es pensable [...] que la recepción española [...] pudiera ir por delante de la alemana”¹⁷².

Volviendo a la pregunta inicial, sabemos que la crítica española ha colocado la recepción del pensamiento adorniano en esa voluntad de renovación que ha sido denominada “transición filosófica”¹⁷³ y que parecería haber permeado la

¹⁷² A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 12.

¹⁷³ Acerca de la recepción alemana, se ha constatado cómo la crítica española destaca que a la muerte de Adorno, a causa de la supuesta separación entre teoría y praxis imputada al autor de *Dialéctica negativa*, se “diagnosticó ya entonces [en Alemania] el final” de Adorno y su obra, y sólo con la publicación póstuma de *Ästhetische Theorie* esa lectura inmediatamente ideológica de su filosofía dejó “paso a un interés propiamente filosófico y la presencia de Adorno comenzó a hacerse académicamente efectiva”. Asimismo, ha sido destacado cómo, a partir de entonces, tal y como se mostrará en los siguientes apartados, “la presencia [académica] de Adorno ha tomado un cariz específico, [el mismo que parecería haber mantenido hasta mediados de los 90,]: Escuela de Frankfurt –título monolítico bajo el que se engloban posiciones teóricas tan distintas como las de Adorno, [...] Horkheimer, [...] Marcuse y [...] Benjamin –pesimismo cultural y resignación parecen ser términos sinónimos” (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, pp. 12-13).

Como se mostrará a continuación, a raíz de lo susodicho se ha constatado que en España ha sido puesto de relieve como la formulación adorniana de la Teoría Crítica, “reducida, según el más burdo modelo de la sociología del saber, al momento concreto de su génesis, simple reflejo de una etapa histórica ya pasada, [se habría] quedado anticuada”, antes aún, por decirlo de alguna manera, de haber sido asimilada (*Ivi*, p. 13).

En España, más que de ruptura cultural se habla en términos de Transición porque parece que esa libertad filosófica post Concilio Vaticano II surgió en el interior de medios intelectuales y políticos estrechamente vinculados con el Régimen.

Igualmente, se ha constatado que hay dos grandes “familias” que en España habrían vehiculado la filosofía hacia nuestro actual panorama filosófico: una oficial, formada por filósofos de formación teológica asociados a distintas órdenes religiosas y organizaciones católicas discípulas del estado franquista, que no era sin duda un bloque monolítico y por eso en ella, “aunque en posición dominada [] podían figurar antiguos discípulos de Ortega, como el presbítero Juan Zaragüeta, o amigos de orteguianos exiliados, como el padre Mindan”, y otra, que también habría contribuido a guiar España hacia la “mayoría de edad”, ha sido aquella formada en máxima parte por “falangistas reconvertidos en

cultura española a partir de finales de los años '50, puesto que, como se ha mostrado en los apartados anteriores, en esos años en España se había registrado una pérdida de primacía en el campo filosófico del pensamiento “oficial” de corte tomista, que había dominado a lo largo de décadas los principales enclaves del mundo académico español -Universidades de Madrid y Barcelona y el Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas-. A raíz de lo dicho, en la década de los '60 parecerían haber tomado pie en el mundo académico español dos realidades acomunadas por una profunda voluntad de renovación cultural: la *Universitat de València* -consagrada al estudio de la lógica- y la Universidad Autónoma de Madrid, “cuya sección de filosofía, a diferencia de su hermana [...] Complutense, se caracterizó desde su fundación por promover disposiciones inconformistas y subversivas”¹⁷⁴.

Tal y como se mostrará más detenidamente en la sección siguiente, será en la ruptura de ese predominio tanto institucional como intelectual de la filosofía escolástica y en el marco de una filosofía polifacética en sus orientaciones teóricas -y con sus inevitables repercusiones políticas-, donde la crítica intentó buscar las estelas de la lectura española de Adorno.

Como se ha destacado en el primer capítulo, cuando en los 60, por el interés de Sacristán se editaron *Notas de literatura y Prismas*”, la censura franquista recibió nuevas disposiciones” en virtud de las cuales “los censores debían juzgar con mucha mayor benevolencia los libros ‘de minorías’”¹⁷⁵. Éstos, escribe Muñoz López, son los años “[del] tardofranquismo, [...] los años finales de Franco, una época en la que se publicaron una serie de obras de

opositores al régimen [...] y de orteguianos católicos que habían permanecido en el país - Zubiri, Marías, Garagorri, Rodríguez Huéscar.” (F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009, p. 388).

¹⁷⁴ F. VÁZQUEZ GARCÍA, *La filosofía española herederos y pretendientes, una lectura sociológica [1963-1990]*, Abada editores, Madrid, 2009, p. 107.

¹⁷⁵ F. ROJAS CLAROS, *Poder, disidencia editorial, y cambio cultural en España durante los años 60*, “Pasado y Memoria. Revista de historia contemporánea”, 2006, 5, pp. 60-61.

Adorno [, a partir de los citados textos de 1962 hasta *Tres estudios sobre Hegel* de 1969, pasando por *Justificación de la Filosofía* de 1964, y *Disonancias y Sociológica* de 1966]”. Igualmente, sigue la autora, habría que considerar que “en estos años la censura se fue suavizando” y “también empezó lo que se llamaba ‘el destape’ en el cine”, puesto que a partir de finales de la década “se fueron poniendo los fundamentos de la democracia en España” y Franco, como se ha mostrado en el capítulo anterior, quería mostrar al mundo una España donde vigía modernidad y libertad. Adorno, según Muñoz López, se publicó en esos años “sobre todo [...] porque aún poca gente leía a la Escuela de Frankfurt y no influía a nivel masivo”¹⁷⁶, postura además compartida por otros especialistas, entre los cuales cabe destacar a Jiménez Redondo.

Se ha constatado que en España, después de los artículos de Pérez Corral y Gutiérrez Girardot de 1969 y el de Moya Valgañon del año siguiente, que representarían los primeros tres artículos editados en revistas españolas acerca de Adorno¹⁷⁷, “habrá que esperar hasta 1975 para que, recién aparecida [...] *Dialéctica negativa* [, se editase en España] un escrito acerca de *La dialéctica de Th. W. Adorno*, aunque, como ha sido destacado por la crítica, en consideración también de “la intrincada discusión entre Benjamín y Adorno en torno a la idea de un pensamiento configurativo, que la autora empieza explicitando, y su introducción especialista a *La actualidad de la filosofía*”, difícilmente podía esperarse que esta obra hubiera podido, en aquel entonces, producir efecto alguno entre los intelectuales de izquierda¹⁷⁸.

¹⁷⁶ B. MUÑOZ LÓPEZ, *intercambio epistolar con Blanca Muñoz*, inédito, 17 de agosto de 2011. Sobre el asunto se recuerda también lo dicho en 2.1.1, donde hay otra aportación de la misma autora, como también las aportaciones de Buey, Jiménez Redondo y Beguiristain Alcorta, entre otros, destacadas en 1.1.2.

¹⁷⁷ Véase tomo 2.

¹⁷⁸ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, n. 1, 2009, p. 10.

Reflexionando acerca de aquellos escritos que, de alguna manera, pudieron haber condicionado la lectura española de Adorno, no se puede pasar por alto el hecho de que, como evidenciado por la crítica española, en los 70 se editaron en España escritos de autores extranjeros que, como *La dialéctica de Th. W. Adorno* de Buck-Morss, calificaban los

Leyendo el escrito de Moya Valgañón¹⁷⁹, se tiene la impresión que en éste, de alguna manera, se puedan divisar aquellas “perspectivas de deseos” a las que se ha hecho mención en esta investigación y que, como se ha subrayado, condicionarían la recepción española de Adorno. De hecho, en *Tb. W. Adorno: in memoriam* parecía que la crítica medía la labor de Adorno intentado divisar en ella su efectividad práctica y que, con ese rasero, se termine con acercarla mucho a lo que es una reflexión marcadamente utópica; como escribe Moya Valgañón:

“La dialéctica crítica, trascendiendo la razón científico-positiva, corre el riesgo de disolverla en el ciego salto a la utopía o en la implícita regresión a la metafísica: es un riesgo que [...] amenaza [...] el propio discurso de Adorno, incapaz de elevarse al sistema [...] de una Sociología como ciencia de la sociedad total”¹⁸⁰.

Moya Valgañón, haciendo referencia a la perfección estilística de la prosa adorniana, quería presentar al autor como un clásico del pensamiento, con todo lo que conlleva ser elevado “a la categoría de clásicos”, por decirlo en las palabras de Zamora Zaragoza, y es decir hacerle perder todo tipo de liderazgo acerca de lo real, acabando así por ser convertido “en una personalidad del pasado” que se maneja como se hace con cualquier “bien cultural administrado por los funcionarios del saber o por los estetas de turno”¹⁸¹.

planteamientos adornianos como herramientas poco útiles para quien anhelase la revolución, y de esta manera, directamente o indirectamente, era como si se estaba invitando “a los intelectuales españoles de izquierda [a] sondear caminos más inmediatos”, como de hecho “así venían haciéndolo desde hace ya una década” (*Ibidem*).

¹⁷⁹ C. MOYA VALGAÑÓN, *Tb. W. Adorno: in memoriam*, “Revista de Occidente”, 80, 1970, pp. 50-58. Este escrito también se encuentra incluido en C. MOYA VALGAÑÓN, *Sociólogos y Sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1970, pp. 281-291.

¹⁸⁰ C. MOYA VALGAÑÓN, *Sociólogos y Sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1970, p. 290.

¹⁸¹ Acerca de la adscripción de la labor de Adorno al grupo de los clásicos del pensamiento, véase también la consideración que de Adorno se tenía en España a fecha de 2003, cuando, en ocasión de las celebraciones para el centenario de su nacimiento, vieron la luz un número importante de artículos en la prensa diaria. Por lo que atañe a lo nombrado, en un artículo publicado el día 11 de septiembre de 2003 en el periódico La Vanguardia, se puede apreciar cómo “[al autor de *Dialéctica negativa*] probablemente no se le lea ni se le discuta con la pasión de otros tiempos, pero de una cosa nadie duda ya: Theodor W. Adorno es un clásico. La celebración del centenario, un festín editorial, también se explica porque

Adorno, como es bien sabido, el 6 de agosto de 1969, a lo largo de unas vacaciones a Zermatt fallece en el hospital de Visp (Suiza) a causa de un infarto. Lo primero que cabe preguntarse es qué tipo de consideración gozaba en España, a la altura de esa fecha, su obra y su persona, puesto que, como destaca la crítica, “desde el punto de vista histórico y generacional, el fallecimiento de Adorno adviene en un momento clave de la desintegración de los movimientos de protesta, pero también de la transformación de las estructuras de la educación superior y del surgimiento de una nueva clase media en las sociedades occidentales de consumo”, sin olvidar que, “desde la perspectiva de la evolución de su obra, su muerte interrumpió un proceso de cristalización de su pensamiento a lo largo de la década de 1960, dejando la mayor parte de sus proyectos tardíos en meros esbozos que no llegaron a materializarse”, ya que, como puesto de relieve por Maiso Blasco, hasta el mismo Adorno había subrayado, sobre todo en su correspondencia, “que las aportaciones decisivas de su pensamiento estaban todavía por llegar” y “las tareas pendientes que el propio Adorno había planificado para esta etapa tardía no consistían únicamente en el intento de rematar y transmitir sus grandes intenciones teóricas, que ya habían cristalizado en *Dialéctica negativa* y no llegarían a alcanzar su forma definitiva en la inacabada *Teoría estética*, sino también en la intención de continuar desarrollando su Teoría Crítica a partir de la elaboración de las nuevas experiencias epocales”¹⁸².

Como se ha evidenciado en el cap. 1, la crítica ha subrayado frecuentemente el hecho de que la situación social de la España bajo el mando de Franco y las correspondientes expectativas de deseos que pesaban sobre el hombre

Adorno representa una tradición en la que la Alemania moderna le gusta reconocerse. Esto no sucede con Heidegger, del mismo modo que en el ámbito del cine Alemania mira con mejores ojos a Marlene Dietrich que a Leni Riefenstahl [...] Este centenario supone el final de una época filosófica. El niño prodigio regresa a la sala del pasado, a la galería de los gigantes Kant, Hegel, Heidegger. Y Adorno” (*Con los grandes*, 119 palabras, La Vanguardia, 11 de septiembre de 2003).

¹⁸² J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 120.

Adorno -aun antes de su obra-, que asiduamente, como se ha visto, llevaron a enmarcar los tempranos intentos de recepción de su pensamiento con las tentativas puestas en marcha por Sacristán por introducir el marxismo en España, además de todos los límites culturales de la universidad española de aquel entonces, seguramente no favorecieron la asimilación de la producción adorniana; asimismo, el hecho de haber reducido el pensamiento de Adorno a aquel núcleo aparentemente indistinto de pensadores llamado Escuela de Frankfurt favoreció a un acercamiento a los trabajos adornianos con un horizonte de esperanzas que no siempre permitía hacer justicia a las peculiaridades de la fisionomía intelectual de Adorno y que llevaron a más de una decepción en el enfrentamiento con su obra, que pronto daría lugar a reproches basados en simples malentendidos¹⁸³.

En lo que atañe a lo expuesto, Buck-Morss comenta que si en España en los 60 y 70 iban buscando a un guía para la revolución, sin duda éste no debería ser buscado en Adorno, ya que “[su teoría] no es, sin embargo, una teoría para revolucionarios”¹⁸⁴.

Asimismo, Muñoz López, acerca de la recepción española de Adorno en los 60 y principio de los 70, da a entender, en las mismas sendas de la lectura hecha por otros especialistas, que en la España de aquel entonces la figura y la obra de Adorno difícilmente hubieran podido encajar “con los acontecimientos históricos del momento en España”¹⁸⁵.

Sobre el asunto, también Notario Ruiz evidencia que “[...] la eclosión del movimiento estudiantil”, con todas sus urgencias políticas supuestamente

¹⁸³ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, (2009), 1, p. 52.

Acerca del hecho de que la filosofía de Adorno quizás no respondiese a las necesidades inmediatas de la realidad socio-política española de los años 60 y 70, parecía recibir también una confirmación a través de las palabras de M. Vicent, quien recuerda cómo, a principio de la década de los 60, el mismo “Jesús Aguirre tuvo la sensación de que Adorno y Walter Benjamin estaban de más en esos días de plomo” (M. VICENT, *Aguirre, el magnífico*, Santillana Ediciones, Madrid, 2011, p. 140).

¹⁸⁴ S. BUCK-MORSS, *La dialéctica de Th. W. Adorno*, “Teorema”, Vol. 5, n. 3-4, 1975, p. 500.

¹⁸⁵ B. MUÑOZ LÓPEZ, *intercambio epistolar con Blanca Muñoz*, inédito, 17 de agosto de 2011.

desatendida por el hombre Adorno, condujo “a que no hubiera un público filosófico bien dispuesto para la recepción de la filosofía de Adorno”¹⁸⁶.

Igualmente, el autor añade aquí el hecho de que, de todas maneras, para valorar debidamente la recepción española de Adorno por aquel entonces no habría que olvidarse que, como se ha tenido ocasión de mostrar en las secciones anteriores de este trabajo, “la ruptura trágica de la continuidad cultural española anterior a la Guerra Civil condujo a una fragmentación que sólo parcialmente se recompuso durante la Transición” y que además, “a pesar de compartir la experiencia del exilio, los intelectuales españoles han atendido más al propio que al de la intelectualidad de otros países”¹⁸⁷; bajo dichas circunstancias entonces, como evidenciado por doquier, Adorno se presentaba en la España de aquel entonces en toda su extraterritorialidad.

Acerca de la credibilidad de la que gozaba la persona y la obra de Adorno en la España de finales de los 60, la crítica evidenció el hecho de que probablemente su obra cayó al derrumbarse la imagen de su autor, por lo menos a los ojos de los intelectuales de izquierda¹⁸⁸; de hecho, Girardot, al cabo de un mes del fallecimiento del autor, reseñaría a Adorno como a un intelectual que, después de haber incitado la juventud alemana a la contestación, se retira aterrorizado frente a las posibles consecuencias de una

¹⁸⁶ A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 12.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

Aunque no se entiende muy bien a lo qué se refiere el autor cuando habla de “más al propio que [...]”, y es decir: ¿Propio qué?, se considera que en ese contexto Notario Ruiz quiere decir que los intelectuales españoles, por aquel entonces, no se fijaban mucho en lo que se iba escribiendo en el exterior. Sobre el asunto, se evidencia que no todos los especialistas parecen estar de acuerdo con lo dicho, ya que, por ejemplo, Muñoz López acerca de lo escrito por Notario Ruiz comenta: “El texto [...] de Antonio Notario no tiene ni pies ni cabeza. Creo que este autor, está muy confuso no sólo con la obra de Adorno sino con la Guerra Civil y la cultura española” (B. MUÑOZ LÓPEZ, *Comentario acerca del escrito ‘Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno’ de Notario Ruiz*, original inédito, 03 de junio de 2013).

¹⁸⁸ Esta lectura recibió el respaldo de Jiménez Redondo, entre otros (M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevista con M. Jiménez Redondo*, original inédito, Valencia, 2005). También, véase al respecto S. MÜLLER-DOOHM, *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*, traducción de Roberto H. Bernét y Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2003.

concreta sublevación estudiantil¹⁸⁹. Como se ha mostrado, después del fallecimiento de Adorno, parecía que su pensamiento hubiera sido medido “exclusivamente con el rasero de su virtual efectividad sobre la esfera política” mientras que el contenido filosófico de su obra “se limitase en la [...] ambivalencia” de sus posiciones ante el movimiento estudiantil, “ambivalencia que contenía la cuestión teórica de la mediación entre teoría y praxis política”¹⁹⁰, y considerando que la “teoría revolucionaria [de Adorno] no dejaba lugar a la praxis revolucionaria”¹⁹¹, muy difícilmente en aquel entonces hubiera podido arraigarse en el tejido socio-cultural español.

¹⁸⁹ R. G. GIRARDOT, *Theodor W. Adorno (1903-1969)*, “Insula”, 1969, 274, p. 1.

Acerca del asunto se ha constatado que en España la crítica ha reiteradamente citado lo dicho por Buck-Morss cuando, recordando cómo a finales de los 60 “el objetivo era la revolución y no la reforma”, subrayaba el hecho de que la postura tomada por Adorno frente a estas sublevaciones era más bien de distanciamiento; como escribe la autora: “Marcuse desde los Estados Unidos brindó algún grado de apoyo teórico a este activismo, Adorno, desde el Instituto de Frankfurt, no lo hizo” (S. BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof Maskivker, Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 12).

¹⁹⁰ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 12.

De todas maneras, como ha sido destacado por la crítica, si se consideran los títulos concernientes a la obra de Adorno que se han publicado en España entre la segunda mitad de los 60 y la década siguiente, no se puede no constatar cómo a raíz de las primeras revueltas políticas universitarias y del llamado “desarrollismo social” -que proporcionaría un panorama en el que se asiste al despegue económico gracias a la llegada del turismo y de las remesas económicas de los emigrantes españoles enviadas desde otros países-, junto a ese deseo en algunos sectores intelectuales por conocer qué se está trabajando en otros lugares en relación al pensamiento de izquierda y a las influencias que el “*mayo francés*” ha ejercido fuera de las fronteras españolas, ven la luz textos “esenciales de Adorno, a partir de *Justificación de la filosofía* en 1964, para llegar a *Dialéctica negativa* en 1975, pasando, entre otra, por *Teoría estética* en 1971 y *La disputa del positivismo en la sociología alemana* en 1973” (B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con B. Muñoz*, original inédito, 20 de agosto de 2010). Asimismo, los especialistas han puesto también de relieve el hecho de que, aunque “el número de los títulos de [...] Adorno traducidos al castellano durante los años sesenta fue relativamente elevado, [el] volumen de producción editorial [de su obra] no halló una respuesta proporcionada en la crítica” (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 10).

¹⁹¹ S. BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof Maskivker, Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 12.

La autora recuerda que, cuando en mayo de 1969 los estudiantes ocuparon el Instituto y Adorno “no hizo nada por impedir que la policía los desalojara, el sentimiento de haber

Sobre el asunto, Mandado, remarcando lo mencionado, recuerda cómo Adorno, que antes de esos momentos cruciales era generalmente respetado por los líderes de la protesta, que además le habían convertido en un símbolo de sus reivindicaciones, al demostrar escaso apoyo al movimiento estudiantil, en un marco de reiterados intentos de “provocaciones” al que estuvo sometido a lo largo de 1969 por parte de los estudiantes más radicales, “sufre en abril, [...] en la universidad, la provocación de unas alumnas que intentan desnudarse ante él [...]”, viéndose obligado a

“abandonar la sala humillado mientras los alumnos proclaman que ‘Adorno es una institución que ha muerto’”¹⁹².

Profundizando en lo dicho, Gómez Ibáñez destaca cómo, a mediados de la década de los 60, la Escuela de Frankfurt “se convertía en [...] un claro punto de referencia para el movimiento estudiantil”. En ese clima, sigue el autor, Adorno “no dudaba en reconocer la necesidad de una oposición extraparlamentaria y no fueron pocas las ocasiones en que se mostró solidario con las acciones de ésta”; todavía, “los protagonistas de la protesta y revueltas esperaban algo más del intelectual comprometido: la sanción de un activismo violento que éste se negaba a entender en términos de verdadera revolución”. Fueron estas circunstancias, destaca Gómez Ibáñez, las que “prepararon su descrédito”¹⁹³, puesto que, como se ha visto, a finales de la década de los 60 parecería primar en España la imagen de un Adorno que si por un lado lanza las piedras de la revolución por el otro se mostraría incapaz de asumir sus consecuencias, y cuanto más la contestación estudiantil se iba haciendo radical más él se hacía conservador¹⁹⁴.

sido traicionados fue completo”. A Adorno se le acusaba de “no ser lo suficientemente radical” (*Ibidem*).

¹⁹² R. E. MANDADO GUTIÉRREZ, *Adorno (1903-1969)*, Ediciones del Orto, Colección Filósofos y textos, Madrid, 1994, p. 13.

¹⁹³ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 11.

¹⁹⁴ Como evidenciado por la crítica indígena parecería que en la España de aquel entonces, a raíz de dicha primera recepción adorniana, que según parece produjo de pronto tanto el

En España, en aquellos años, la crítica conjeturó que quizás la posición conservadora de Adorno no representaría una característica exclusiva de él, sino el denominador común de toda aquella generación que se formó en seno a las mejores universidades alemanas del siglo decimonónico y que, por lo tanto, “quizás fue Adorno un liberal hegeliano más que un hegeliano marxista” que se limitó a radicalizar su preexistente posición¹⁹⁵.

Como se ha tenido ocasión de evidenciar, la crítica considera significativo el hecho de que, aunque el volumen de obras de Adorno editadas en España entre finales de los 60 y la década siguiente es algo importante, el número de reseñas, artículos y estudios publicados en este país acerca de la producción adorniana hasta la primera mitad de los años 70 se limita a tan sólo unos pocos escritos.

Sobre el asunto, la crítica española ha evidenciado el hecho de que en España, alineándose a lo que era la coeva recepción europea de Adorno, ya a finales de la década de los 60 se

“diagnosticó [...] el ‘final’ de [Adorno y] la Teoría Crítica. Mediante un furioso desplazamiento, la izquierda, [...] responsabilizó sin más a la teoría del hecho histórico del agotamiento de una relación inmediata y aporosa entre teoría y praxis política, el mismo que la teoría se esforzaba por conceptualizar”¹⁹⁶.

desplome del hombre Adorno como de su obra, la oposición política española empezó a buscar “su orientación [...] preferentemente en el marxismo italiano [...]. Fuertemente politizados, los intelectuales de izquierdas, después denominados “sacristianos” por su condición de discípulos y colaboradores de Manuel Sacristán, pusieron la mayor parte de sus fuerzas en la confrontación entre Althusser y Gramsci. En 1969 [...] Sacristán edita la *Antología de Gramsci*, e innumerables ediciones de extractos de [...] *Cuadernos de la cárcel* se suceden durante estos años [...]. En el permanente intento de renovación política del marxismo desde el Partido Comunista Español, el interés por Gramsci se prolongará hasta fines de los setenta”. Acerca del asunto, Gómez Ibáñez muestra cómo en aquel entonces, junto al interés por Gramsci “no menos importante fue [...] la recepción del joven Lukács: *Historia y conciencia de clase*, traducida asimismo por Sacristán en 1969, era introducida como ‘una pieza muy instructiva para el lector socialista’ (*Ivi*, p. 9 y 10).

¹⁹⁵ R. G. GIRARDO'I, *Theodor W. Adorno (1903-1969)*, “Insula”, 1969, 274, p. 1.

¹⁹⁶ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 10.

Gómez Ibáñez, reflexionando sobre las causas que pudieron haber limitado la recepción española de los planteamientos adornianos, cita una toma de posición de Marcuse en

Asimismo, en 1971 se publica en España “*Teoría Estética*”, la obra póstuma de Adorno, pero parece que, no obstante la temprana traducción de la obra, tuvo que esperar a los años 80 para que se publicara “*La praxis estética en Theodor W. Adorno*”¹⁹⁷, el primer artículo acerca de la dimensión estética del pensamiento adorniano.

Por lo que atañe a la asimilación española de la obra póstuma de Adorno, cabe destacar aquí la aportación de A. Zacarés, quien, ofreciendo un importante testimonio directo en relación a la recepción española de Adorno y en especial modo de su estética, considera que

“lo más sorprendente del marxismo fue que, junto a la teoría política y práctica que propuso, prestara gran atención al arte como lo demuestran los escritos de Lukács, Benjamín, Marcuse y Adorno”¹⁹⁸.

Igualmente, Zacarés, contestando a unas preguntas sobre el nivel de reflexión acerca del arte y la estética alcanzado en España en aquel entonces, haciendo referencia también a sus propias vivencias personales, ya que cursó su carrera en los 70, destaca cómo

“fue [justamente] a finales de los años 70 cuando el profesor Román de la Calle creó el Departamento de Estética en la *Universitat de València* (UVEG). El curso de Estética consistía en un estudio pormenorizado de Kant, Hegel y Lukács, el primero atendiendo al problema de la experiencia estética, el segundo considerando el arte como un momento del Espíritu Absoluto y el tercero exponiendo lo particular como categoría central de la estética”¹⁹⁹.

defensa de Adorno: “Si existe una separación entre teoría y praxis [, evidencia Marcuse,] esto no es ciertamente obra de Adorno, sino obra, digamos más bien, culpa de la realidad, ante la que Adorno sólo ha reaccionado, sobre la que él ha reflexionado” (*Ibidem*).

¹⁹⁷ R. E. MANDADO GUTIÉRREZ, *La praxis estética en Theodor W. Adorno*, “Aporía”, 13-14, Vol. IV (1981), pp. 31-51.

¹⁹⁸ A. ZACARÉS, *Intercambio epistolar con A. Zacarés acerca de la lectura española de Adorno*, inédito, 14 de junio de 2010.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

Sin embargo, sigue la autora,

“la *Teoría Estética* de Adorno no se leía aún en las aulas, habría que esperar algunos años y algunas buenas traducciones para retomar su doble proposición negativa: la historia no tiene sentido y el horror no debe volver a repetirse. La contemplación del horror, producto de la dialéctica de la Ilustración, no nos debe dejar indiferente y exigía al arte mantenerse fiel en esa doble negatividad”²⁰⁰.

En lo referente a lo dicho por Zacarés, con respecto a la asimilación de la reflexión estética de Adorno en la España de los 70, también Marín Morales, entre otros, opinaría lo mismo, puesto que destaca cómo, a lo largo de aquellos años, en España se privilegiaba sin duda el estudio de la reflexión estética de G. Lukács²⁰¹.

Igualmente, por lo que se refiere a la asimilación de la estética de Adorno en la España de los años 80, se ha constatado que la crítica de aquel entonces tampoco consideró textos monográficos coevos acerca del tema, como por ejemplo *Theodor W. Adorno: arte, ideología y teoría del arte*, publicado en Buenos Aires en 1977²⁰² y cuyas huellas no aparecen en España.

En 1980 *Teoría estética* volvió a ser reimpresa, pero, como se mostrará más detenidamente en los siguientes apartados, la Teoría crítica iba ya camino hacia Habermas y

“la obra póstuma de Adorno se convirtió en el argumento favorito en manos de quienes entendían la mediación adorniana entre filosofía y estética como autodisolución de la filosofía en teoría del arte, y de

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ J. A. MARÍN MORALES, *Ideas estéticas de Lucien Goldmann en su entronque con las de Lukács*, “ARBOR”, 302, 1971, p. 18.

De la misma opinión estaba también Gómez Ibáñez puesto que, con respecto al pensamiento estético de Adorno, escribe: “La estética marxista de Georg Lukács, cuyos *Prolegómenos* eran traducidos por Manuel Sacristán precisamente el año en que moría Adorno, tuvo en España una suerte mejor [que la estética adorniana]” V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 20.

²⁰² M. JIMÉNEZ, *Theodor W. Adorno: arte, ideología y teoría del arte*, Sur, Buenos Aires, 1977.

quienes abogaban en favor de la transformación
teorético-comunicativa de la Teoría Crítica²⁰³.

Acerca del asunto cabe destacar cómo la crítica ha evidenciado el hecho de que, en los 70 y 80, serán los estudios realizados por autores extranjeros quienes presentan la Teoría Crítica al público español; además del ya mencionado *La imaginación dialéctica, Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social (1923-1950)*, del historiador norteamericano M. Jay²⁰⁴, bastantes leídos, aunque según parece en medida menor del estudio de

²⁰³ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 20.

Acerca del asunto, Maiso Blasco destaca cómo esa supuesta superación por parte de Habermas de los límites de la Teoría Crítica de Adorno no se sustentaría de ninguna manera, ni mucho menos por medio de la propuesta habermasiana, puesto que, “si la Teoría Crítica ‘no se constituye ni se sostiene por herencia biológica ni por herencia testamental, sino a través del conocimiento vinculante’, su continuación [exigiría] una asunción consecuente de la máxima planteada por Adorno en *Dialéctica negativa*: comprender la historia como unidad de continuidad y discontinuidad”, mientras que, como subrayado por la crítica indígena, “el ‘relevo generacional’ de la *Teoría de la acción comunicativa*” se habría constituido propiamente “a partir de la negación del carácter vinculante del conocimiento de sus predecesores”, recayendo, por lo tanto, “en una concepción de ‘herencia’ biológica y testamental”. Su continuidad, argumenta Maiso Blasco, se plantearía más bien como “conforme a criterios institucionales, basados en la ‘sucesión natural’ de generaciones en ciertos puestos de influencia y no en la relevancia de su teoría como elaboración de la experiencia histórica ni en una apropiación productiva de la misma con objeto de comprender la actualidad”. Además, acerca del asunto se ha constatado también cómo la crítica destaque el hecho de que “los rasgos característicos de esta ‘invención de la tradición’ y de su aporético modelo de ‘herencia’ pueden encontrarse ya apuntados al inicio de un texto de Adorno sobre el concepto de tradición”, ya que “Tradición viene de *tradere*, transmitir [*weitergeben*]”. Con ello, se [remitiría] a la conexión entre generaciones, a lo que se transmite en herencia de unos hombres a otros, también en lo referente a los oficios”. A raíz de lo dicho, cabría destacar cómo “en la imagen de esta transmisión se [expresaría] cercanía corporal, inmediatez, un pasar de mano a mano”. Igualmente pero, la crítica ortodoxa en Teoría crítica pone también de relieve cómo la categoría de tradición estaría “en contradicción con la racionalidad”, ya que “su medio [no sería] la conciencia, sino la obligatoriedad irreflexiva y dada de antemano de las formas sociales” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 181-182). De manera involuntaria, por lo tanto, destaca la crítica, “estos rasgos se [habrían] transmitido también a la esfera intelectual [...]”; la negación abstracta del planteamiento adorniano, fundamentada, como se ha visto, “en criterios de cronología vacía”, revelaría, por lo tanto, “la incapacidad para plantear una tensión productiva entre lo nuevo y lo viejo”, rasgo característico “de un nominalismo que revela el entumecimiento de la experiencia[,] también a nivel intelectual” (*Ivi*, p. 185).

²⁰⁴ M. JAY, *La imaginación dialéctica, Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social (1923-1950)*, (1973), traducción de J. C. Curutchet, Taurus, Madrid, 1974.

Acerca de esta obra -publicada en España por la editorial Taurus un año antes de que la misma editora publicase la *Dialéctica negativa* de Adorno-, como ya se ha observado, se ha constatado que los especialistas españoles consideran su destacada influencia sobre la lectura española de Adorno y de la Teoría Crítica algo ambigua, puesto que en España nadie ponía en discusión el valor de *La imaginación dialéctica* como documento histórico sobre la Teoría Crítica, pero “al tiempo que [el autor] presentaba por vez primera una labor investigadora que remontaba su quehacer muchas décadas atrás, contribuyó a dar fuerza a una tendencia que ya asomaba entonces, bajo las circunstancias de una recepción simultánea de la Teoría Crítica y de la obra de quien ya en ese momento pasaba generalmente por ser su máximo exponente”: J. Habermas (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 13).

Asimismo, cabe destacar cómo la crítica indígena, citando Jay, evidencia que “en la aceleración de los procesos de transformación del ‘breve siglo XX’, [la etiqueta Escuela de Frankfurt serviría] para designar a un grupo de pensadores desaparecidos, cuyos planteamientos teóricos ya no responden a las exigencias del momento”; como escribe Maiso Blasco, Jay se refería a los autores designados con el término ‘Escuela de Fráncfort’ como a ‘una generación extraordinaria cuyo momento histórico ahora ya ha pasado, irrevocablemente’. A raíz de lo dicho, se ha constatado cómo la vertiente ortodoxa en Teoría Crítica considera que de esta manera quedaría sepultada toda posible actualidad del programa de trabajo y análisis de Adorno y de la así llamada primera Teoría Crítica, ya que viene presentado, siguiendo las estelas de lo dicho por el mismo Habermas -“Para mí no había una Teoría Crítica, no había ningún contexto de enseñanza común. Adorno escribía ensayos de crítica de la cultura y por lo demás hacía seminarios sobre Hegel. Hacía presente un determinado trasfondo marxista – eso es todo” (J. HABERMAS, *Dialektik der Rationalisierung*)-, “ya como una doctrina cerrada [...] y no como un proyecto colectivo de actualización de una tradición de pensamiento materialista y emancipatorio, que ofrece un rico arsenal teórico con diferentes aproximaciones y modelos de trabajo para la comprensión de las sociedades contemporáneas y su evolución reciente”. Lo difícil, escribe Maiso Blasco, a la hora de definir con claridad el proyecto de la Teoría Crítica “consiste en que éste no se [dejaría] delimitar como una doctrina fija y dada de una vez por todas, sino tan sólo como un marco de trabajo que reúne a una serie de [...] intelectuales en el intento de comprender los procesos de transformación sociales y las cambiantes constelaciones de dominio [...] en cada momento histórico [...] que ponían en peligro la herencia de las expectativas emancipatorias que habían surgido con la propia sociedad burguesa” J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 146-147). De acuerdo con ello, considera el autor, “el programa de trabajo de la Teoría Crítica parte de la necesidad de autorreflexión de una tradición teórica emancipatoria a la luz de una situación social transformada: se trata de elaborar las experiencias de la nueva realidad social e histórica para comprobar qué se sostiene de sus viejas promesas y cómo y hasta qué punto éstas pueden ser mantenidas” (*Ivi*, p. 151).

Se ha constatado cómo, acerca de lo mencionado por Jay, la crítica indígena considera que “las circunstancias que dificultan la transmisión de la empresa teórica adorniana no deben vincularse tanto al destino individual de Adorno como a las transformaciones históricas y epocales que su obra convierte en objeto de reflexión” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 121).

Acerca del papel desempeñado por *La imaginación dialéctica*, *Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social (1923-1950)*, se señala que de la misma opinión de Gómez

Jay, habrían sido *Teoría crítica de la sociedad* de G. E. Rusconi²⁰⁵ y *La Escuela de Frankfurt*²⁰⁶ de Zima.

Rius, acerca de la efectiva recepción de Adorno en la España de los 70 y 80, propone un “distingo entre la recepción de Adorno en Cataluña y en España”. Para la autora, “esta distinción se puede ver desde dos perspectivas, una de las cuales se comprueba fácilmente, porque maneja datos empíricos; [...] la otra es hipotética”. Rius, invitada a fecha de 2010 a reflexionar retrospectivamente sobre su obra *T. W. Adorno: del sufrimiento a la verdad* (1985), la primera monografía acerca de Adorno escrita por un autor español, destaca cómo hasta aquel entonces sólo “había algún estudio en esta lengua [...] de contenido genérico (sobre la Escuela de Frankfurt) y traducido de otros

Ibáñez hay muchos especialistas españoles, entre los que cabe destacar a M. Jiménez Redondo, J. Sádaba, F. Castro, entre otros. A lo largo de los años académicos 2002/2003 y 2003-2004 se ha tenido ocasión de intercambiar conocimientos con estos académicos acerca del asunto y todos parecían confirmar lo dicho por Gómez Ibáñez; quizás el solo Jiménez Redondo, aunque subrayaba la importancia de la obra de Jay en el panorama académico español, no atribuía toda esa importancia al papel desempeñado por esta obra en la recepción de Habermas en España.

Acerca de la influencia de *La imaginación dialéctica* en la recepción española del pensamiento de Adorno y de los miembros de la Escuela de Fráncfort, se puede apreciar cómo en *La Escuela de Frankfurt* de A. Cortina, uno de los clásicos español acerca de esos multifacéticos pensadores, la autora escribe: “Porque, ciertamente, a los componentes del grupo francfortiano une un mismo proyecto teórico-práctico, en buena medida un mismo origen étnico [...], pero también sucesos biográficos comunes que han ido cimentando su rara unidad. Para descubrir tales sucesos conviene recurrir a [...] *La imaginación dialéctica* de Martin Jay” (A. CORTINA, *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*, editorial síntesis, Madrid, 2008, p. 28).

En *Escuela de Frankfurt* se puede leer: “La mayor parte de los fundadores de la Escuela de Fráncfort proceden de familias burguesas, étnicamente judías [...] Si a ello añadimos la filiación marxista de su pensamiento y el sello antivitalista de intelectuales de izquierda, podría afirmarse [...] que la sentencia de muerte [contra ellos estaba firmada]”. La autora expresa las dificultades a las que han tenido que enfrentarse los historiadores a la hora de establecer la influencia que pudieron haber tenido las respectivas biografías de los miembros de la Escuela en la formación de sus pensamientos (A. CORTINA, *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*, editorial síntesis, Madrid, 2008, pp. 32-33). Escribe Cortina: “No es preciso ser judío para decir con Adorno que el imperativo histórico por antonomasia consiste en lograr que Auschwitz no se repita, pero es posible que un judío alemán coetáneo de Auschwitz lo entienda mejor que muchos otros” (*Ivi*, p. 33). Se considera que esto sea también otro punto en común con la lectura que de la Escuela proporciona M. Jay.

²⁰⁵ G. E. RUSCONI, *Teoría crítica de la sociedad*, traducción de A. Méndez, Martínez Roca, Barcelona, 1969.

²⁰⁶ P. V. ZIMA, *La Escuela de Frankfurt: dialéctica de la particularidad*, Galba, Barcelona, 1976.

idiomas”; a raíz de lo dicho, por lo tanto, la autora subraya que cuando se puso a redactar el libro, a instancias de X. Rubert de Ventós, no se basó “en ninguna lectura realizada en España”, eso no quiere decir (*puntualizaba Rius*), “que las hubiera en Cataluña”, pero sí que allí, se oía hablar de Adorno en las clases de la universidad, como, por ejemplo, cuando en 1980, a lo largo del último curso de su carrera, ella asistió a las clases del mismo X. Rubert de Ventós. Igualmente, gracias a las aportaciones de Rius se ha podido apreciar que, aunque solamente a nivel de nociones básicas, parecería que, gracias a jóvenes profesores que habían estado estudiando en Alemania, ya a mediados de los 70 en las aulas catalanas se oyese hablar de Adorno y de la así llamada Escuela de Frankfurt²⁰⁷. Rius, en su aportación, subraya firmemente que cuando se puso a trabajar en su libro lo hizo “haciendo una lectura directa del autor (sin literatura secundaria)”²⁰⁸. Por lo tanto, se podría decir que en la primera mitad de los 80 se estaba gestando en España la primera obra monográfica sobre Adorno sin “ninguna influencia directa” por parte de la crítica local. Igualmente, parecía que tampoco posteriormente hubiese habido algún tipo influencia por parte de su escrito sobre la crítica española, puesto que, como remarca la misma autora, “Nunca nadie en España –me refiero a

²⁰⁷ Rius afirma que, en 1975, a lo largo de su primer año de carrera, le “tocó en suerte un joven profesor que había estado en Alemania, y aunque la asignatura que nos impartía era muy básica, por lo menos intentó hacernos ver que la Escuela de Frankfurt representaba la máxima contemporaneidad filosófica”. Asimismo, la autora pone el acento sobre lo dicho también por otros especialistas con respecto a la entrada masiva de la filosofía de Habermas en el mundo académico español a partir de finales de los 70, ya que considera que antes de que Habermas publicase, en 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, en Cataluña ya se hablaba de él, puesto que, “[en 1980,] en el último año de estudios [, escribe Rius,] cursé una asignatura con Margarita Boladeras (especialista en Habermas)”. Unos años después, además, Rius recuerda de haber frecuentado, en la Universidad Autónoma de Barcelona, una asignatura de doctorado impartida por Raúl Gabás, otro especialista habermasiano (M. RIUS, *escrito inédito acerca de la recepción de Adorno en España*, 25 de julio de 2010).

²⁰⁸ El hecho de que Rius hubiese escrito su monografía sobre Adorno sin consultar bibliografía secundaria, no constituía inconveniente alguno para la publicación de la obra, por el hecho de que, como cuenta la misma autora, le habían encargado escribir el texto “como un trabajo de divulgación para una colección (Conocer a... y su obra) que [, según parece,] desapareció antes de firmar el correspondiente contrato” (*Ibidem*).

los territorios de lengua castellana, en que estaba escrito mi libro— se mostró interesado en él”.

Acerca del asunto, Rius recuerda cómo, por medio de Internet, se dio cuenta de que, “en cambio, algunos lo consideran en Latinoamérica un texto de referencia”. Por lo tanto, puntualiza Rius,

“Claro está que no hacía falta un contacto personal para valorarlo así y que, por tanto, el hecho de que los españoles no se comunicaran nunca conmigo no significaba necesariamente indiferencia desde el punto de vista filosófico. Pero digo todo esto sólo para subrayar que, desde el punto de vista empírico, siendo mi libro pionero en la recepción de Adorno en España, también pudo ocurrir que la única receptora real [hasta mediado de los años ‘80] fuera yo misma”²⁰⁹.

Asimismo, Rius recuerda que cuando inició a trabajar a su monografía “las dos principales obras” de Adorno, *Dialéctica Negativa* y *Teoría estética*, ya habían sido publicadas en España por la editorial Taurus, aunque, escribe, tuvo “que trabajar, eso sí, con los *Minima Moralia* venezolanos [de 1975]”. Esta especialista, proporcionando un más amplio respiro a su aportación, reflexionando acerca del estado actual de la asimilación española de Adorno, evidencia cómo

“Todavía hoy [, a fecha de 2010,] cuando busco referencias en castellano de la *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, debo acudir a la edición sudamericana (aún no ha aparecido en las Obras completas)”²¹⁰.

²⁰⁹ *Ibidem*.

Jiménez Redondo, acerca de la aportación de Rius, destaca que hay que tener en cuenta que “el primer número de la revista ‘Teorema’ es de 1970 e incluye un artículo de Julio Carabaña sobre Habermas y la Teoría Crítica”, puesto que “Garrido quiso dejar claro que era uno de los campos que iba a cubrir la revista”. Además, sigue el autor, “mi tesis doctoral que versaba sobre Adorno y Habermas fue presentada en Valencia en 1977 y que yo recuerde había otras tesis en marcha, una sobre la *Teoría estética*, y por cierto todo hecho sobre los textos originales, nada de esperar a traducciones, y, por supuesto, de los temas sobre los que hacíamos las tesis era de lo que hablábamos en clase. Yo venía haciéndolo desde que empecé a dar clases en 1974 e igualmente Garrido” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *Vivencias personales acerca de la presencia de Adorno y la Teoría Crítica en la Universidad española de los 70*, original inédito, 14 de abril de 2013).

²¹⁰ *Ibidem*.

La autora, recordando su comentario acerca de los imperscrutables planes de las editoriales, evidencia cómo los textos de Adorno eran, “con todo”, bastante leídos, o por lo menos el hecho de que “las ediciones aparecidas se agotaban y se agotan siempre con relativa facilidad”, esto dejaría presuponer²¹¹.

De todas maneras, Rius parecía ser bastante escéptica con respecto a la efectividad de una recepción española de Adorno a lo largo de las décadas de los 70 y 80; como escribe la autora *T. W. Adorno: del sufrimiento a la verdad* se editó en España en 1985 y por eso “entra dentro de la clasificación propuesta, al menos como un dato, hecha abstracción de todo significado ulterior”²¹².

Igualmente, por lo que se refiere a las dudas de Rius acerca de una efectiva recepción española del pensamiento de Adorno en aquel entonces, cabe mencionar una vez más la postura de la crítica con respecto al asunto, puesto que, como destaca Notario Ruiz,

“[en España,] en las décadas de los sesenta y setenta se tradujeron numerosas obras de Adorno, pero ese ritmo de traducción no produjo una influencia directamente proporcional [sobre la producción crítica]”²¹³.

²¹¹ Asimismo, acerca del tema, Rius destaca el lamentable hecho de que “durante muchos años” España parecía haber estado sin *Teoría estética*, ya que habría habido un hueco editorial de quince años entre la primera edición española de *Teoría estética*, de 1971, y la segunda, de 1986. Sobre el asunto la autora seguía investigando, pero sin haber aun llegado, a fecha de julio de 2010, a respuestas definitivas, si es que las hay, y lo único que para ella cabría conjeturar acontecería a “un problema de presupuesto, con independencia de las ganancias posteriores”. (*Ibidem*).

²¹² *Ibidem*.

²¹³ A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno*, “Azafra. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 12.

Gómez Ibáñez, al igual que otros autores, como por ejemplo Muñoz López, entre otros, considera que, “a pesar de que la situación política española [de finales de los 60 y principio de los 70] es en estos momentos idónea para la recepción de la obra de Horkheimer [*Sociedad en transición* se editará en 1976], de entre los teóricos críticos es ahora Adorno el más difundido” (*Ibidem*). Según la lectura hecha por Muñoz López, esas traducciones de las obras de Adorno, hechas en España en los 70, contribuirían a que el autor se convirtiese en “una referencia teórica e intelectual del nuevo modo de entender el análisis marxista con su síntesis del psicoanálisis freudiano. Marx y Freud [, escribe la autora,] van a recibir una lectura nueva a la hora de comprender el rumbo del capitalismo postindustrial de Masas”. Asimismo, por lo que acontece a lo mencionado, la autora añade que: “El Marxismo es el

A raíz de lo indicado, la crítica ha evidenciado el hecho de que la lectura española de Adorno habría quedado atrás con respecto a la coeva asimilación alemana²¹⁴, puesto que, como se ha mostrado y se seguirá mostrando, desde finales de los 70, en el medio intelectual y académico español, imperaba una manera de leer la reflexión adorniana según la cual dichos planteamientos constituirían un trabajo sumamente exigente, quizá incluso desmedido, sobre todo por la tradición cultural indígena, pero sobre todo poco rentable. En efecto, como destacado por la vertiente ortodoxa de la crítica, habitualmente Adorno es percibido como un autor ya ampliamente estudiado y difundido, cuya obra ya no respondería a las exigencias del presente. Asimismo, a la vez que se iban sacando dichas conclusiones con base en la historiografía oficial de la Teoría Crítica, parecía que se iba fortaleciendo también la convicción de que, si los planteamientos de Adorno tenían algo fructífero que ofrecer, éste había sido ya recogido por sus

gran enemigo de estas democracias de papel que vivimos, y por ello a la Escuela [de Fráncfort] se la trata de presentar despolitizada y más freudiana que marxista” (B. MUÑOZ LÓPEZ, *intercambio epistolar con B. Muñoz*, original inédito, 20 de agosto de 2010). Estas reflexiones hechas por Muñoz López sugerirían que el papel desempeñado por los planteamientos de Adorno revestía un rol importante en las reflexiones críticas en la España de aquel entonces, algo que, según parece, la mayoría de los especialistas españoles no estarían dispuestos a subscribir.

Por lo que acontece a ese mundo académico de los años 60 y 70 en el que se editan obras adornianas del calibre de *Teoría estética* y que Ruiz no se retiene de calificar por “raqúitico”, Guillermo Quintás, en las mismas sendas de Rius, escribe que para quien, como él, desease intentar “materializar [y a la vez destacar] la función social de los editores como alguien siempre [intento] a dinamizar, a incorporar al debate las sugerencias, a favorecer la ampliación del territorio editorial, a generar las condiciones de subsistencia y de independencia de ese territorio que ha sido pensado para que sea el de autores y lectores”, y “para quienes, [sigue Quintás,] que nos hemos formado en la universidad cerrada del franquismo, ¿cómo no reconocer que el mundo real, el de los proyectos y de las contradicciones, nos fue dado a conocer por los editores y no por los profesores universitarios?” (G. QUINTÁS, *Reflexiones sobre el trabajo editorial I: Nuestros editores*, http://auladeedicion.uv.es/index.php?option=com_content&task=view&id=338&Itemid=320, fecha de consultación 18 de enero de 2011).

²¹⁴ Ha sido puesto de relieve por la crítica española cómo, no obstante en Alemania desde los 80 haya surgido la necesidad de reflexionar acerca de las pretensiones de validez ínsitas en esa voluntad de superación de la Teoría crítica adorniana por parte de la corriente “transformadora”, en España, hasta hace sólo unos cuantos años, no ocurrió nada parecido.

supuestos sucesores, entre los que la crítica española destaca a J. Habermas, A. Wellmer y A. Honneth²¹⁵.

Asimismo, cabe destacar cómo Gómez Ibáñez evidencia que, hasta finales de los años 80, el éxito académico conseguido en España por la posición transformadora llegó a impedir que en las universidades españolas se realizase “reseña alguna, ya fuera como momento polémico en la discusión o simplemente informativo, a interpretaciones actualizadoras discrepantes” y por supuesto, escribe el autor, ninguna resonancia tuvo en España, como se ha visto, “la réplica crítica [...] a la revisión de la primera Teoría Crítica realizada desde el nuevo paradigma de la comunicación”²¹⁶.

Se destaca que a fecha de mediados de los 90 la crítica indígena –ortodoxa-, que consideraba los planteamientos de Adorno como “una teoría crítica correcta y en absoluto catastrófica”, empieza a otorgar el papel cardinal en

²¹⁵ A raíz de lo dicho, se ha constatado cómo la crítica destaca la importancia de *La teoría crítica avui* de Claussen -D. CLAUSSEN, *La teoría crítica avui*, traducción de G. Muñoz, Alzira, Germania, Colección Sagitari, 3, 1994-, donde el autor, reflexionando sobre la actualidad del pensamiento adorniano, destacaría que, desgraciadamente, la obra de Adorno solamente sería, mayoritariamente, “objeto de exhumaciones historiográficas” (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Zeitschrift für kritische Theorie. Un nuevo foro filosófico*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, p. 247).

Igualmente, como se ha destacado anteriormente, la ortodoxia adorniana, en la estela de Claussen, pone de relieve cómo todos aquellos que se consideran a sí mismos “continuadores sin rupturas” de Adorno entienden su quehacer teórico como el impulso hacia la interpretación crítica de la realidad de las sociedades capitalistas en su fase actual, es decir, hacia una auténtica crítica material de la sociedad, que a diferencia de la reorientación científico-sociológica habermasiana no renunciaría a su carácter fundamentalmente filosófico.

²¹⁶ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Zeitschrift für kritische Theorie. Un nuevo foro filosófico*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, p. 245.

Acerca del asunto se ha constatado cómo la tesis doctoral de J. F. Baselga Sánchez (*Identidad y diferencia. La crítica de la razón en Theodor W. Adorno*, dirigida por M. Jiménez Redondo, Universitat de València, Valencia, 27/02/2009) es una réplica a tal revisión. En dicho trabajo, el autor reivindica a Adorno frente a Habermas, pero también hace justicia a la novedad de Habermas respecto a Adorno. La tesis, como comenta Jiménez Redondo, “no tiene nada de ecléctica, pero sí que es un poco ajena a esa batalla de ortodoxos frente a reformistas, que a veces es más bien cosa académica que asunto de contenido” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *Reflexiones acerca de la tesis doctoral de Baselga Sánchez*, original inédito, 14 de abril de 2013). Se considera que dicho trabajo muestra cómo en la recepción española de Adorno “hay una posición que va de Adorno a Habermas y de éste a Adorno y que escapa al esquema o bien Adorno o bien Habermas” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *Reflexiones acerca de la tesis doctoral de Baselga Sánchez*, original inédito, 19 de junio de 2013).

esta recepción supuestamente distorsionada de la teoría de Adorno a la lectura de *Dialéctica de la Ilustración* proporcionada por la posición transformadora, ya que ésta presentaría el contenido de dicha obra como una

“construcción metafísica y catastrófica de la historia hasta las supuesta remisiones de impotencia entre *Negative Dialektik* y *Ästhetische Theorie*, pasando por la problemática de la escritura fragmentaria”²¹⁷.

A principio de los 80, con la traducción y publicación de *Historia y crítica de la opinión pública*²¹⁸, *La filosofía como guarda e intérprete*²¹⁹ y *La reconstrucción del materialismo histórico*²²⁰, en 1981, y *Sobre Nietzsche*²²¹ y *Conocimiento e interés*²²², al año siguiente, Habermas parecería haberse abierto decididamente camino en el panorama académico español. Todavía, como se ha subrayado, parte de la crítica española considera que Habermas ya había irrumpido “vigorosamente en la escena académica” española a lo largo de los 70; como parecía indicar Gómez Ibáñez, sería ya a partir de aquel entonces cuando

“el interés editorial por Habermas [...] obtiene un importante eco en la crítica especialista española, que su obra va prácticamente a monopolizar”²²³.

²¹⁷ *Ibidem*.

Acerca del tema véase V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La función de lo estético en la filosofía de Th. W. Adorno* (tesis de doctorado), Universidad de Valencia, 1991. Este trabajo representaría una importante contribución a la recepción española de Adorno y trata de rehacer en su dignidad las premisas filosóficas del pensamiento de Adorno. El escrito de Gómez Ibáñez aspira a ser una lectura filosófica del viraje de la filosofía adorniana hacia el arte y la teorización estética y pretende afirmar que este viraje no cumpliría en absoluto una función sustitutoria ni mucho menos ampliadora de la racionalidad, tal y como parecería soler reprocharle el conjunto de la literatura crítica, sino que sería condición de posibilidad para poder pensar una noción de racionalidad irreductible a ratio instrumental: la racionalidad dialéctica.

²¹⁸ J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, traducción y prólogo de A. Domènec, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

²¹⁹ J. HABERMAS, *La filosofía como guarda e intérprete*, “Teorema”, 11: 4, 1981, p. 247.

²²⁰ J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, traducción española de J. Nicolás Muñiz y R. García Cotarelo, Taurus, Madrid, 1981.

²²¹ J. HABERMAS, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, traducción española y prólogo de Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1982.

²²² J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, traducción de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Martín Santos, revisada por J. Vidal Beneyto, Taurus, Madrid, 1982.

²²³ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 14.

Acerca del asunto, Jiménez Redondo considera que Habermas hasta principio de los 80 estaba prácticamente desconocido en España; de hecho, evidencia el autor,

“en la España de la Transición la gran mayoría de los académicos españoles no tenían mucha idea de quién era ese Habermas y sobre todo no conocían a su pensamiento, es decir, no sabían muy bien de lo que iba”²²⁴.

Igualmente, Jiménez Redondo proporciona sus consideraciones acerca “de la primera visita oficial de Habermas a España”²²⁵ y sobre el tema comenta que cuando a principio de la década de los 80 Vidal Beneyto y Manuel Garrido les ofrecieron la posibilidad de asistir, en Madrid, a “las primeras intervenciones oficiales de Habermas en España”, él inmediatamente se dio cuenta de que para la gran mayoría de los oyentes lo que Habermas estaba diciendo allí era algo casi, por no decir completamente, desconocido; como comenta el mismo Jiménez Redondo:

“A lo largo de todo aquel acontecimiento se pudo ver claramente, por sus caras, que parecían decir: ¿Pero qué dice este señor? ¿A qué viene ahora hablar de la Sociología de la Religión de Weber?”²²⁶.

²²⁴ M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevista con M. Jiménez Redondo*, original inédito, Valencia, 2005.

²²⁵ *Ibidem*.

En 1981, año en el que en Alemania se publica *Teoría de la acción comunicativa*, hubo lugar en Madrid la primera visita oficial de Habermas a España. Aquello no fue un congreso, sino una visita de Habermas de dos o tres días de duración en la que Habermas tuvo varias intervenciones. Las intervenciones fueron unas en la Facultad de Políticas de la Complutense, donde era profesor José Vidal Beneyto y otras en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, donde era profesor Manuel Garrido.

A. Cortina, recordando ese acontecimiento, escribe: “A comienzo de los años ochenta del siglo XX, y aprovechando un viaje a España para visitar el Parlamento, pronunció Habermas [unas conferencias] en Madrid” (A. CORTINA, *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*, editorial síntesis, Madrid, 2008, p. 141).

²²⁶ M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevista con M. Jiménez Redondo*, original inédito, Valencia, 2005.

Además, Jiménez Redondo afirma de recordar

“muy bien que cuando Habermas acabó su charla y se abrió el turno de las intervenciones, eso se convirtió prácticamente en un debate a puertas cerradas dos o tres que estaban en ello”²²⁷.

Asimismo, Jiménez Redondo, desde su privilegiada perspectiva de ser a la vez uno de los padres fundadores de la recepción española de la Teoría Crítica y “El traductor” al castellano de Habermas, proporcionaba a cada encuentro con quien escribe detalles interesantes para añadir a este trabajo, como cuando comentaba:

“Fue Vidal Beneyto quien en ese contexto me propuso hacer con él la revisión de *Conocimiento e Interés* de Habermas [...]. Vidal Beneyto estaba ligado a la editorial Taurus y Garrido era director de colección en la editorial Tecnos. Fueron Beneyto y Garrido quienes en una comida propusieron a Habermas empezar a recibir su obra en español en ambas editoriales, conmigo como traductor”²²⁸.

²²⁷ *Ibidem*

No hay que olvidar que Manuel Jiménez ya conocía a Habermas por haber realizado estancias de investigaciones en Alemania a lo largo del periodo de redacción de su tesis de doctorado (*Autodisolución del pensamiento dialéctico y reconstrucción de las bases de la crítica, un estudio sobre Adorno y Habermas*, Valencia, 1977), periodo en el que se dio cuenta de las supuestas carencias del pensamiento adorniano, lagunas que le parecieron –y le parecen– haber sido sanadas por la obra habermasiana.

²²⁸ M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevista con M. Jiménez Redondo cuyo original está inédito*, Valencia, 2005.

Para lo que atañe a las circunstancias acerca de cómo “se diseñó lo que sería la recepción de una buena parte de la obra de Habermas en castellano en los [años ‘80]”, véase también lo dicho por el mismo Jiménez en *Facticidad y validez*, (obra que él mismo tradujo) al final de su estudio introductorio a la obra, donde el autor da constancia de los hechos concernientes el asunto.

En *Conocimiento e interés* se puede apreciar que Vidal Beneyto, quien desempeñó junto con Manuel Garrido Jiménez un papel pionero y absolutamente fundamental en la recepción de Habermas en España, agradeciendo a todos aquellos que han colaborado de forma oficial y no a la labor de traducción de la obra de Habermas *Conocimiento e interés*, escribe: “La traducción de esta obra ha sido tarea particularmente difícil, no sólo por la conocida complejidad conceptual y expresiva de su autor [J. Habermas], sino también por el propósito específico que en la misma se persigue. En efecto, Habermas se enfrenta con un área muy vasta del patrimonio filosófico contemporáneo, sin estar todavía en plena posesión de los modos textuales que luego le serán propios, lo que se traduce en una perplejidad retórica que en ocasiones crea problemas casi insalvables. El texto castellano que aquí se presenta es resultado de un dilatado trabajo colectivo del que soy y me siento principal responsable. La primera versión del Prefacio y de los capítulos 1, 2, 3, 5 y 7 se

Jiménez Redondo, quien se hizo cargo de la traducción e introducción de *Facticidad y validez*, al final de su estudio introductorio de la obra, con respecto a lo que ocurrió a lo largo de esa primera visita “oficial” de Habermas a España, que se podría considerar como unos de los momentos cruciales en el que se cerraron los acuerdos para la futura recepción española de la obra habermasiana, escribe:

“Jürgen Habermas, Manuel Garrido, José Vidal-Beneyto, Gloria Conejero Cervera, y quien esto escribe, fueron los participantes en una reunión que tuvo lugar en una cafetería de Argüelles, en Madrid, el 20-N de 1981 (por la calle discurría mientras tanto una estrepitosa manifestación) en la que se diseñó lo que sería la recepción de una buena parte de la obra de Habermas en castellano en los diez años siguientes. Manuel Garrido y José Vidal-Beneyto cuentan con el reconocimiento y agradecimiento del autor [J. Habermas], y también del traductor [M. Jiménez]”.

Por lo tanto, como se ha visto, parecería que en la España de los 80 la teoría crítica de Adorno, y en general toda aquella de aquel “grupo de teóricos vagamente denominados Escuela de Francfort”, ya se identificaba sin más con el pensamiento de J. Habermas, quien supuestamente había conseguido renovar el programa clásico de la teoría social crítica adelantado por Horkheimer y Adorno²²⁹.

debe al abajo firmante [José Vidal Beneyto]; la de los capítulos 4, 11 y 12 a Luis Martín Santos y la del 6, 8, 9, 10 y Epílogo a José Francisco Ivars. Javier Muguerza tuvo a bien releer y pulir la primera versión del capítulo 5 y Enrique Gimbernat, la de los capítulos 10 y 11. La colaboración de Manuel Jiménez conmigo fue inestimable para la relectura de todos y cada uno de los capítulos y para la homogenización de las distintas manos, lo que supuso, en bastantes casos, una redacción casi enteramente nueva. Quede aquí constancia escrita de mi agradecimiento a él [a M. Jiménez] y a todos los miembros del “equipo informal” de traducción por su entusiasmo para con la tarea y por su paciencia. Y quede aquí también dicha mi exclusiva responsabilidad por los errores e imperfecciones que, sin duda, subsisten” (J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982).

²²⁹ TH. McCARTHY, *Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos*, tr. de A. Rivero, “Isegoría”, 1, 1990, p. 51.

En este escrito se puede apreciar cómo McCarthy, un autor que en España parecería haber tenido bastante influencia, afirma que Habermas habría renovado “el programa clásico de la teoría social crítica adelantado por Max Horkheimer y sus colegas a principios de los años treinta”.

Como remarca una vez más Gómez Ibáñez, en aquel entonces en España muchos especialistas consideraban que sólo la

“reformulación científico-sociológica [de la Teoría crítica] hecha por Habermas parecía poder superar sus aporías. Y sólo en el pensamiento de Habermas hallaba en este momento la crítica española, junto con la viabilidad científico-social de la Teoría Crítica, la auténtica herencia de la “gran filosofía”²³⁰.

Acerca de esa supuesta “herencia” a la que hace mención Gómez Ibáñez, A. Cortina parecería considerar que con Habermas “la filosofía va a aumentar su actividad en relación con las ciencias, pero su eminente dignidad se ve sensiblemente rebajada en comparación con la tradición de la gran filosofía, que culmina en Hegel.” La filosofía, explica la autora, para Habermas “no es ya el saber que fija su lugar a los restantes saberes y los fundamentos”. Sobre el asunto, escribe Cortina, “no precisan fundamentación la estética, la moral y la ciencia de la modernidad, ni tampoco un guía que les señale su puesto”²³¹.

La llegada de Habermas a España parecería haber provocado de inmediato una respuesta positiva por parte de la crítica que, según parece, en aquel entonces no supo valorar todo el espesor de la especulación de Adorno que, como puesto de relieve por Gómez Ibáñez, supo enlazar

“críticamente y materialmente con Kant y Hegel en su *Dialéctica negativa* o que la *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, tomando como motivo a Husserl, pusiera de relieve en los años cincuenta el carácter en última instancia contradictorio de la línea fenomenológica que va desde Bergson hasta Heidegger, así como de toda “filosofía primera”: enlazar productivamente con la “gran filosofía” y teorizar las deficiencias de un pensamiento *self-defaiting*, es algo que sólo se le reconocerá a Habermas”²³².

²³⁰ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 14.

²³¹ A. CORTINA, *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*, editorial síntesis, Madrid, 2008, p. 69.

²³² V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 14.

La pregunta principal acerca de los porqués de esa “ausencia” de Adorno en España en esos años, sobre todo de monografías y artículos acerca de él, cuestión con la que la crítica hodierna parecería no parar de medirse, estaría estrechamente vinculada al hecho de que “la recepción de su pensamiento sólo será ‘efectiva’ en España previamente mediatizada por la revisión que de él harán los “herederos” de la Teoría Crítica”²³³. Acerca del tema, como ha sido destacado en las últimas dos décadas, no se puede prescindir del considerar que hay también “una amplia vertiente de la Teoría Crítica, aquella que en Alemania no ha realizado el *linguistic turn*” que, como ya se ha tenido ocasión de subrayar a lo largo de este apartado, “permanecerá desconocida” en España prácticamente hasta “hoy mismo”, o casi²³⁴.

En lo que atañe al nivel de la “efectiva recepción” española de Adorno entre finales de los 70 y primera mitad de los 80, se considera interesante también lo dicho por Zamora Zaragoza, puesto que, repensando en sus años de estudiante de grado -terminados en 1981-, escribe que, en aquel entonces, “Adorno estuvo completamente ausente” del panorama académico español²³⁵. Asimismo, a finales de los 80, Maestre trató de reflexionar acerca de esa ausencia y los frutos de sus investigaciones fueron reunidos en *¿El fracaso de la teoría crítica?*²³⁶, un escrito particularmente apreciado por la crítica española y que no tardará en convertirse en un abre caminos para nuevas y provechosas

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Ivi*, p. 15.

²³⁵ J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *entrevista en línea con J. A. Zamora*, original inédito, 20 de febrero de 2010.

Zamora, subrayando una postura que como se ha visto resulta compartida por otros especialistas, destaca que “en los setenta en España, todo lo que tuviera que ver con el marxismo pasaba por Althusser y el estructuralismo”.

²³⁶ A. MAESTRE SÁNCHEZ, *¿El fracaso de la teoría crítica?*, “Daimon”, 1, 1989, pp. 225-236.

Gómez Ibáñez, en *Zeitschrift für kritische Theorie. Un nuevo foro filosófico*, muestreando de apreciar el trabajo de Maestre, destaca cómo sus investigaciones pretenderían ser una tentativa de seguir corrigiendo las deficiencias de la recepción española de la Teoría Crítica (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Zeitschrift für kritische Theorie. Un nuevo foro filosófico*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30 (1996), pp. 243-250).

investigaciones, finalizadas a la que ha sido llamada una reapropiación del pensamiento de Adorno.

Maestre, como ha sido puesto de relieve por la crítica, presentaría “una lectura de la primera Teoría Crítica distinta de la ofrecida por la escuela de Habermas²³⁷, y lo hace después de haber intercambiado conocimientos con Heidrun Hesse y Gerd Kimmerle, ambos pertenecientes al grupo del *Konkursbuch* de Tübingen, que desde hace años parecería proporcionar una lectura “diferente de la Teoría Crítica a la de Habermas”²³⁸. A raíz de dichas conversaciones, Maestre presentaría al público español cómo,

“efectivamente, [este grupo de especialistas,] desmarcándose de las pretensiones sistemáticas de los últimos desarrollos en Teoría Crítica, [tratarían de mostrar como ésta enlazaría] fundamentalmente con la crítica de la Ilustración realizada por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*”²³⁹.

Acerca del tema, Gómez Ibañez, quien podría ser considerado uno de los principales y primeros continuadores de la labor de Maestre en favor de una reapropiación de la verdadera herencia de la filosofía adorniana, subraya cómo éste intentase “corregir la alarmante situación de monopolización teórica de la Teoría Crítica por su vertiente habermasiana”²⁴⁰, así como destaca el hecho de que, teniendo en cuenta lo explicado, hay en acto un

“intento de actualización y rentabilización teórica de la primera Teoría Crítica [...] culminado recientemente en el foro de discusión sobre Teoría Crítica en que pretende erigirse la nueva *Zeitschrift für Sozialforschung*”²⁴¹.

Volviendo a Maestre y a sus investigaciones pioneras –por lo menos en lo referente a la crítica española-, cabe destacar aquí cómo, frente a la crítica

²³⁷ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 17.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibidem*.

radical hecha por Habermas a los planteamientos adornianos, el autor español pone de relieve que

“sin embargo, frente a Habermas, no creo que la crítica de la razón instrumental acabe en la *Dialéctica de la Ilustración* como crítica radical de la razón, con todo tipo de razón discursiva”²⁴².

Por lo tanto, a raíz de lo dicho, podría destacarse cómo la firme autocrítica a la que Adorno y Horkheimer someterían a la Teoría Crítica, no sería, para Maestre, en contra de lo que considera Habermas y su escuela, “irremediabilmente [...] autodestructiva”²⁴³; de hecho en *¿El fracaso de la teoría crítica?* se puede apreciar que “en el fondo de este reproche” estaría latente “otro mucho más grave” al que hay que prestar mucha atención, o sea que para Habermas la crítica adorniana a la Ilustración “[pactaría] con la contrailustración”. Pero Habermas, como evidencia Maestre y siguiendo sus estelas otros muchos especialistas, entre los cuales cabe destacar a Muñoz López, Gómez Ibánéz, Maiso Blasco, Notario Ruiz, entre otros, habría ido “demasiado lejos”²⁴⁴, puesto que no sería capaz (después de haber consumado aquello que se suele considerar un “parricidio”, aunque según la crítica sería toda por demostrar esa relación maestro-discípulo entre Adorno y Habermas) de acreditarlo “terminantemente”²⁴⁵. Para Maestre, de hecho, las acusaciones de Habermas carecerían de

“auténticas objeciones defendibles contra la constante demanda de Adorno y Horkheimer de una Autoilustración de la Ilustración. Además de que muestran en Habermas un anhelo [...] de certeza y autoconvencimiento total de la razón, por no decir totalitario, que otros más benévolos reputan de falacia racionalista”²⁴⁶.

²⁴² A. MAESTRE SÁNCHEZ, *¿El fracaso de la teoría crítica?*, “Daimon”, 1, 1989, p. 236.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ibidem*.

Igualmente, para lo que atañe a esa supuesta relación maestro-discípulo entre Adorno y Habermas, cabría aquí citar lo que la crítica española consideraría ser el punto de referencia acerca del asunto, es decir, el escrito de Claussen *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*²⁴⁷, donde el autor, citando a una carta que el mismo Horkheimer dirigió a Adorno en 1958, mostraría cómo, para el autor de *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Habermas “no tenía por qué erigirse en el heredero de la Teoría crítica”, puesto que, como argumenta el mismo Horkheimer, “cuando [Habermas] en 1964 [...] dejó Heidelberg para ocupar la doble cátedra de Filosofía y Sociología que había quedado vacante en la Universidad de Fráncfort, [...] seguía su propia línea teórica”, que poco o nada tenía a que ver con la de Adorno. En las páginas del texto de Claussen, se puede apreciar, como subraya la crítica española, que Habermas era para Adorno nada más que “un joven colega dotado de su propio poder de atracción y con el que coincidía en asuntos de política universitaria, pero con el que no mantenía ningún tipo de relación teórica”²⁴⁸.

²⁴⁷ C. DETLEV, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, traducción de V. Gómez Ibáñez, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2006.

La crítica española evidencia que esta obra ofrecería una sobresaliente panorámica de la intrincada red de referencias históricas y textuales que se entrelazan en la obra de Adorno, mostrándose a la vez consciente de toda la problemática concerniente la biografía adorniana y ofreciendo al lector un material que enriquezca la lectura de los textos adornianos (J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 60).

²⁴⁸ C. DETLEV, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, traducción de V. Gómez IBÁÑEZ, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2006, p. 346.

Acerca del asunto, se recuerda como tampoco para S. Buck-Morss tendría sentido considerar a Habermas un discípulo de Adorno.

Igualmente, Maiso Blasco, haciendo referencia a ese escrito de 1958, destaca cómo, “en este sentido, la carta que Horkheimer escribe a Adorno [...] para comunicarle sus reservas respecto a Habermas [resultaría] sumamente reveladora”, ya que “en ella se [reconocería] a Habermas como un joven extraordinariamente prometedor, inteligente y activo, pero que sin embargo [representaría] el prototipo de aquellos discípulos que habían pasado años junto a Adorno y Horkheimer ‘sin [pero] ampliar lo más mínimo su experiencia de la realidad social, sin reflexionar con buen juicio sobre el presente y sin otro esfuerzo que el que bastaba con la lectura, la inteligencia y, si es necesario, el seminario de filosofía’”. No obstante “los innegables excesos de la carta de Horkheimer”, escribe Maiso Blasco, “su juicio revela una lúcida percepción del desinterés habermasiano por la experiencia histórica y social concreta y sobre su preferencia por cuestiones académicas y ‘de seminario’, que con el paso de las décadas se ha probado estrictamente correcto”. A raíz de lo dicho,

Claussen, recordando que en 1991 el mismo Habermas afirmó no creer en absoluto haber entrelazado en el pasado algún vínculo especial con Adorno - conjeturando que para él, Adorno no leía sus textos-, [pone de relieve el hecho de que “cuando Adorno reconocía a alguien como discípulo suyo, éste podía esperar que el maestro escribiese un prólogo para su primera publicación, o al menos una reseña]; en aquel entonces, a principio de los años 60, Habermas gozaba ya de una importante áurea tanto nacional como internacional y por lo tanto “el joven Habermas no tenía necesidad de este tipo de ayuda”²⁴⁹.

Asimismo, Jiménez Redondo destaca cómo tampoco para él tendría sentido hablar en términos de una relación maestro-discípulo cuando se especula acerca de los planteamientos de Adorno y Habermas, puesto que,

“ya a partir de 1962, con *Historia y crítica de la opinión pública*, se [pueden] divisar las huellas de un camino propio [, y ajeno con respecto a Adorno,] puesto en marcha por Habermas, que desde ese escrito, por medio de un único hilo conductor en el que se entrelazan las dinámicas del mundo simbólico y la interacción comunicativa, llevaría al pensamiento habermasiano hasta finales de los 80, principio de los 90”²⁵⁰.

cabría aquí destacar cómo, para la ortodoxia adorniana, “lo que en *Teoría de la acción comunicativa* se [presentaría] como el ‘lastre en términos de filosofía de la historia’ del que es necesario ‘liberarse’ [sería] en realidad el contenido de experiencia histórico y material de la Teoría Crítica”, es decir “su verdadera ‘herencia’ en un momento histórico que tiende a aniquilar la dimensión histórica de la conciencia” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 214).

²⁴⁹ D. CLAUSSEN, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, traducción de V. Gómez Ibáñez, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2006, p. 346.

Acerca de lo escrito por Claussen, Jiménez Redondo añade: “Y sin embargo Habermas ha tenido siempre en su despacho una fotografía de Adorno y ninguna otra” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *Correspondencia con Manuel Jiménez acerca de Habermas y Adorno*, original inédito, 14 de abril de 2013).

²⁵⁰ M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevista con Manuel Jiménez*, original inédito, Valencia, 2004. Por lo que acontece a lo que hace referencia Jiménez Redondo, véase J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gili, Barcelona, 1981.

En resumidas cuentas, sabemos que para el traductor al castellano de *Theorie des kommunikativen Handelns*, el pensamiento de Habermas no tendría demasiado que ver con el de Adorno, mientras que por lo que acontece a la “supremacía” de los planteamientos habermasianos en el mundo académico español con respecto a la reflexión teórica de Adorno, para Jiménez Redondo este hecho sería “bastante obvio”, puesto que Habermas “explicaba lo que era la Europa de las socialdemocracias europeas de los años 70 y 80, que era [como se verá en detalles más adelante], lo que en aquel entonces interesaba [sobre todo a España]”²⁵¹.

²⁵¹ *Ibidem*.

Para Jiménez Redondo, “Habermas ya era política [y] expresaba [...] opiniones en el ámbito político siempre [...] vinculadas al contexto social; el análisis social que hace Adorno, por el contrario, era demasiado metafísico para poder ser considerado políticamente creíble” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevista con M. Jiménez Redondo*, original inédito, Valencia, 2007).

“De la filosofía no se puede exigir nada positivo que sea idéntico a la construcción filosófica. A lo largo del proceso de desmitologización, la positividad tiene que ser negada hasta dentro de la razón instrumental que realiza la desmitologización. [...] Sin embargo, la crítica al Idealismo no rechaza lo que aprendió [...]”

Th. W. Adorno

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

2.2. La política editorial

La crítica local ha destacado que a la hora de reflexionar acerca de las dificultades de recepción de la labor adorniana, siempre extremadamente entrelazadas con el “hermético” medio lingüístico de Adorno, hay que contar también con el “predominio de una dudosa política compilatoria y editorial”. Ésto, para los especialistas, habría producido “fuertes repercusiones” sobre la lectura española del pensamiento del autor de *Negative Dialektik*; de hecho, como evidencia Maiso Blasco en su apreciado estudio acerca de la recepción de la bibliografía adorniana, a la hora de publicar las ediciones españolas de los escritos de Adorno muchas veces los editores no se habrían atenido a “las ediciones de las obras completas originales” y por lo tanto, hoy en día en España circularían ediciones, como, por ejemplo, la de *Minima moralia* -de la editorial Taurus- que no cuentan “con los aforismos desechados que ya había publicado Suhrkamp póstumamente”, o las ediciones de *Dialéctica de la Ilustración* -1969 y 1994- que le faltaría el anexo concerniente El esquema de la cultura de masas, presente en el tomo tercero de las obras completas de Adorno, o *Teoría estética* de 1983, de la editorial Orbis, “que no incluye los Paralipomena ni la primera introducción, que [...] habían aparecido en las ediciones [...] de Taurus -Madrid, 1971 y 1980-, y que constituyen un material de trabajo imprescindible tratándose de un libro al que la repentina muerte de Adorno condenó a un estado fragmentario”²⁵².

Todavía, según la crítica, más perjudicial aun para la asimilaciones de los planteamientos adornianos sería “el hecho de que las diferentes ediciones de la propia *Teoría Estética* y de *Dialéctica negativa* [...] tampoco respetaron la composición textual elegida expresamente por [el mismo] Adorno” y esto sería aún más grave si se tiene en consideración el hecho de que, para Adorno, la estructura de una obra y su procedimiento expositivo representarían algo de

²⁵² J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009.

“inseparable de las ambiciones teóricas”; por dicha razón, se puede comprender hasta qué punto estas libertades editoriales que, acabando con la “constante sucesión de párrafos sin interrupción alguna” de las ediciones originales e introduciendo “entre los párrafos los encabezados que la edición alemana colocaba en el índice detallado al final del texto”, perturbarían la lectura de su obra. Posiblemente, argumenta la crítica, en opinión de los editores estos cambios estaban hechos por y para facilitar “la orientación” del lector en “textos particularmente difíciles”, pero, como ya se ha puesto de relieve, también falsearon en su conjunto esos cardinales textos adornianos²⁵³ y con ellos toda la recepción de sus planteamientos; como destaca la crítica de vertiente ortodoxa:

“En efecto, la disponibilidad y condiciones de publicación de sus textos tendrían una repercusión decisiva sobre la recepción parcial y selectiva de su obra, e iban a determinar también las condiciones de recepción de las obras completas, así como de su legado póstumo”²⁵⁴.

²⁵³ *Ibidem*.

Acerca del asunto, la labor de crítica de Maiso Blasco se fundamentaba en las antecedentes investigaciones de Cabot Ramis, puesto que éste en 1995 mostraba cómo “la edición castellana de *Negative Dialektik* fue realizada a partir de la primera edición alemana”, la de Suhrkamp de 1966, y no sobre la segunda edición de 1967, “supervisada por el autor”, ni tampoco “sobre la edición [...] del volumen 6 de los *Gesammelte Schriften* de 1973, realizada a partir de la segunda edición e incorporando un ilustrativo Epílogo editorial”; asimismo, Cabot Ramis destacaba cómo en *Dialéctica negativa* cada una de las partes del libro se estructura en secciones con un título propio”, mientras que “en la edición alemana tales títulos sólo aparecen al final, en lo que llamó *Übersicht* [panorámica, vista general]” (M. CABOT RAMIS, *Comentarios y añadidos a la edición castellana de Dialéctica negativa de Th. W. Adorno* “Taula. Quaderna de pensament”, 23-24, 1995, p. 145 y 147).

²⁵⁴ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 116.

Como destaca Maiso Blasco, desde “la muerte de Adorno en 1969 y la publicación de sus obras completas entre 1970 y 1986, buena parte de su ingente producción y de su sentido unitario iba a resultar [, como se verá más detenidamente en los siguientes apartados,] difícilmente visible para un público más familiarizado con el autor a través de anécdotas y tópicos de dudosa fiabilidad”. En efecto, subraya la crítica, “la totalidad del legado literario adorniano no llegaría a estar a disposición de sus editores hasta la creación del *Theodor W. Adorno—Archiv* en 1985, con lo que la propia edición de los *Gesammelte Schriften* no fue definitiva hasta su versión digital publicada en 2003 (*Ivi*, p. 126).

La crítica evidencia aquí que, si a todo lo que se ha mencionado en el anterior apartado les añadimos las mencionadas consideraciones, el lector puede darse cuenta de cómo “todas estas circunstancias iban a obstaculizar la comprensión de la Teoría Crítica adorniana como un todo, como *Zusammenhang* en el que se entreteje un amplio espectro temático que la incipiente expansión de la educación superior universitaria [española de los 70] iba a subdividir en múltiples disciplinas especializadas”²⁵⁵.

En cuanto a la traducción al castellano de *Negative Dialektik*, Cabot Ramis señala además que “otra diferencia salta [de inmediato] a la vista”, ya que “en la edición castellana faltan textos a pie de página y otros se trasladan de un fragmento a otro”²⁵⁶.

Asimismo, la crítica española considera que, además de las ya mencionadas dificultades del propio “alemán de Adorno”, otros obstáculos a la asimilación de la labor de Adorno tendrían sus propios orígenes en esa falta de cultura musical, del que se dirá más detenidamente en 2.3., por parte del mundo intelectual español y que dificultaría una correcta lectura de Adorno como “compositor que hace filosofía desde dentro la música y no como un mero diletante o un potentado con aficiones musicales”²⁵⁷.

Sobre el asunto, desde 2006 el público español puede contar con la conocida y apreciada monumental obra de Müller-Doohm *Adorno. Eine Biographie*²⁵⁸ -texto que se nutre, entre otros, de las contribuciones de Carlo Pettazzi, aunque en muchos casos ni lo cita, pionero de la investigación italiana sobre Adorno-, donde se puede apreciar como el autor alemán remarca rotundamente el hecho de que a la hora de leer a Adorno “la actividad de compositor no hay que menospreciarla” con respecto a la del filósofo o del sociólogo. A raíz de

²⁵⁵ *Ivi*, p. 119.

²⁵⁶ M. CABOT RAMIS, *Comentarios y añadidos a la edición castellana de Dialéctica negativa de Th. W. Adorno*, “Taula. Quaderna de pensament”, 23-24, 1995, p. 147.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ S. MÜLLER-DOOHM, *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003 (ed. española: *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*, traducción de R. H. Bernét y R. Gabás, Herder, Barcelona, 2003).

lo dicho, en ese volumen se puede apreciar como Müller-Doohm, citando a unas correspondencias epistolares entre Adorno y Berg, subraya que este último escribe a Adorno acerca de su convencimiento concerniente el hecho de que

“él [Adorno] tenga la vocación para escribir cosas máximamente importantes en el campo de la profunda comprensión de la música [...] y que conseguirá también hacerlo, bajo la forma de grandes obras filosóficas”²⁵⁹.

Igualmente, la crítica oriunda ha puesto de relieve el hecho de que tampoco en lo que se refiere a las obras consideradas “menores” las “políticas de edición y compilación [...] han permanecido sin consecuencias”²⁶⁰. Sobre el tema ha sido relevado cómo las secuelas de una inadecuada recepción al castellano de dicha producción adorniana, cuyos textos han sido (des)calificados como “menores”, tuvo sus importantes efectos dañinos en lo que acontece a la lectura de Adorno y “especialmente porque en una obra tan amplia y heterogénea” como la suya, “dichos escritos juegan un papel fundamental para una comprensión de conjunto”, puesto que “en ellos el movimiento de su pensamiento se muestra con una mayor espontaneidad”, desvelando “tanto su rigor como su flexibilidad a la hora de confrontarse de forma directa con cuestiones de actualidad”²⁶¹.

²⁵⁹ S. MÜLLER-DOOHM, *Theodor W. Adorno. Biografía di un intellettuale*, traducción italiana de B. Agnese, Carocci, Roma, 2003, p. 133.

MÜLLER-DOOHM subraya el hecho de que “pocos contemporáneos de Adorno se demostraron así clarividentes como Berg, por lo menos en aquella época” (*Ibidem*).

²⁶⁰ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 54.

²⁶¹ *Ibidem*.

La crítica, acerca del asunto, ha puesto de relieve como “buena parte de los trabajos anteriores a 1949 no iban a ser accesibles al gran público durante décadas. En consecuencia el proceso de consolidación de la Teoría Crítica adorniana, en el que sus intereses filosóficos, sociológicos, culturales y teórico-musicales acaban por encontrar una unidad ‘sistematizadora’ indisolublemente unida a las contribuciones de la ‘experiencia americana’, permanecería oculto para el público que iba a descubrir su obra en las décadas posteriores”. J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 119.

Asimismo, Maiso Blasco ha puesto de relieve el hecho de que las problemáticas relacionadas con la presentación “de múltiples pequeños textos con temáticas muy dispares en un ámbito y un idioma no germano” ha acabado por favorecer “una política editorial que ha optado por publicar copilaciones de cosecha propia”, donde frecuentemente “se editan varias versiones y traducciones de los mismos textos, mientras que muchos otros escritos han quedado omitidos, y por tanto fuera del campo de discusión”²⁶².

A raíz de lo dicho, por lo tanto, se evidencia como la crítica pone de relieve que a causa de la indicada política editorial, “especialmente acusada” en los 60 y 70, se habrían producido en España un déficit de recepción en todas las ramas de la producción adorniana, en consideración también del hecho de que las argumentaciones en virtud de las cuales ciertos textos habrían sido de forma sistemática excluidos, resultarían, como ya se ha tenido ocasión de mostrar con respecto a las primeras ediciones españolas de obras adornianas, en casi todos los casos impenetrables; de todas maneras, para los especialistas, sin lugar a dudas las principales víctimas de esta lectura autóctona habrían sido sus escritos musicales, que constituyen el grueso de aquella producción adorniana así llamada menor.

²⁶² J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 54.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“Das Leben lebt nicht”

F. Kürnberger

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

2.2.1. El problema del lenguaje

Como se ha podido apreciar en el apartado anterior, parecía que el problema del lenguaje constituyese una cuestión cardinal para toda recepción de los planteamientos de Adorno, puesto que “la dificultad de [su] prosa [...] ha sido motivo de numerosos comentarios, descalificaciones e intentos de justificación”²⁶³.

Ripalda, en lo que atañe a las dificultades de lectura de la obra adorniana, considera que, se lo mire como se lo mire, “Adorno era muy alemán y poco digerible por una cultura extranjera”²⁶⁴.

²⁶³ J. MAISO BLASCO, *Escritura y composición textual en Adorno*, “Azafra. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 74.

Como ha sido destacado por la crítica, sobre todo a partir de finales de los 80, “lo intrincado de su escritura, que exige mucho de su lector, ha supuesto [...] una de las barreras más inexpugnables para acceder a su obra y ha contribuido a alimentar el reproche de elitismo que pretende hacer descalificable su pensamiento antes de haber llegado incluso a enfrentarse con él” (*Ibidem*).

²⁶⁴ J. M. RIPALDA, *Intercambio epistolar acerca de la primera recepción española de la obra de Th. W. Adorno*, inédito, 13 de marzo de 2010.

Igualmente, acerca de las dificultades interpretativas y de traducción de la obra de Adorno para un medio y un público no germano, se ha constatado que la crítica indígena suele mencionar lo destacado por Jay cuando recuerda cómo “un editor [...] se negó en 1949 a traducir [...] *Filosofía de la nueva música* al inglés”, porque él consideraba que dicha obra “estaba mal organizada”, o cuando el bienintencionado director de un periódico americano rehizo uno de los ensayos [...] con el fin de clarificar su argumento” y entonces Adorno tomó la decisión de que ya “había llegado el momento de volver a su Alemania natal”, ya que, escribe Jay, esa decisión de regresar a su propio país natal “no sólo” permitiría a los autores de *Dialektik der Aufklärung* de librarse “de la tiranía homogeneizadora” de lo que ellos “llamaban la industria de la cultura”, sino que Adorno consideraba que actuando así hubiera podido “también volver a escribir únicamente en alemán”, idioma que para Adorno poseía una afinidad especial con la filosofía, “y en particular con su aspecto especulativo”. Asimismo, la crítica española destaca cómo Jay pone de manifiesto el hecho de que la manera de escribir de Adorno, “su especial modalidad de esta lengua”, tal y como se puede apreciar a lo largo de sus obras y “que llegó a ser calificada [, como ya se ha destacado,] como el “alemán de Adorno”, era “alabada por unos por su sutileza y flexibilidad y censurada por otros”, como hizo Karl Popper, quien en *Reason or Revolution?* la despachó como simple palabreo expresado en el lenguaje rimbombante (M. JAY, *Adorno*, traducción de M. Pascual Morales, Siglo XXI, Madrid, 1988, p. 2).

Por lo que acontece a lo dicho por Popper, véase: K. POPPER, *Reason or Revolution?*, en ADORNO (con otros autores), *The Positivist dispute in German sociology*, trad. inglesa por Glyn Adey y David Frisby, Heinemann, Londres, 1976, p. 296. (Hay traducción al castellano: TH. W. ADORNO, con otros autores, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, traducción de J. Muñoz Veiga, Grijalbo, Barcelona, 1973).

Acerca del tema, se destaca que la crítica española subraya el hecho de que haya una cierta “afinidad entre el modelo de escritura adorniano y el procedimiento compositivo de la Segunda Escuela de Viena”; en ningún caso se debería “despachar el asunto” concerniente la supuesta incomprendibilidad del estilo Adorno atribuyendo “toscamente” a su pensamiento “el epíteto de filosofía atonal”²⁶⁵.

Igualmente, sobre lo aludido, Notario Ruiz profundiza explicando que tonal y figurativo coincidirían “en la posibilidad del establecimiento de algunos correlatos significativos que, en lo atonal y lo no figurativo, desaparecen”, ya que “una escritura atonal sería, en la lengua o en la filosofía, aquella que renunciaría a los significados” y es decir “la experiencia dadaísta, los poemas sin sentidos, los juegos onomatopéyicos [...]”. Por lo tanto, a raíz de lo dicho, “en el momento en el que la gramática exija un verbo y las palabras mantengan un significado, es inviable mantener la ficción de una filosofía atonal”²⁶⁶.

Asimismo, en lo concerniente al problema del lenguaje en la recepción de la filosofía de Adorno, como ya se ha destacado en el apartado anterior habría que añadir que, “fuera del ámbito de habla alemana y particularmente en lengua española, la deficiente traducción de los textos adornianos ha hecho importantes contribuciones para fortalecer esta acusación de incomprendibilidad”²⁶⁷.

²⁶⁵ J. MAISO BLASCO, *Escritura y composición textual en Adorno*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 76.

Véase, por lo que acontece el calificativo de “filosofía atonal” atribuido a la filosofía adorniana, M. JAY, *Adorno* (1984), traducción de M. Pascual Morales, Siglo XXI, Madrid, 1988, pp. 49-73.

²⁶⁶ A. NOTARIO RUIZ, *Negatividad, utopía y metasonidos: modelos musicales para la filosofía de Adorno a Lachenmann*, en L. PUELLES ROMERO y R. M. FERNÁNDEZ GÓMEZ (eds.), *Estetización y nuevas artes*, suplemento 13 de “Contrastes. Revista internacional de filosofía”, 2008, pp. 121-137, p. 134.

²⁶⁷ J. MAISO BLASCO, *Escritura y composición textual en Adorno*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 74.

Acerca del asunto, el autor destaca cómo “el lenguaje, la escritura y la composición textual de los escritos adornianos son sumamente complejos y exigentes, propensos a crear

A raíz de lo dicho, Notario Ruiz evidencia que, para él,

“lo que se ha leído siempre como hermetismo y oscuridad en Adorno es en realidad un estilo que niega toda facilidad, toda inmediatez como acceso, ya sea desde el lenguaje mismo, a la complejidad de lo real y del pensamiento [...]”²⁶⁸.

Asimismo, en *Escritura y composición textual en Adorno* se puede apreciar como el estilo de Adorno representa un elemento cardinal de su filosofía y como su objetivo consiste en rescatar “la pretensión enfática de verdad del pensamiento insistiendo en la tensión entre concepto y cosa, desde la que se pretende contrarrestar la tendencia a reducir el lenguaje a un mero sistema de signos, pero sin recaer “en las suposiciones del idealismo”²⁶⁹. De ahí, argumenta Maiso Blasco, el intento de Adorno

“de forjar una forma expositiva que, inspirada en los modelos musicales de la variación y la transición, combina elementos discursivos y asociativos con el propósito de afinar la precisión del trabajo conceptual

dificultades de comprensión a los lectores que se enfrentan con ellos por vez primera, pero muy especialmente a los traductores que se comprometen a volcarlos del alemán, que es su medio natural, a otro idioma” (J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1 (2009), p. 53).

²⁶⁸ A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 13.

De todas maneras, con respecto a ese “lenguaje Adorno”, ya a fecha de 1969 Gutiérrez Girardot escribía que las frases adornianas “son cortantes, breves, en estilo a veces nominal, exigentes, densas” y que “Adorno gusta del estilo que, en beneficio de la agudeza, renuncia a la determinación del artículo” (R. GUTIÉRREZ GIRARDOT, *Theodor W. Adorno (1903-1969)*, “Insula”, 1969, 274, p. 1).

²⁶⁹ TH. W. ADORNO, *Imromptus. Serie de artículos musicales impresos de nuevo*, introducción y notas de A. Sánchez Pascual, Laia, Barcelona, 1985, pp. 5-9.

Para Sánchez Pascual, “la experiencia de la lectura de Adorno puede y debe ser hoy una propedéutica al auténtico lenguaje filosófico: al lenguaje humano. Una propedéutica en la que, casi sin darse cuenta, uno está ya dentro” (*Ibidem*).

Por lo que atañe a la crítica adorniana al idealismo véase J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, 2009, pp. 45-72, donde el autor destaca cómo “[...] Adorno puso las bases de su programa de crítica inmanente en la temprana confrontación con Husserl, Kierkegaard y Wagner”, puesto que los “consideraba exponentes clave de la cultura burguesa en los que era posible constatar las contradicciones de esa cultura, una conciencia agudizada de las mismas y la imposibilidad de obtener una salida satisfactoria dentro del marco de esa misma cultura” (*Ibidem*, p. 45).

y de poner los conceptos en movimiento para recuperar el potencial expresivo del lenguaje”²⁷⁰.

Acerca del tema, la crítica ha evidenciado el hecho de que Adorno llega a “forzar la gramática hasta los límites de la corrección [...] sin que sus detractores hayan llegado a preguntarse por los motivos de quien tensa constantemente el lenguaje como si quisiera ir más allá de él”; para Maiso Blasco resultaría aquí evidente

“que quien parte de tales prejuicios bloquea toda posibilidad de una lectura que haga justicia a los textos adornianos”²⁷¹.

Asimismo, los especialistas destacan que “dos de los grandes problemas que, como auténticas barreras, han dificultado la recepción de Adorno en España” serían “la importancia de la música en su obra y el miedo a su lenguaje”²⁷².

²⁷⁰ J. MAISO BLASCO, *Escritura y composición textual en Adorno*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, p. 73.

Como se mostrará más detenidamente en el capítulo tercero, según la ortodoxia adorniana en Teoría Crítica, en virtud de ese potencial de decir propio de la experiencia estética, de un encubierto que no puede extinguirse en su transposición al lenguaje discursivo y que de tal manera contribuiría “a la ampliación del terreno epistemológico al lograr aquello que el conocimiento tradicional espera en vano de una relación sujeto-objeto no basada en la imagen”, y es decir que por medio del trabajo subjetivo se revele algo objetivo, en consecuente “afinidad con este modelo artístico, la propia escritura de Adorno, con su combinación de elementos discursivos y asociativos”, aspiraba “a recuperar la dimensión expresiva del lenguaje y a dar cuenta de aquello que el dominio de la naturaleza en forma de designación conceptual, fijación de significados y encadenamiento causal del texto recorta y reprime en la realidad objetiva y en sus relaciones de simultaneidad e interdependencia”. Como escribe el autor, “si la racionalidad dominadora reduce toda experiencia del mundo a la funcionalización de los objetos y opera con conceptos que aspiran a etiquetar a las cosas pero ya no a dar cuenta de ellas, el arte [...], aspira a transformar el lenguaje comunicativo en lenguaje mimético” y “en tanto que refugio del comportamiento mimético [ofrecería] una anticipación de un estado más allá de la escisión entre sujeto y objeto que permite corregir la tendencia del pensamiento identificador a reducir todo lo extraño a mero objeto de dominio, olvidándose del propio sustrato natural del ser humano y dando lugar a una lógica de progreso estructuralmente sacrificial”. Y esto “porque lo que reivindica el comportamiento mimético es el *telos* del conocimiento, que éste al mismo tiempo bloquea a través de sus propias categorías”. El arte, para Adorno, completaría por lo tanto “el conocimiento con lo excluido por éste y [contrarrestaría] a través de ello el carácter epistemológico, su univocidad” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 264-266).

²⁷¹ *Ivi*, pp. 73-74.

Acerca de la cuestión, se recuerda que a lo largo de esta investigación -1.2.- ya se ha tenido ocasión de subrayar cómo la crítica ha puesto de relieve el hecho de que, aun a fecha de 2010, unas de las principales problemáticas concernientes a la lectura de Adorno en España tiene que estar estrechamente vinculada a “un” problema concerniente al medio lingüístico, puesto que, como ya se ha dicho más arriba, si es verdad que hoy en día han decidido aumentar los conocimientos de la lengua alemana entre los traductores, también es cierto que habría disminuido sus conocimientos de castellano; de todas formas, aun así, escribe Rius alineándose con la opinión generalizada entre la crítica, las hodiernas ediciones resultarían más acertadas con respecto a las primeras publicadas en España²⁷³, puesto que “a la fluencia idiomática

²⁷² A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 12.

Notario Ruiz hace explícita referencia a lo escrito por Sánchez Pascual, quien señala que dos causas que, de alguna manera, habrían obstaculizado la lectura de la obra adorniana son la relevancia del papel ejercido por la música en la producción de Adorno y ese temor hacia su lenguaje (TH. W. ADORNO, *Impromptus: serie de artículos musicales impresos de nuevo*, traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Laia, Barcelona, 1985).

²⁷³ Como ha sido puesto de relieve en los apartados anteriores, la crítica española ha destacado el hecho de que la labor de los traductores españoles, empeñados en medirse con las dificultades producidas por el “alemán de Adorno”, produjo, antes de la recién tarea puesta en marcha por la editorial Akal, “un buen número de traducciones insatisfactorias”. Asimismo, ha sido evidenciado cómo los problemas concernientes al “alemán de Adorno” no constituyen sólo una cuestión española, sino que, como subraya entre otros Buck-Morss, representarían un problema al que toda recepción ha de enfrentarse. De hecho, Buck-Morss, citando a sus propias vivencias personales, recuerda que cuando, a principio de los 70, estaba realizando su estancia de investigación en Alemania en búsqueda de informaciones para su *Origen de la dialéctica negativa*, en una “época en la que los documentos de la herencia de Adorno estaban siendo reunidos para preparar la publicación de sus obras completas”, ya la crítica alemana solía considerar el lenguaje adorniano “un tanto esotérico”. La autora, como además ha sido destacado también por la crítica española, conjetura que quizás sobre ese lema del lenguaje adorniano influyó M. Jay, quien calificando, en su pionero y conocido *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (1973), al lenguaje Adorno como “un tanto esotérico”, habría trazado de él ese retrato algo borroso que, perpetuándose en el tiempo, habría, como ya se ha subrayado, contribuido a dificultar toda lectura adorniana (S. BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof Maskivker, Siglo XXI, Madrid, 1981).

Por lo que atañe a la anteriormente mencionada tarea emprendida por la editorial Akal, cabe destacar cómo la crítica evidencia que “a fecha de principio de 2011”, cuando este “[trabajo] editorial anda más o menos por la mitad”, sobresale sin duda la “[...] forma acronológica de sus publicaciones, y acerca del asunto, como escribe Muñoz López, cabe

hay que añadir, sin duda, el conocimiento del autor traducido”, sobre todo a la hora de traducir a un pensador como Adorno que, como se ha mostrado, presenta dificultades de comprensión considerables para toda clase de lector²⁷⁴.

A raíz de lo dicho, cabe destacar también la contienda entre Ripalda y Aguirre por lo que acontece a la traducción española de *Negative Dialektik*, puesto que Ripalda, después de haber sido invitado por Aguirre a traducir dicha obra - supuestamente porque el Duque de Alba se vio incapaz de cumplir con ello-, se niega en compartir la solapa con él, por el hecho de que no aprobaba las correcciones aportadas por Aguirre a su traducción; como escribe el mismo Ripalda:

“Yo traduje la *Dialéctica Negativa* en los años 1971 y 1972; pero Aguirre, a quien la viuda de Adorno le confió todo lo que fueran traducciones de Adorno al castellano, la revisó a fondo, no siempre a mi gusto, ni mucho menos. Sus correcciones estilísticas fueron a menudo buenas, pero este Adorno era demasiado difícil para él. De hecho, comenzó a traducir la *Dialéctica Negativa*, pero fracasó en las primeras páginas y recibí la propuesta de hacer la traducción y firmar conjuntamente, cosa a la que me negué. Entonces Aguirre firmó en calidad de revisor, sin comunicármelo y sin darme cuenta de los cambios; sólo años después me enteré de que el

esperar “que cuando ya estén publicados todos los libros se puedan difundir de un modo más organizado” (B. MUÑOZ LÓPEZ, *intercambio epistolar con B. Muñoz*, original inédito, 10 de enero de 2011).

²⁷⁴ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1 (2009), p. 53.

Jay, evidenciando las dificultades que hay en toda traducción de Adorno, pone de relieve cómo, “por mucho que se le aprecie, el estilo de Adorno se resiste obstinadamente a una traducción efectiva”, y recuerda cómo S. Webber en *Prisms* (traducción inglesa de 1967) añadió un escrito titulado *Traducir lo intraducible* (M. JAY, *Adorno*, traducción de M. Pascual Morales, Siglo XXI, Madrid, 1988, p. 2).

Asimismo, Jay evidencia cómo Adorno “siempre recelaba de cualquier intento de separar el contenido de las ideas de la forma en la que eran presentadas”; su cara artística, explica Jay, “se rebelaba frente a la sugerencia de que el pensamiento podía ser reducido a una serie de proposiciones inequívocas y directas, que no se vieran afectadas por la forma y el contexto en que fueran expresadas”. Acerca del asunto, se ha constatado que la crítica indígena, en las estelas de Jay, ha recordado cómo sólo E. B. Ashton, quien tradujo *Negative dialectics* e *Introduction to the sociology of music*, quiso repetir la tarea de traducir un libro de Adorno (M. JAY, *Adorno*, traducción de M. Pascual Morales, Siglo XXI, Madrid, 1988, p. 2).

libro ya había salido y tuve que reclamar mi emolumento²⁷⁵.

²⁷⁵ J. M. RIPALDA, *intercambio epistolar con José María Ripalda*, original inédito, 10 de enero de 2011.

“Lo menos frecuente en este mundo es vivir. La mayoría de la gente existe, eso es todo”

O.Wilde

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

2.3. Dialéctica de la Ilustración: ¿un pase en favor de Habermas?

Entrelazado con el problema del lenguaje y con esa temática concerniente a la lectura de la producción de Adorno como un “todo unitario”, cuyas cuestiones han sido abarcadas en los apartados anteriores, sería el asunto concerniente a la recepción, no sólo local, de *Dialéctica de la Ilustración*, obra “leída” por la posición transformadora como un momento de irreparable ruptura en el proyecto de la Teoría Crítica²⁷⁶.

A raíz de lo dicho, como ya se ha tenido ocasión de evidenciar, la crítica destaca el hecho de que Adorno, según la posición transformadora, “sería el principal responsable de un ‘giro pesimista’ de corte estetizante y desesperado en el seno de esta ‘tradición de pensamiento’, que la llevaría a desvirtuar la herencia de la razón moderna y a encerrarse en una espiral de crítica autodestructiva, y alejada de toda posibilidad de praxis”; por lo tanto, según Habermas y su escuela,

“los planteamientos de Adorno [deberían] ser enterrados para que la ‘tradición’ de la Teoría Crítica pueda vivir”²⁷⁷.

Asimismo, escribe Maiso Blasco, de tan semejantes consideraciones traería origen “el rechazo del supuesto esteticismo de Adorno, de sus procedimientos ‘acientíficos’ y de su supuesto concepto ‘teológico-mesiánico’

²⁷⁶ Se ha constatado cómo la crítica destaca el hecho de que, “en cualquier caso, los esfuerzos por mostrar la unidad de su producción no consiguieron alcanzar su meta en vida de Adorno”, y difícilmente hubieran podido hacerlo, considera Maiso Blasco, puesto que “algunos de sus textos fundamentales permanecieron agotados e inaccesibles hasta su muerte”. Igualmente, evidencia el autor, “el propio Adorno comentaría en alguna ocasión que dichos textos habían ‘desaparecido por completo, no sólo bibliográficamente, sino también de la conciencia’”, y ello, señala Maiso Blasco, “le incomodaba especialmente porque para él dichos escritos tenían un valor que rebasaba lo «meramente histórico””. A raíz de lo dicho, “la no disponibilidad de los textos del exilio sobre cine, radio o sobre la llamada cultura de masas, que ofrecían una elaboración más directa de las experiencias que acabarían por cristalizar en las tesis de la industria de la cultura, ha favorecido la interpretación mal informada de su pensamiento como exponente de una *Bildungsbürgertum* en decadencia, incapaz de hacer frente a la pérdida de hegemonía de la antigua alta cultura” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 123-124).

²⁷⁷ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 226.

de redención”²⁷⁸.

Por lo que acontece a dicha obra, cabe recordar que sólo en 1994, gracias “a la iniciativa de Alejandro Sierra [, el lector español puede disfrutar de] la reciente aparición en Trotta [...] de la *Dialéctica de la Ilustración*, [nueva y cuidada traducción de Juan José Sánchez de la primera versión sudamericana de *Dialektik der Aufklärung*]”²⁷⁹, traducción que, como ya se mostró, parecería que desde principio de los 70 iba circulando bajo forma de material fotocopiado por las aulas universitarias de España²⁸⁰,

Para la crítica, acerca de lo que atañe a la primera recepción española de *Dialektik der Aufklärung*, aunque si en su –mala- versión sudamericana (de todas maneras hay disentimientos entre los especialistas acerca de la calidad de esa edición de Sur)²⁸¹, cabe destacar que un papel importante en este sentido hay que otorgarlo al trabajo de Carabaña²⁸², quien en 1971 reseñó la obra por “Teorema”. De todas maneras, en lo que afecta a las dificultades idiomáticas

²⁷⁸ *Ivi*, p. 230.

²⁷⁹ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 19.

²⁸⁰ En el texto se hace referencia a TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, tr. por E. M. Ureña, Editorial Sur, Buenos Aires, 1969.

Acerca de dicha versión, se ha constatado cómo la crítica española considera unánimemente “pésima” la labor de traducción llevada a cabo por Ureña (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 19).

²⁸¹ Acerca de la calidad de esa primera versión Sudamericana de *Dialektik der Aufklärung* hay disentimientos entre la crítica española, puesto que, por ejemplo, para J. F. Baselga Sánchez dicha traducción, que se atiene a la italiana y es un eco de ella, sigue siendo mucho mejor que la de Trotta, y además la de Trotta simplemente la sigue estrechamente, de modo que, a su juicio, tendríamos la italiana, la sudamericana y la de Trotta en una relación de sucesiva dependencia y, entre la sudamericana y la de Trotta, de caída de calidad. De hecho, Baselga Sánchez (que lee alemán), en su tesis doctoral (véase tomo II) en las citas siguió la edición sudamericana, sustituyendo simplemente la terminología por la española. Es decir, como destaca Jiménez Redondo, “la primera traducción al español se hizo sin ningún problema y, al parecer, siguió la italiana, que es una buena traducción” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *Intercambio epistolar acerca de las traducciones de Sur y Trotta de Dialektik der Aufklärung*, original inédito, 14 de abril de 2013).

²⁸² J. Carabaña fue el primer y único censor español de la primera traducción en lengua castellana de TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1969. Acerca de dicha reseña véase J. CARABAÑA MORALES, *Recensión de T. W. Adorno y M. Horkheimer, Dialéctica de la Ilustración, Sur, Buenos Aires, 1969*, “Teorema”, 1, pp. 167-169, 1971.

concernientes a la asimilación de la producción de Adorno, para la crítica esa inadecuada *Dialéctica del Iluminismo* de Ureña no representa, desgraciadamente, un caso aislado, puesto que en España se ha constatado la existencia de múltiples quejas por parte de distintos especialistas, como Cabot Ramis o A. Aguilera, entre otros, quienes tampoco consideran satisfactorio el trabajo que llevó a la publicación de otra obra maestra de Adorno: *Dialéctica negativa*.

Acerca del asunto, Aguilera Pedrosa, evidenciando las importantes y repetidas imprecisiones presentes en la versión española de *Negative Dialektik*, considera hasta inútil dicha traducción, ya que dificultaría de manera exagerada la lectura de un texto ya de por sí no simple²⁸³.

Volviendo a *Dialéctica de la Ilustración*, Buey²⁸⁴, en las mismas estelas de Jiménez Redondo, considera que si se quiere reflexionar acerca de los porqués que pudieron haber influido sobre la tardía edición española de *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, habría, en primer lugar, que descartar supuestas injerencias por parte de la censura franquista, puesto que ésta no tuvo nada que ver, o por lo menos

“no tuvo un papel importante en el retraso con que se publicó en España la traducción castellana de [dicha obra]”²⁸⁵.

Asimismo, como evidenciado en 1.2., la crítica considera que, para esclarecer acerca de lo referido, habría que sondear caminos que, aunque no solamente,

²⁸³ A. AGUILERA PEDROSA, *Salvación de la apariencia*, en M. CRUZ (ed.), *Individuo, Modernidad, Historia*, Tecno, Madrid, 1992, p. 193.

²⁸⁴ Se considera interesante la opinión de F. Fernández Buey porque este intelectual tuvo la oportunidad de trabajar con M. Sacristán -de quien se ha hablado, por lo que atañe a sus contrastes con el régimen de Franco, en 1.1-. Por su parte, Buey, desde 1963 hasta 1978, fue militante del Partit Socialista Unificat de Catalunya -PSUC-, rama catalana del Partido Comunista de España -PCE-. Asimismo, en 1966, Buey, siendo estudiante universitario, parecía haber sido uno de los fundadores del Sindicato Democrático de Estudiantes en la Universidad de Barcelona -SDEUB-, mientras que en la primera mitad de los 70 destacó en la organización del movimiento de profesores no-numerarios y fue miembro de su Coordinadora Estatal, defendiendo la contratación laboral de los trabajadores de la enseñanza frente a la funcionarización de los mismos.

²⁸⁵ F. BUEY, *Intercambio epistolar con F. Buey*, inédito, carta del 13 de marzo de 2010.

tendrían que ver con esa problemática concerniente al “alemán de Adorno” de la que se ha hablado anteriormente.

J. M. Ripalda, acerca de la “mala traducción” de 1969 de *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, después de recalcar lo antedicho, añade que, para él, hasta el título de la obra estaba mal traducido, puesto que

“Por desgracia *Dialektik der Aufklärung* fue traducida al castellano como *Dialéctica del Iluminismo*, lo que es una mala traducción italianizante, que recuerda a la secta de los ‘iluminados’ españoles del siglo XVI. El término castellano es Ilustración”²⁸⁶.

Por lo que atañe a las reflexiones de la escuela Habermas acerca de *Dialéctica de la Ilustración*, de las que se ha hecho mención a principio de este apartado, cabe destacar cómo Muguerza considera que “el juicio de los antiguos francfortianos acerca de la Ilustración ha incorporado en ocasiones registros “antimodernos, premodernos y] posmodernos” y que la postura de Adorno, que, según él, conduciría “a dar por bueno [...] el eclipse de la razón en nuestro tiempo”, sería manifiestamente distinta de la de Habermas, puesto que para él “el tránsito” a la posmodernidad conllevaría sí la asunción del proceso de racionalización weberianamente entendido, “pero incluyéndolo en el marco de un proceso más vasto que en lo esencial, coincidiría con la realización sin mutilaciones del programa de la razón ilustrada”²⁸⁷.

²⁸⁶ J. M. RIPALDA, *Intercambio epistolar en forma telemática con J. M. Ripalda*, original inédito, 13 de marzo de 2010.

²⁸⁷ J. MUGUERZA, prólogo a A. CORTINA, *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*, editorial síntesis, Madrid, 2008, pp. 16-17.

Muguerza evidencia que, para Habermas, el tránsito a la posmodernidad “habría de pasar por la consumación del ‘proyecto de la modernidad’ y no por su abandono” (p. 16), casi dejaba entender que en Adorno habría una abdicación de los ideales y propuestas de la Modernidad.

A raíz de lo dicho, se ha constatado como Sánchez en su prólogo a *Dialéctica de la Ilustración*, destaca como la crítica a la Ilustración hecha por Adorno y Horkheimer, “por muy radical que sea”, no implicaría de ninguna manera el abandono del proyecto ilustrado, sino que, “todo lo contrario”, quisiera conducir “a una más plena [...] realización de la misma”. Asimismo, a raíz de dicha problemática, cardinal por y para toda la recepción de la teoría adorniana, se evidencia cómo los partidarios de la posición ortodoxa en Teoría Crítica tratan de demostrar cómo *Dialéctica de la Ilustración* no representaría de manera alguna

Acerca del asunto, Maiso Blasco evidencia que “Habermas llega a afirmar que, a partir de *Dialéctica de la Ilustración*, el proyecto de la Teoría Crítica se [reduciría] a una mera ‘cuestión irónica’ que señala el camino de la verdad a la vez que cuestiona su posibilidad”²⁸⁸.

A raíz de lo dicho, los partidarios de la posición ortodoxa en Teoría Crítica destacan el hecho de que no habría que olvidarse nunca cómo

“la actividad ‘irónica’ de estos años busca descifrar la verdad de un momento histórico concreto, marcado por una nueva forma de coerción social y por la transformación de la estructura de las necesidades en las nuevas formas de socialización, que favorece fenómenos como el antisemitismo y la personalidad autoritaria, y que este periodo del proyecto colectivo está marcado por la toma de conciencia de la quiebra de la civilización y sus consecuencias sobre la ‘vida dañada’”²⁸⁹.

Sánchez se detiene acerca de las relaciones entre el pensamiento de los autores de *Dialéctica de la Ilustración* y M. Weber, y considera que, aunque a Weber no se lo cite ni una sola vez en el capítulo básico de *Dialéctica de la Ilustración*, “la interpretación crítica y pesimista” acerca del proceso histórico de la Ilustración, hecha por Horkheimer y Adorno en dicho apartado, coincidiría “con el diagnóstico” weberiano²⁹⁰; sin embargo, como ya se ha señalado, Sánchez considera cómo no sería correcto tratar a *Dialéctica de la Ilustración* como el producto de una filosofía negativa y pesimista -como aquella obra

ningún corte en el proyecto adorniano de la Teoría Crítica y que por lo tanto, como se mostrará en los siguientes apartados, no hay necesidad alguna de abandonarlo, puesto que las obras adornianas posteriores a *Dialéctica de la Ilustración* llevarán a la plena realización de dicho proyecto.

²⁸⁸ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 205.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ J. J. SÁNCHEZ, *Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, Introducción a TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de J. J. SÁNCHEZ, Trotta, Madrid, 1994, p. 23.

Para Sánchez, Horkheimer y Adorno aceptarían el diagnóstico de Weber, donde la Ilustración sería “un proceso progresivo e irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social”, proceso que comportaría, a la vez, “la progresiva funcionalización e instrumentalización de la razón, con la consiguiente pérdida de sentido y libertad”.

que, de alguna manera, habría sancionado el abandono del proyecto ilustrado-, puesto que si ambos filósofos “aceptan el diagnóstico de Weber, pero no [comparten] su valoración”²⁹¹; como escribe Sánchez,

“el final al que el proceso de la modernidad conducía [, y es decir el mundo completamente ilustrado,] se presentaba también a los ojos de Weber como negativo [...], pero era asumido por él [...] como un dato de la misma razón funcional. Para Horkheimer y Adorno [...] este dato constituía la tragedia [...] que punzaba su pensamiento a la búsqueda de la raíz de semejante perversión”²⁹².

Por lo tanto, podría destacarse como, para Sánchez, Horkheimer y Adorno admitirían el diagnóstico de Weber, “pero no su pesimismo”, puesto que estos autores consideran esa manera de pensar como un abdicar sin más de la filosofía a su tarea de determinar el fin del hombre, y de hecho en *Dialéctica de la Ilustración* se denuncia la razón “como [...] parcial [y] cosificadora”²⁹³.

Acerca del asunto, sabemos también que Sánchez, reflexionando sobre esa “ampliación y radicalización de la crítica de la Ilustración” hecha por Horkheimer y Adorno, parecía concluir, al igual que otros especialistas españoles, que estos autores dejarían “[...] el suelo de la crítica marxiana a la ideología”, para entrar “en el terreno de la crítica radical de Nietzsche a la razón occidental”. Por lo tanto, a raíz de lo dicho, la crítica destaca cómo habría el riesgo de una “ontologización de la crítica a la Ilustración”, que acercaría peligrosamente “*Dialéctica de la Ilustración* [...] a la dialéctica hegeliana, no invertida, como en la dialéctica marxiana, sino tan sólo cambiada de signo: hacia una dialéctica negativa de la historia” que conduciría, “por lógica inflexible, a una aporía difícil de salvar”²⁹⁴. Como escribe Gómez Ibáñez, esa radicalización de la crítica a la razón occidental, supuestamente llevada a cabo *Dialéctica de la Ilustración*, mostraría que ahora quien indicaría la ruta ya no sería

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² *Ivi*, pp. 23-24.

²⁹³ *Ivi*, p. 24.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 26.

Marx, sino Nietzsche; Nietzsche y no Marx parecía poder explicar esa omniabarcante barbarie²⁹⁵.

Acerca del asunto, los especialistas han evidenciado que “lo que en la Teoría Crítica era una limitación histórica de la Ilustración” en *Dialéctica de la Ilustración* parecería venir presentado, según la posición transformadora, como clavado de manera tan honda “en la estructura misma [...] de la razón que la crítica [, de tal manera, cerraría] toda posibilidad de salida histórica a la crisis”, y solamente admitiría “una salida de la historia como tal, una ruptura trascendente con el continuum de la historia entendida como catástrofe”. Para Sánchez, como se ha visto, “esta ontologización [...] de la crítica a la Ilustración” representaría, por lo tanto, una ruptura con la dialéctica marxiana, el marco categorial “sobre lo que descansaba” el proyecto de investigación empírica de la Teoría Crítica y en su lugar, como se ha destacado, el autor considera que

“se introdujo una filosofía negativa de la historia que no hacia viable su continuación. De ahí, de esa aporía, [arrancaría] el esfuerzo [...] de Habermas”²⁹⁶.

²⁹⁵ Acerca del asunto cabría recordar también como Maestre, a finales de los 80, subrayase el hecho de que Nietzsche, reconociendo la Dialéctica de la Ilustración, en la medida en que formuló “como nadie la relación ambigua entre Ilustración y Poder”, se convirtió en una espina para Habermas, ya que este último no habría sido capaz “de captar que también en la voluntad de poder se puede rastrear la voluntad de verdad y la voluntad de autosuperación”; la crítica ortodoxa, al mismo tiempo, reflexionando acerca de la obra de McCarthy, autor bastante leído en España, invita a tomar con precaución la labor de éste, puesto que él se esforzaría sólo en mostrar como Habermas ha empleado sus esfuerzos en el lado positivo de la crítica, mientras que “el lado negativo y pesimista habría sido desarrollado por los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt” y acerca del asunto se ha evidenciado como no hay por qué “el ejercicio de la crítica, denunciando la sinrazón allí donde se la presenta como razón, tenga que acabar directamente en pesimismo y mucho menos tiene por qué ser éste último necesariamente resignado y conservador”. A raíz de lo dicho, Maestre, citando a Unamuno, destaca como la crítica no se define “por ser positiva o negativa [,] sino por ser crítica” (A. MAESTRE SÁNCHEZ, *¿El fracaso de la teoría crítica?*, “Daimon”, 1, 1989, p. 236).

²⁹⁶ J. J. SÁNCHEZ, *Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, Introducción a TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de J. J. SÁNCHEZ, Trotta, Madrid, 1994, p. 27.

Sánchez consideraba que “la paradoja en la que queda atrapada [...] *Dialéctica de la Ilustración* tiene que ver con uno de los dos motivos [...] de fuerza que atraviesan el texto [, y es decir con] la autodestrucción de la Ilustración”. La crítica “transformadora” evidenciaría aquí

Acerca del asunto, con respecto a esa supuesta aporía a la que conduciría *Dialéctica de la Ilustración*, la crítica española de vertiente ortodoxa parecía haber particularmente apreciado el trabajo de C. Türcke quien, en *Horkheimer, Adorno*

toda esa radicalidad de la que sería capaz *Dialéctica de la Ilustración*, hasta evidenciar la paradoja que supuestamente estaría presente en sus bases, puesto que la crítica se haría tan radical que minaría sus propias bases, “su misma condición de posibilidad”. Si en efecto, escribe Sánchez, “la entera historia de la racionalidad occidental es al mismo tiempo un proceso de derrumbe de la razón y del regreso al mito, [...] la crítica como tal [perdería] la instancia utópica”, ese potencial con el que la razón “confrontaba la realidad y la criticaba, exigiendo y posibilitando su realización”. Esta problemática, según la lectura hecha por Sánchez, no pasaría desapercibida tampoco al mismo Adorno, puesto que él plantearía “incluso [...] otra fuente más de conocimiento independiente de la razón”: la teología. Como destaca la crítica, queda aquí clara la referencia al texto adorniano *Minima moralia* y concretamente al último aforisma, donde Adorno escribe que “el conocimiento no tiene otra luz sino aquella que irradia de la redención sobre el mundo”. Será justamente entre estas líneas adornianas donde la crítica “transformadora” considera divisar “[la supuesta idea de Adorno] de una iluminación trascendente del conocimiento como vía de acceso a la verdad” (*Ivi*, pp. 27-34). De todas formas, Sánchez destaca cómo la teoría de Adorno resultaría incapaz de crear “una base suficiente para pensar como proyecto histórico esa autosuperación de la razón, es decir, “como ilustrarse la Ilustración sobre sí misma”, como el mismo Adorno había auspiciado. A raíz de ahí, por lo tanto, parte de la crítica habría divisado, en esa supuesta imposibilidad, el fiasco histórico del “objetivo mismo de la *Dialéctica de la Ilustración*”, a saber, “salvar la Ilustración” (*Ivi*, p. 35).

Como se ha dicho, a partir de consideraciones de este tipo “arrancó” la labor de Habermas y de la segunda generación de la Teoría Crítica, quienes, según la vertiente transformadora, habrían logrado “mostrar convincentemente” que las salidas de ese supuesto impasse propuestas por Adorno “no podían ser viables, puesto que [descansarían] en un paradigma de la razón”, a saber “el de la subjetividad moderna”, que conduciría, a conclusiones esencialmente aporéticas. Como es bien sabido, Habermas propondrá por lo tanto un cambio de paradigma, pasando a aquello de la razón comunicativa, puesto que “sólo este cambio de paradigma ha podido sacar a la crítica de la Ilustración de la [supuesta] aporía en que quedó atrapada”. Para la posición transformadora, Habermas habría “recogido convincentemente el impulso ilustrado de la *Dialéctica de la Ilustración* al proponer un nuevo paradigma de razón comunicativa, en el que la razón del dominio es superada por el dominio de la razón, del argumento” (*Ivi*, p. 36).

Igualmente, se ha constatado como la vertiente ortodoxa considera que “la totalidad de la Teoría Crítica adorniana [quedaría aquí] reducida a una lectura distorsionada, simplificada y banalizadora de las supuestas ‘tesis centrales’ de *Dialéctica de la Ilustración*”, en consideración de que no sería capaz “de ver en el texto nada más que una ‘crítica radical de la razón’ que se [apoyaría] en una filosofía de la historia ‘pesimista y sin salidas’ y supuestamente conduciría de modo irremisible a la resignación”. Para Maiso Blasco, el resultado de esta lectura sería “la insinuación de que el pensamiento de Adorno no sólo no [respondería] a las necesidades actuales de la crítica”, sino que el simple “intento de continuar sus planteamientos [resultaría] ‘peligroso’ en la discusión filosófica contemporánea, en tanto que –según afirma Habermas– se [prestaría] a apropiaciones irracionalistas, antiilustradas o neoconservadoras extrañas a sus propios impulsos” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 235).

und die Destruktivität des 20. Jahrhunderts, ha puesto sobre la mesa, “en polémica abierta con la revisión habermasiana, los presupuestos históricos y sociales de la *Dialéctica de la Ilustración*”²⁹⁷, puesto que, según su análisis, la cuestión básica planteada por *Dialéctica de la Ilustración*, es decir la pregunta acerca de “por qué la humanidad en vez de entrar en una situación verdaderamente humana se hunde en una nueva suerte de barbarie”, sería “una cuestión que habría acompañado a la Teoría Crítica desde un comienzo”, ya que sería verdad que este texto supondría una “cesura en el desarrollo de la Teoría Crítica”, pero “no precisamente en el sentido en que desde décadas ésta viene cifrándose”, y es decir “como abandono de la investigación social empírica y retroceso a una filosofía de la historia”; para Türrcke, como destaca Gómez Ibáñez,

“lo que realmente se abandona en este nuevo comienzo es el punto de partida de las disciplinas científicas tradicionales, no el material empírico, que, sólo prima facie de modo paradójico, es a menudo estilizado por aquellas”²⁹⁸.

A raíz de lo dicho, Gómez Ibáñez subraya cómo Türrcke considera “que una teoría crítica teórica-comunicativamente transformada es incapaz de atender la dinámica global de la sociedad” y acerca del asunto pone de relieve cómo el autor menciona los casos de lo ocurrido en Bosnia, Kurdistán o Ruanda, cuyas catástrofes serían el resultado “de la fuerza integradora y desintegrante del triunfante sistema capitalista a escala planetaria”²⁹⁹.

J. Muguerza, evidenciando cómo “toda la historia de la Escuela de Fráncfort se deja vertebrar al hilo de la reacción de sus diversos miembros frente a la unilateral hegemonía de la racionalidad teleológica”, subraya cómo la reflexión de Adorno y Horkheimer parece aceptar sin reservas el “diagnóstico weberiano, lo que conduce a dar por bueno [...] el eclipse de la razón en nuestro tiempo”; Habermas, por el contrario, reconocería la “validez parcial”

²⁹⁷ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Zeitschrift für kritische Theorie. Un nuevo foro filosófico*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, p. 249.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ *Ivi*, pp. 249-250.

del diagnóstico weberiano, “mas no necesita quedarse en él, lo que le [llevaría] a sostener la posibilidad de trascenderlo sobre la base de una noción más amplia de racionalidad que la que lo sustenta”³⁰⁰.

Acerca del tema, Mugerza recuerda cómo para Habermas, por medio de la racionalidad comunicativa, que “constituye [...] una noción realmente básica” de su filosofía, sería posible trasladar “la comunicación desde el nivel de la acción al del discurso, donde las pretensiones de verdad o de rectitud de nuestras afirmaciones podrían ser problematizadas y sometidas a argumentación”³⁰¹. Por lo tanto, la teoría habermasiana de la acción comunicativa y de su situación ideal de habla permitiría llegar a unos “intereses generalizables”, y de ahí a una “voluntad colectiva racional”. A raíz de esa “voluntad”, argumenta Mugerza, parecía

“desprenderse una propuesta de democracia participatoria a la que, no obstante su declarada vaguedad, habría que dar la bienvenida en estos tiempos en los que la teoría política al uso tiende a divorciar la democracia de la participación”³⁰².

S. Buck-Morss, acerca del tema, destaca cómo Adorno

“al rechazar la concepción burguesa del sujeto como universal trascendental, también desafiaba sus implicancias democráticas (la universalidad de las facultades humanas racionales, el principio de gobierno por consenso, el axiomático ‘un hombre, un voto’ que afirmaba la identidad e intercambiabilidad de los sujetos)”³⁰³.

En sus investigaciones, la autora puntualiza cómo en la teoría de Adorno

“Algunos de sus pensamientos más audaces incluían las implicancias del principio de no identidad para una nueva concepción de la democracia política, basada en

³⁰⁰ J. MUGUERZA, prólogo a A. CORTINA, *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*, editorial síntesis, Madrid, 2008, pp. 16-17.

³⁰¹ *Ivi*, p. 19.

³⁰² *Ibidem*.

Mugerza recuerda como, según Habermas, la democracia quedaría vacía de toda sustancia ética sin la participación efectiva de los interesados en el diálogo político.

³⁰³ S. BUCK-MORSS, *El origen de la dialéctica negativa* (1977), Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 182.

el reconocimiento del carácter único del individuo, donde la discriminación perdía así su connotación racista y peyorativa y se transformaba en la habilidad para discernir lo que contribuye a la justicia social en términos cuantitativos y cualitativos³⁰⁴.

Volviendo a *Dialéctica de la Ilustración* cabe destacar cómo, para Jiménez Redondo, “fue Habermas quien en la época del estado benefactor logró reeditar consecuentemente y consistentemente la teoría crítica de la sociedad”³⁰⁵, y en su opinión el autor de *Teoría de la acción comunicativa* lograría lo antes dicho

“por vía de introducir en esa tradición de ilustración radicalizada, sino de pensamiento revolucionario, en que la teoría crítica consistió, una buena dosis de ilustración protestante, es decir, la idea de la finitud de toda perspectiva histórica y política posible”³⁰⁶.

De hecho, según Jiménez Redondo, un logro fundamental de Habermas habría sido el de

“reabrir en el espacio de radical ilustración weberiana y protestante que representaba el pensamiento de los autores de *Dialéctica de la Ilustración* un buen margen para un efectivo análisis y teoría de las sociedades del presente, capaz de operar de verdad con perspectiva histórica y política, a la vez que esperanzada y aún utópica, y no sólo mirando al mundo como negatividad consumada, diagnosticada así desde el punto de vista de una imposible redención velada en negro, o desde el punto de vista de una solidaridad con la metafísica en el momento en que admitidamente ésta se viene abajo”³⁰⁷.

Asimismo, Muguerza presentaría a la filosofía de Habermas como un intento para encontrar “camino transitables para encarnar la razón en la historia”, puesto que en su opinión las labores de la primera generación de

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ A. WELLMER, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable* (1993), traducción de M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1996, p. 11.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ibidem*.

francfortianos habrían dejado un cierto “desconcierto” por no haberlo logrado³⁰⁸.

Acerca del asunto, la posición transformadora considera que la ventaja de Habermas con respecto a Adorno y los primeros representantes de la “Escuela de Frankfurt”, y que de alguna manera le habría convertido en el referente principal de esa escuela a los ojos de la crítica, sería el hecho de que su “Teoría de la Acción Comunicativa –la intersubjetividad como clave hermenéutica de la teoría social, el descubrimiento de un criterio para distinguir entre lo vigente y lo válido en el mundo normativo–” consentiría especular “con resultados bien fecundos sobre esa gran cantidad de acontecimientos que han venido produciéndose”³⁰⁹. En resumidas cuentas, lo que aquí quiere subrayar Muguerza, alineándose de alguna manera a las anteriores posturas de Jiménez Redondo, sería el hecho de que la Teoría del Discurso de Habermas habría proporcionado “lecturas sumamente fecundas, orientadoras de la acción”³¹⁰.

Por lo tanto, frente a la crítica omniabarcante de la razón llevada a cabo en *Dialéctica de la Ilustración*, que supuestamente habría llevado a la Teoría Crítica hacia ese agujero negro sin salida de la crítica del dominio de la naturaleza y de la racionalidad instrumental, “el objetivo prioritario del cambio de paradigma”, escribe Maiso Blasco, sería el de “asegurar un concepto de racionalidad capaz de ofrecer un marco normativo que poder aplicar a los ‘contextos de interacción sociales e institucionales’ y ‘subsanan sus patologías”.

Igualmente, a partir de las supuestas “aporías irresolubles a las que [habría] conducido la primacía de la relación sujeto-objeto”, la teoría de la acción comunicativa pretendía jugar la baza “de la intersubjetividad a partir de la [...]

³⁰⁸ J. MUGUERZA, prólogo a A. CORTINA, *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*, editorial síntesis, Madrid, 2008, p. 9.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 10.

³¹⁰ *Ibidem*.

separación tajante de trabajo e interacción, entendidas como dos esferas autónomas asentadas sobre ‘un fundamento antropológico profundo’ e igualmente originarias para la autoconservación de la especie humana”. Por lo tanto, a raíz de este “dualismo entre trabajo e interacción, en el que se [fundamentaría] la distinción entre razón instrumental y comunicativa”, Habermas aspiraría “a una teoría de la racionalidad más diferenciada, capaz de superar el supuesto carácter ‘unidimensional’ de la filosofía pesimista de la historia de la vieja Teoría Crítica, y en condiciones de dar razón de su carácter normativo”. Sin embargo, como ya se ha destacado, la vertiente ortodoxa considera que, “pese a que Habermas pueda conseguir asentar la crítica sobre bases incontestables en el medio de producción científico y académico, lo cierto es que elimina los rasgos característicos de esta ‘tradición teórica’, que implicaban «tanto la crítica al concepto de fundamento como el primado de un pensamiento referido a contenidos»³¹¹.

³¹¹ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 201-202.

Como se ha visto, parecía que para la vertiente ortodoxa, tal y como lo presentaría Habermas, el ‘cambio de paradigma’ sería precisamente “corregir los ‘déficits’ de la ‘vieja’ Teoría Crítica”. Desde el punto de vista metodológico, el ‘relevo generacional’ habermasiano [señalaría] que las insuficiencias del programa de trabajo de Adorno y Horkheimer se refieren a la ausencia de reflexión sobre los ‘fundamentos normativos’ de su crítica de la sociedad y de la razón, a su persistencia en un concepto de verdad que ha quedado anticuado en relación con la evolución de la investigación científica y a una cuestionable relación con las ciencias particulares”. Se ha constatado como la crítica destaca el hecho de que los orígenes del proyecto habermasiano “de la viabilidad de la Teoría Crítica, que [culminaría] en *Teoría de la acción comunicativa* [...], pueden encontrarse ya en textos que datan de finales de la década de 1960, especialmente *Ciencia y técnica como ideología* (1967) y *Conocimiento e interés* (1968)” (Ivi, p. 200).

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“Habermas ya era política, expresaba claras y concretas opiniones en el ámbito político, siempre bien vinculadas al contexto social; el análisis social que hace Adorno, por el contrario, era demasiado metafísico para poder ser considerado políticamente creíble”

M. Jiménez Redondo

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

2.3.1. ¿Por qué J. Habermas? Cambio de paradigma

A raíz de lo que se ha destacado en el apartado anterior, como subraya Notario Ruiz,

“no se puede separar la recepción española de Habermas de la actitud que adoptó en la muerte de Adorno, distanciándose de él para subrayar una hipotética segunda generación de la Teoría Crítica”³¹².

En lo que atañe a lo mencionado, la ortodoxia adorniana, citando al mismo Adorno, destaca cómo

“las apariciones intelectuales incómodas son neutralizadas cuando se las categoriza como un caso único, cuando al subrayar su carácter excepcional se las etiqueta también como no vinculantes y sobre todo [...] se evita que pueda conectar con ellas algo así como una tradición”, y acerca del asunto considera que “en este pasaje, proveniente de una carta escrita [por el mismo autor] en 1964, Adorno [anticiparía] de modo casi premonitorio el modo en que su pensamiento iba a ser silenciado por quienes se han presentado como ‘herederos’ de la Teoría Crítica”³¹³.

Asimismo, Maiso Blasco evidencia como “el ‘relevo generacional’ no [habría] aprovechado el pensamiento de Adorno como un modelo desde el que intentar establecer o continuar una tradición teórica”, ya que, “más bien [,] lo [habría] presentado como encarnación de todo aquello que debe ser superado para situar la Teoría Crítica a la altura de los tiempos tanto en términos filosóficos como de teoría social y de actualidad política” y “a eso [remitiría] precisamente la proclamación de la necesidad de un ‘cambio de paradigma’”³¹⁴.

Acerca del asunto, tal y como se ha puesto de relieve en el apartado anterior, se ha constatado cómo la crítica española ha reiteradamente subrayado que Habermas y su escuela habrían divisado principalmente en *Dialéctica de la*

³¹² A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno*, “Azafra. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 12.

³¹³ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 225.

³¹⁴ *Ivi*, p. 226.

Ilustración los porqués de las supuestas aporías de los planteamientos adornianos y a raíz de esas contradicciones performativas la vertiente revisionista de la Teoría Crítica se sentiría legitimada a buscar sus propios caminos para permitir a la Teoría Crítica de salir de ellas³¹⁵ y, como se mostrará más detenidamente en el siguiente apartado, será a raíz de esa voluntad de España de estar a la altura de la modernidad filosófica contemporánea cuando la crítica española asimilará dichos intentos revisionistas. Como destaca Mardones, será justamente cuando parecerá que en España se haya editado una parte importante de volumen de la producción adorniana -aunque, como se ha visto, sin la respuesta por parte de la crítica que quizás cabía esperar - que aparecen masivamente las obras de Habermas y sus seguidores, entre los que “actualmente es frecuente ver entre las novedades editoriales los ensayos de [...] A. Wellmer”³¹⁶, acerca de quien Colom González escribe:

“[Wellmer,] partiendo de las raíces hegelianas del pensamiento marxista, [...] intenta demostrar el reduccionismo implícito en el concepto marxiano de ‘praxis’ con respecto a la dimensión simbólica de la acción humana, así como sus consecuencias epistemológicas y políticas. Como alternativa, defiende una reformulación de los supuestos básicos del materialismo histórico en términos teórico-comunicativos”³¹⁷.

³¹⁵ Cabe destacar aquí el hecho de que, en *Adorno*, se puede apreciar como Jay evidencia que no hay que “olvidar que [los] textos originales [de las obras de Adorno] han llegado hasta nosotros mediatizados por un espacio cultural que incluye interpretaciones previas correctas y falsas” (M. JAY, *Adorno* (1984), traducción de M. Pascual Morales, Siglo XXI, Madrid, 1988, p. 4).

³¹⁶ J. M. MARDONES, *La recepción de la Teoría Crítica en España*, “Isegoría”, 1, 1990, p. 132.

³¹⁷ A. WELLMER, *Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el «giro lingüístico» de la Teoría Crítica*, tr. esp. de F. Colom González, “Isegoría”, 1, 1990, p. 15 (F. COLOM GONZÁLEZ, consideraciones acerca de *Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el «giro lingüístico» de la Teoría Crítica*).

De todas maneras, cabe subrayar el hecho de que la posición de Wellmer era sobradamente conocida ya en la España de los 80, puesto que, como escribe Gómez Ibáñez, “en la conferencia que Albrecht Wellmer pronunció [en España] a finales de 1989, volvía a reunirse el conjunto de argumentos frecuentemente aducidos a favor de un cambio de paradigmas en Teoría Crítica”. Para Wellmer, cardinal “para la determinación de la supuesta aporética” a la que conduciría la primera Teoría Crítica sería “la interpretación de *Dialéctica*

Asimismo, como ya se ha mostrado en 2.2.1., se considera que a apadrinar la asimilación española del pensamiento habermasiano ha contribuido también la “apreciada” lectura española de *Dialéctica de la Ilustración* hecha por Sánchez, ya que parecía que, para él, dicha obra marcara

“tanto el más elevado nivel de desarrollo de la Teoría Crítica de la Sociedad, que determina toda la historia posterior de su influjo, como también, en cierto sentido, su final. Su más elevado nivel de desarrollo, en cuanto que muchos viejos motivos de la Teoría Crítica de la Sociedad se vuelven transparentes sólo retrospectivamente, a la luz de esta obra. Y su final, en la medida en que el núcleo filosófico de la Teoría se hace aquí tan preponderante que su cáscara científico-social se disuelve. La Teoría Crítica de la Sociedad se convierte en una Filosofía [negativa] de la Historia”³¹⁸.

Por lo tanto, como se ha visto, la crítica española revisionista parecía haber puesto el acento acerca de esa supuesta falta de normatividad de la primera Teoría Crítica en general y de la de Adorno en particular, ya que, como escribe Mardones, “la fundamentación normativa de la Teoría Crítica fue un problema que dejó irresuelta la primera generación de la Escuela de Fráncfort” y que Habermas se habría hecho cargo de solventar por medio de su conocido cambio de paradigma, que supuestamente debería sacar la filosofía adorniana del limitante paradigma de la conciencia para llevarla hacia aquello de la intersubjetividad³¹⁹. Sin embargo, como se ha mostrado (véase 2.2.1.), la crítica de vertiente ortodoxa contesta que: “Dado que toda teoría es un momento de la praxis social y ocupa un lugar preciso en la división del trabajo con vistas a la reproducción del dominio y de la vida, su ‘convivencia’ con intereses externos no puede ser superada por el mero hecho

de la Ilustración como desarrollo en términos de filosofía de la historia de la idea que, según Wellmer, partiría del primer Hegel y llegaría hasta Nietzsche a través de Ludwig Klages, según la cual el pensamiento conceptual es esencialmente un instrumento de control y de dominación” (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 15).

³¹⁸ J. J. SÁNCHEZ, *Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, introducción a TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, tr. esp., Trotta, Madrid, 1994, p. 22.

³¹⁹ J. M. MARDONES, *La recepción de la Teoría Crítica en España*, “Isegoría”, 1, 1990, p. 135.

de tomar conciencia de dichos intereses y ser capaz de explicitarlos³²⁰. A partir de ahí, destaca Maiso Blasco,

“la insistencia de Adorno en los recortes epistemológicos que trae consigo el modelo de exposición tradicional y su lógica de encadenamiento discursivo, al que responde con una articulación lingüística del pensamiento marcada por un deliberado énfasis en lo expresivo y por una consciente renuncia a la exposición ‘orgánica’ con pretensiones de totalidad en favor de una escritura paratáctica, en constelaciones, que da lugar a un tejido textual que se sabe más cercano al ensayo que al tratado –ensayo también en el sentido de tentativa, y por tanto de algo no-definitivo que no cree contar con resultados concluyentes y blindados y que se sabe expuesto al fracaso–³²¹.

Lo que quiere subrayar aquí la crítica, era que “la reflexión metodológica adorniana [sería] consciente de que alcanzar una fundamentación última e incuestionable tampoco [sería] garantía conocimiento³²², y propiamente a raíz de eso que, según la vertiente ortodoxa,

“la necesidad abstracta de seguridad, que aspira a asentar las bases de la crítica sobre fundamentos normativos a prueba de todo tipo de golpes persiste en un modelo de conocimiento idealista, que no asume el carácter condicionado de la subjetividad teórica y el modelo de una dialéctica no-conclusiva³²³.

Como se ha mostrado, la crítica española contemporánea ha destacado el hecho de que, “desde mediado de los años setenta”, la figura de Adorno ha ido tomando ese cariz específico que seguiría manteniendo hasta por lo menos finales de los 80: Escuela de Frankfurt. Igualmente, los especialistas evidencian que, por demasiado tiempo, pesimismo cultural y resignación eran términos sinónimos. Lo que aquí quería destacar Gómez Ibáñez, era el hecho de que, “reducida, según el más burdo modelo de la sociología del saber, al

³²⁰ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 203.

³²¹ *Ivi*, pp. 203-204.

³²² *Ivi*, p. 204.

³²³ *Ibidem*.

momento concreto de su génesis, simple reflejo de una etapa histórica ya pasada”, la formulación adorniana de la Teoría Crítica se habría quedado de repente anticuada sin haber nunca alcanzado actualidad, puesto que cuando supuestamente parecía cobrar contemporaneidad por medio de su identificación casi total con el pensamiento habermasiano, no se la suele considerar menos reduccionistamente. La crítica evidencia al respecto como “en el seno de la misma tradición crítica la vertiente de sus ‘continuadores’, que hoy goza de una influencia real en el mundo académico internacional”, sólo lograría “conectar con ella muy tangencialmente”³²⁴.

Acerca de lo dicho y a raíz de las múltiples problemáticas concernientes, la lectura de Adorno a las que se ha hecho referencia en los apartados anteriores, parecía que, en su día, los intelectuales españoles necesitasen de otro guía que, por decirlo de alguna manera, los ayudase a leer el presente hacia el cual iban encaminándose: una España que se estaba abriendo a Europa y que quería ser

³²⁴ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 13.

Como destacado por Maiso Blasco, el mismo Habermas dice: “Yo soy una generación más joven que los ‘viejos’, si es que puedo decirlo así, y vengo de un contexto de experiencia distinto. Soy por ejemplo el primero que no es judío, alguien que ha crecido en Alemania durante el nazismo, y que ha vivido la derrota del fascismo de forma muy distinta. Ya por estos motivos no resulta posible una atribución sin rupturas a la Teoría Crítica” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 139).

Se ha constatado como la crítica evidencia que según el planteamiento habermasiano, “cada generación tendría que comenzar de cero, y lo pensado con anterioridad no serían construcciones teóricas en cuyos conceptos se sedimenta el decurso histórico, sino un arsenal de ruinas que puede resultar más o menos estimulante para la propia producción”. Sin embargo, sigue argumentando Maiso Blasco, “las trampas de un presente amnésico, que se percibe completamente desconectado del pasado del que es resultado histórico, no dejan de jugar malas pasadas”, ya que “el contenido científico-político” de la propuesta habermasiana podría “entenderse como una simple restauración problemática de las promesas de la Ilustración, que se habían ido desdibujando en el decurso del ‘largo siglo XIX’ y que se romperían por completo en la primera mitad del ‘breve siglo XX’”, donde “la connivencia de civilización y barbarie llevó a la expresión más extrema de violencia que unos hombres pueden hacerse a otros –y la reflexión sobre esta quiebra histórica y sobre cómo salvar, pese a todo, los objetivos emancipatorios constituye precisamente la aportación fundamental de la «vieja» Teoría Crítica-” (*Ivi*, pp. 139-140).

Europa. De hecho, Gutiérrez Girardot, al cabo de un mes del fallecimiento de Adorno, escribía claramente que, cuando se lee a Adorno se tiene la impresión de enfrentarse con un lenguaje que ha “perdido su validez”³²⁵; asimismo, Jiménez Redondo, en sus análisis acerca de la lectura española de Adorno, como ya se ha destacado en 2.1., refiere que el análisis social de Adorno parecía, en aquel entonces, como algo demasiado metafísico para ser políticamente creíble³²⁶.

³²⁵ R. GUTIÉRREZ GIRARDOT, *Theodor W. Adorno (1903-1969)*, “Insula”, 1969, 274, p. 1.

En el escrito de Girardot se puede apreciar como el autor, más allá de haber subrayado la supuesta asimetría entre la crítica adorniana y su receptor español, corrobora como Adorno nunca fue derrotado por las exigencias de un sistema en el que el predominio del empirismo es absoluto y cómo, para Adorno, “la fuerza salvadora [estaría en] la negación” (*Ibidem*).

³²⁶ M. JIMÉNEZ REDONDO, *Entrevista a Manuel Jiménez*, original inédito, cursos académicos 2003/2004 y 2007/2008.

Para Jiménez Redondo, Habermas representa “una propuesta de reconciliación finita, política, posible, de la modernidad consigo misma una vez abandonadas tanto la teología positiva del pensamiento revolucionario, como la [...] perspectiva de infinitud de la teología de Adorno, de ese diagnóstico que este último hace del mundo contemporáneo como negatividad consumada, de ese “*absoluto velado en negro*” [...] que parece guardar con el Absoluto de la promesa mesiánica de la revolución una relación de simetría (A. WELLMER, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, traducción e introducción a cargo de M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1996, p. 11).

A todo esto, añade el autor español, habría que considerar también que, “sin duda, aquel error puntual quizá estratégico del hombre Adorno, el intelectual crítico-radical que llama a la policía para desalojar a los estudiantes, tuvo el efecto público de convertirse en símbolo y volverse contra el análisis social contenido en su propia obra, mermando seriamente por su escasa coherencia su credibilidad política. Estos intelectuales críticos -se decía- animan la revolución, pero cuando ésta llega, es tan fea y se asustan tanto, que acaban llamando a la policía. Curiosamente, la intervención de Habermas en aquel contexto con su artículo *Die Scheinrevolution und ihre Kinder* [*La pseudorevolución y sus muchachos*] viene a ser equivalente y no estaba muy lejos de la decisión de Adorno de llamar a la policía y, sin embargo, públicamente y simbólicamente el gesto de aquel Habermas nunca ha sido percibido como algo tan incoherente con su teoría o por lo menos no de forma tan neta como en el caso de Adorno. La aporética que subyace en la actitud de Adorno y a la que me parece que es ajeno Habermas, queda muy bien expresada en el artículo de Adorno *Marginalien zur Theorie und Praxis*, aparecido en ‘DIE ZEIT’ sólo una semana después de su muerte. Me acuerdo tan bien del título de ese artículo porque el desencanto que su lectura me produjo fue, entre otras cosas, lo que me llevó a convertir mi tesis doctoral sobre Adorno en una tesis doctoral sobre Adorno y Habermas. Años después el cap. IV de *Teoría de la Acción comunicativa* me pareció una obviedad. Sobre esas bases sí era posible una teoría, desde luego crítica, del orden europeo de posguerra construido por las democracias cristianas y las socialdemocracias. Pero eso sí, *Teoría de la Acción comunicativa* lo ignoraba todo acerca del caso España. Conceptualmente Habermas era víctima de ese orden europeo reducido a

Sobre el asunto, se considera interesante el testimonio de Maiso Blasco, quien, tratando de mostrar como en aquel entonces las circunstancias político-sociales no eran ciertamente particularmente idóneas a la recepción del pensamiento adorniano, escribe:

“Estas circunstancias revelan de modo penetrante hasta que punto Adorno se encontraba efectivamente en tierra de nadie en su intento de plantear una Teoría Crítica sin concesiones, alejada de toda catalogación política convencional y comprometida con el intento de potenciar una ‘experiencia no reglamentada’³²⁷.

Por el contrario, sabemos que para España, “ser Habermas” representaba el cumplimiento de ese anhelo de “ser Europa”, tanto a nivel de estar a la altura de “lo último” bajo el punto de vista cultural, como suele decir la crítica indígena, como, para decirlo de alguna manera, ese sentirse tranquilizados por el hecho de tener en casa esas herramientas necesarias para poder “leer” a la coeva situación socio-política en la que España trataba de entrar o, acaso, acababa de entrar, dependiendo de la fecha desde la que se mire el asunto. Como escribe Muñoz López, demostrando conocer, entre otros, los planteamientos de Jiménez Redondo,

“Este éxito teórico [de Habermas en los 80,] coincide con la difusión en la Universidad [española] de la Segunda Generación de la Teoría Crítica. Diferentes estudios, Tesis doctorales e investigaciones van a realizarse, introduciendo una perspectiva socialdemócrata cada vez más sintomática en la teoría social y política”³²⁸.

Acerca de lo anteriormente dicho, el mismo Jiménez Redondo, en su introducción a *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* de A. Wellmer, escribe que, para él, Habermas

política interior; *Teoría de la acción comunicativa* no sabe nada de los elementos de política exterior de ese orden, ni tampoco sabe mucho de los supuestos keynesianos de él” (*Ibidem*).

³²⁷ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 116.

³²⁸ B. MUÑOZ LÓPEZ, *intercambio epistolar con Blanca Muñoz*, original inédito, 20 de agosto de 2010.

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“entiende [justamente] ese giro [lingüístico] como un volver a obtener para el pensamiento crítico una perspectiva histórica y una perspectiva política frente al negativismo de las posiciones a que se vio reducida la tradición de ‘teoría crítica’ con Horkheimer y Adorno”³²⁹.

Sobre el asunto, Maiso Blasco considera que “la terminología habermasiana, carente de toda conciencia de la dimensión histórica del lenguaje”, remitiría “a sistemas y subsistemas, a diversos tipos de acción y niveles de definición como si fueran meras etiquetas, con una limpia separación de planos [...]. Para él, dicho “procedimiento lingüístico” reduciría “el lenguaje a mera designación, como si los conceptos fueran signos intercambiables”; igualmente, “la misma falta de respeto por la dimensión histórica de los conceptos” se revelaría “en el propio modelo argumentativo de sus grandes textos”, fundamentado “en el compendio de diferentes modelos y tradiciones teóricas”, y “sintomático de una transformación de la conciencia histórica e intelectual”, ya que “si para Adorno la confrontación intelectual con Kierkegaard y Husserl había sido todavía un tour de force, la búsqueda de una crítica inmanente de la tradición

³²⁹ A. WELLMER, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* de A. Wellmer, (1993), traducción e introducción por M. Jiménez Redondo, Ediciones Cátedra, Madrid, 1996, p. 10.

Jiménez Redondo, en su introducción a *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, destaca como fue Habermas “quien mediante la recepción de la filosofía analítica del lenguaje, de la sociología funcionalista, de la teoría weberiana del proceso de racionalización, complementada con la teoría de la sociedad de Mead y la teoría del proceso de racionalización de Durkheim, logró abrir a la teoría crítica perspectivas, mediante las que ésta, pudo empezar a hablar de nuevo un lenguaje inteligible en el contexto de la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas y que le permitieron introducir en ellas importantes distinciones categoriales[...] frente a las posiciones de Horkheimer y Adorno” (*Ivi*, p. 11). Igualmente, Jiménez Redondo destaca la importancia de los planteamientos habermasianos en la filosofía de Wellmer y sobretodo la naturaleza habermasiana de la teoría crítica de éste, pero a la vez evidencia también el papel de la producción de Adorno en su filosofía, puesto que Wellmer, si por una parte sería el mejor discípulo de Habermas, a la hora de considerar sus planteamientos no habría tampoco que olvidar que Wellmer es “también un discípulo de Adorno y la obra de [éste] ha constituido siempre para él un esencial punto de referencia”. De hecho, como evidencia Jiménez Redondo, “Wellmer es, en el marco de referencia de Habermas, una continua reflexión sobre temas del autor de *Dialéctica negativa y Teoría Estética*” (por lo que atañe a la relación entre Adorno, Habermas y Wellmer véase la introducción de Jiménez Redondo A. WELLMER, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, traducción de M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1996, pp. 9-32).

idealista capaz de superar sus insuficiencias, para la teoría de la acción comunicativa[...] las teorías no [serían] ya más que elementos susceptibles de ser compilados para una propuesta teórica propia”; dicho de otra manera, parecía como si “en cierto sentido la historia del pensamiento sería [sólo] una aglomeración de ruinas más o menos ‘aprovechables’”. En resumidas cuentas, para la ortodoxia adorniana, “el artefacto teórico de Habermas [...] se [serviría] de conceptos y modelos de trabajo arbitrariamente, con objeto de crear una trayectoria que conduzca teleológicamente hasta [el triunfo] de su propio planteamiento, en el que los diferentes elementos son fundidos y re-sistematizados”³³⁰.

Un válido respaldo a la postura de Jiménez Redondo parecía llegar de la lectura de Adorno hecha por Buck-Morss, puesto que para ella, el autor de *Dialéctica negativa*, considerando la verdad como algo objetivo y no cuestionable, y por lo tanto ajeno y no “dependiente del consenso subjetivo”, se estaría irremediabilmente alejando de toda praxis política, puesto que, como evidencia la autora, “la dimensión intersubjetiva era fundamental para la naturaleza social [...] de la dialéctica, tanto en su forma hegeliana (dialéctica del amo y el esclavo) como en la forma marxiana de la lucha de clases”, siendo “el punto de unión entre conocimiento y transformación real de la sociedad”³³¹.

³³⁰ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 205-207.

Para el autor, Habermas, con respecto a Adorno, parecía “haber abandonado toda tensión entre concepto y cosa”, y esto sería “significativo para comprender las trampas de remitir al ‘giro lingüístico’ para justificar la ‘reformulación’ de la Teoría Crítica” (*Ivi*, p. 205).

³³¹ S. BUCK-MORSS, *El origen de la dialéctica negativa* (1977), Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 183.

A través de las reflexiones de Buck-Morss que, como se ha visto, mucha influencia habrían tenido sobre la recepción española de Adorno y la Teoría Crítica, se podría destacar que “la reciente teoría de Habermas de la interacción social y su concepción de la utopía en términos de un consenso verdaderamente democrático logrado a través de la ‘comunicación sin distorsiones’, podría ser interpretada “como un intento por llenar este vacío en la teoría de Adorno”; además, según la autora, tampoco sería evidente “que cualquier ser humano fuera capaz del tipo de experiencia intelectual que Adorno describía”, puesto que si la no conformidad “era el criterio para establecer la conciencia correcta, la

M. Jiménez Redondo, en su introducción a *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* de Albrecht Wellmer, de cuya obra también fue traductor al castellano, destaca como, para Wellmer, “hablar de teoría crítica es [...] hablar de Habermas³³²”; como escribe Jiménez Redondo, Habermas

“[, como ya se ha destacado,] representa una propuesta de reconciliación finita, política, posible de la modernidad consigo misma una vez abandonadas tanto la teología positiva del pensamiento revolucionario, como la perspectiva de infinitud de la teología negativa de Adorno, de ese diagnóstico que este último hace del mundo contemporáneo como negatividad consumada, de ese absoluto velado en negro, al que Adorno apela, que parece guardar con el absoluto de la promesa mesiánica de la revolución una relación de simetría”³³³.

Acerca de la supuesta escasa viabilidad política de la obra de Adorno, estaba convencida, sobre todo a lo largo de los 60, 70 y 80, la mayoría de la crítica española, puesto que “muchos fueron quienes tomaron a mal el que Adorno no se dejara catalogar políticamente”.

Asimismo, Gómez Ibáñez, reflexionando acerca de la recepción española de la Teoría Crítica entre la segunda mitad de los años ’70 y la primera mitad de la década siguiente, destaca claramente que “la dialéctica negativa de Adorno no resulta ideológicamente instrumentalizable”³³⁴.

Acerca de lo dicho, se puede apreciar como también Notario Ruiz, comentando la presencia de Habermas en España, afirmase que el estudio tan masivo de su producción teórica tenga mucho que ver “con las aspiraciones de una nueva generación de intelectuales” y sobre el asunto añade que,

lógica interna de la palabra misma significaba que sólo una minoría podía poseerla” (*Ivi*, p. 182).

³³² A. WELLMER, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable* (1993), traducción de M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1996, p. 11.

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 16.

“incluso por razones estrictamente cronológicas, la filosofía de Adorno no habría podido desempeñar ese papel”³³⁵.

Por lo que acontece a las relaciones existentes entre la recepción de Habermas en España y el contexto social de aquel entonces, Jiménez Redondo ofrece sus comentarios acerca de aquel acontecimiento que él considera ser “de fundamental importancia para el desarrollo del sistema democrático español y, quizás, también para las futuras lecturas de Adorno y Habermas: el 23-F [de 1981]”³³⁶.

Desde mediados de la década de los ochenta, la obra de referencia para cualquier intelectual deseoso de acercarse al estudio de la Teoría Crítica va a ser *Teoría de la acción comunicativa* Vol. I; como destaca Jiménez Redondo

“el cap. IV del primer volumen de *Teoría de la acción comunicativa*³³⁷ de Habermas son sin duda las páginas más leídas y estudiadas en la España de los años ochenta en lo que atañe a la Teoría Crítica”³³⁸.

Las páginas indicadas por Jiménez Redondo son aquellas en las que Habermas afirma que su obra propone un cambio de paradigma en la teoría de la acción, pasando de una acción dirigida al resultado que hay que conseguir a una acción comunicativa, y por el otro un cambio de estrategia con el intento de reconstruir el concepto moderno de racionalidad³³⁹.

³³⁵ A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 13.

³³⁶ M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevistas con Manuel Jiménez Redondo*, inédito, Universitat de València, Valencia, 7 de junio de 2004.

³³⁷ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I, cap. IV, Taurus, Madrid, 1987.

³³⁸ Jiménez Redondo acerca de J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I, Taurus, Madrid, 1987, añadía que de esa obra las páginas más leídas a lo largo de los '80 han sido “las del cap. IV” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevistas con Manuel Jiménez Redondo*, inédito, Universitat de València, Valencia, 7 de junio de 2004).

Con respecto a lo dicho por Jiménez, después de haber ojeado un relevante número de escritos editados en España en la década de los ochenta acerca de la Teoría Crítica, se puede destacar que lo afirmado por este especialista tiene adecuado respaldo bibliográfico.

³³⁹ Habermas en su obra afirma que “ya no es el conocimiento y la capacidad de tener a propio alcance una naturaleza objetivada lo que constituye, de por sí, el fenómeno que hay que explicar, sino más bien la intersubjetividad de un entendimiento posible – Tanto en un plan interpersonal como intrapsíquico. El foco de la investigación pasa por lo tanto de la

Sobre el asunto, Muguierza consideraba que, sin duda el esfuerzo teórico de Habermas, con respecto a aquello de Adorno y de los primeros miembros de la así llamada Escuela de Fráncfort, es “mucho más sobrio y constructivo”³⁴⁰. Asimismo, invita a reflexionar acerca de una pregunta esencial por lo que acontece a la fortuna de Adorno y Habermas en España, es decir “¿Qué ha sido de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, [...] del legado, en suma, de la Escuela de Fráncfort en las manos de Habermas?”³⁴¹.

Cortina destaca que, para ella, la propuesta habermasiana sería más fecunda y “orientada a la acción” que la adorniana, puesto que proporcionaba un camino para la “superación” de las patologías de la sociedad moderna y, acerca del asunto, evidencia como “en el momento presente de la evolución social, derrumbadas las legitimaciones tradicionales”, solamente un mutuo acuerdo, en el que “se contemplen los intereses de todos los afectados [por dichas enfermedades,] podría legitimar una decisión [que nos permitiese recobrar lo truncado]”. Para la autora, “los procesos comunicativos que posibilitarían la adhesión de las voluntades a intereses generalizables son sustituidos por medios no verbales, como el dinero o el poder” y por lo tanto “sólo un salto en el nivel de aprendizaje social en la línea de la comunicación permitiría hoy superar las patologías sociales”³⁴². A raíz de lo dicho, Cortina escribe:

“Puesto que hemos elegido el paradigma del lenguaje [y no el de la conciencia,] serán las reglas de una situación ideal de habla las que nos proveerán de los recursos necesarios para realizar [la] distinción [entre una sociedad desfigurada por el dominio y la que no”³⁴³.

racionalidad cognitivo-instrumental a aquella comunicativa. Para ésta no es paradigmática la relación del sujeto solitario hacia algo en el mundo objetivado, que puede ser representado y manipulado, sino la relación intersubjetiva establecida por sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando están de acuerdo sobre algo”.

³⁴⁰ J. MUGUERZA, prólogo a A. CORTINA, *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*, editorial síntesis, Madrid, 2008.

³⁴¹ *Ivi*, p. 22.

³⁴² A. CORTINA, *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*, editorial síntesis, Madrid, 2008, p. 129.

³⁴³ *Ibidem*.

Sevilla Segura, acerca del diagnóstico de Teoría de la Acción comunicativa, es decir, el hecho de que “salvar el potencial crítico de la obra de Adorno” pasaría necesariamente “por superar su principal limitación”, es decir “aquella que le mantiene en el [...] paradigma filosófico centrado en el análisis de la relación sujeto-objeto”, y que eso solamente podría alcanzarse “realizando el giro lingüístico en la Teoría Crítica”, comenta que se “podría cuestionarse [...] el sentido que se da a la expresión ‘giro lingüístico de la Teoría Crítica’”, ya que, subraya Sevilla Segura, “su realización excluye al autor de esta afirmación: ‘con su dependencia de los textos, sea manifiesta o latente, la filosofía confiesa su esencia lingüística, que niega en vano bajo el ideal del método’”. Esta frase se encuentra en *Dialéctica negativa* y en esa misma obra, evidencia Sevilla, se podría divisar también como la esencia de la dialéctica adorniana sería fundamentalmente lingüística; de hecho, para Adorno “la dialéctica adjudica a la fuerza del pensamiento lo que históricamente figuró como fallo de éste: su conexión del todo indestructible con el lenguaje (*Dialéctica negativa*, p. 62)” (A. WELLMER y V. GÓMEZ, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno: Albrecht Wellmer y Vicente Gómez*, traducción del texto de Wellmer a cargo de M. Jiménez Redondo, Servei de publicacions de la Universitat de Valencia, Valencia, 1994, p. 11).

Acerca de lo mencionado por Sevilla Segura, se ha constatado como Fernández Orrico considera que, en la producción adorniana, “la negación de los criterios puramente racional-denotativos en la comprensión artística otorgará un valor definitivo a la aproximación mimética a la obra”. Dicha negación “del orden epistemológico-estético habitual inaugura un ámbito de relaciones en que la estética negativa deberá ocupar una posición paradigmática”, puesto que, “el arte se autopropone como paradigma de la razón no identificadora” y a raíz de lo dicho, por lo tanto, la negatividad debería “ser [...] rastreada en su capacidad de proyección más allá del arte mismo”; como escribe Orrico: “La posibilidad de que el arte desde su propia realidad, por su propia naturaleza, haga posible la experiencia de lo no estético, aproximaría la estética de Adorno [...] a una dimensión comunicativa y a una praxis implícita sugerida por los mismos presupuestos que articulan el carácter lingüístico del arte” (J. FERNÁNDEZ ORRICO, *Th. W. Adorno: mimesis y racionalidad*, Alfonso el Magnánimo, Valencia, 2004, 13).

Igualmente, Maiso Blasco escribe que la posición transformadora fundamentaría “su carácter normativo a partir de la diferenciación de esferas de valor de la modernidad, ciencia y arte son [por lo tanto] presentadas como dos entidades dicotómicas” y, en este contexto, “el reconocimiento de un contenido de verdad artístico por parte de Adorno es interpretado como una problemática atribución de competencias epistemológicas al arte que [desdibujaría] las fronteras que lo separan del conocimiento científico para culminar en una ‘estetización de la teoría’”. A raíz de lo dicho, por lo tanto, “partiendo de una contraposición plana entre arte e ideal científico, la teoría de la acción comunicativa [bloquearía] todo cuestionamiento crítico del desarrollo histórico que ha llevado a semejante disyuntiva”, y por esta razón “el autoproclamado ‘relevo generacional’ no [habría] sabido ver en el arte [nada más que un ‘sustitutivo’] de la razón, ‘independiente’ y ‘extraterritorial’”. Sin embargo, Adorno insistió repetidas veces en la falsedad de esta separación dicotómica, que [simplificaría] la problemática al no tener en cuenta que la propia dinámica de la historia del arte, como historia del dominio del material artístico, toma parte en la dialéctica entre naturaleza y dominio de la naturaleza”, ya que “las fuerzas productivas del arte son las mismas que las del trabajo útil y están regidas por la misma teleología”. Por lo tanto, considera la ortodoxia adorniana, la perspectiva que ofrecería Adorno “subraya que el momento racional del arte consiste ante todo en su componente constructivo, gracias al cual los diferentes momentos particulares que componen la obra están integrados en la unidad de la imagen estética sin subsumirlos, violentarlos ni convertirlos en objetos de dominio”, sino, al contrario, “permitiéndoles ser e impidiéndoles

Cortina, en sus análisis, recuerda cómo “Habermas, con la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso [...], cree haber iniciado una nueva época en la historia de la Escuela de Fráncfort”; como escribe la autora, la propuesta habermasiana, “fiel al afán crítico horkheimeriano, [...] se presenta como crítica de la sociedad y también crítica de las restantes ciencias sociales”, pero, subraya la autora, “para encontrar el elemento normativo que denunciara las patologías sociales, no será menester recurrir ahora a la filosofía de la historia”, puesto que “la teoría de la acción comunicativa va a constituir el marco normativo, dentro del cual podrán colaborar activamente” todos los saberes, tanto “empíricos como reconstructivos” que de alguna manera “se ocupen de los problemas de la modernización capitalista”. Si en la obra de Adorno y Horkheimer “fue estrecha la colaboración con las ciencias, pero todavía lastrada por una filosofía de la historia” y si en *Dialéctica de la Ilustración* supuestamente se podría divisar, como mostrado en 2.2.1, un corte por medio del cual se abandonaría “el diálogo con las ciencias y se emprendería un giro especulativo”, a raíz del cual se sustraerían “las abstracciones reales marxianas a toda investigación empírica”, la propuesta habermasiana “va a pertrecharnos de los fundamentos normativos de una teoría de la sociedad, que permitirán desenmascarar las patologías sociales y sentarán las bases de una renovada colaboración con las ciencias”, de forma que “los hallazgos filosóficos puedan venir verificados” de manera indirecta por aquellos científicos³⁴⁴.

Asimismo, como se mostrará detenidamente más adelante, sabemos que la crítica española considera que, aplacado “el gesto acusatorio marxista”, la obra de Adorno fue de inmediato tomando ese “cariz específico” de Escuela de Frankfurt, sin que sus peculiaridades teóricas fuesen debidamente

su disolución en la multiplicidad difusa de lo natural”. A raíz de ahí, “la afirmación de que ‘en las obras de arte el espíritu ya no es el viejo enemigo de la naturaleza, sino que se suaviza hacia la reconciliación’” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 260-261).

³⁴⁴ A. CORTINA, *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*, editorial síntesis, Madrid, 2008, pp. 68 y 69.

diferenciadas de las de los demás miembros, convirtiendo de tal manera demasiado tarde en actual los planteamientos adorniano bajo esa indistinta fórmula Escuela de Frankfurt, ya que en esa Adorno, prácticamente sin haber sido recibido, se iba “perdiendo” junto a los demás miembros de esa escuela.

Sobre el tema, Zamora Zaragoza, según un lema consolidado, destaca que “hoy como ayer, la identificación entre crítica y pensamiento tiene que contar con el resentimiento de los que condicionan la crítica del mal existente a la oferta de soluciones efectivas, de alternativas plausibles”³⁴⁵.

A raíz de lo dicho, considerando la larga difusión que hubo en España *La imaginación dialéctica, Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social (1923-1950)* y su influencia sobre la lectura española de Adorno, podría afirmarse que para la crítica española este clásico de la historia de la Teoría Crítica, a la vez que contribuía reforzando aquella tendencia que considera el análisis de dicha teoría fraccionada en dos generaciones, otorgando la denominación Teoría Crítica sólo a la segunda comunicativamente reorientada por Habermas, y considerando el pensamiento de los estudiosos de la primera generación de la Teoría Crítica como utópico, negativo, de difícil utilidad ideológica y “aparentemente sólo utilizable desde el punto de vista del fundamento epistemológico de las ciencias sociales”, podría haber consolidado en el mundo académico ese convencimiento acerca de la inutilidad política de Adorno, por lo menos hasta su rehabilitación puesta en marcha a partir de los 90; de hecho, como escribe Jay en la introducción de su obra,

“Bajo múltiples aspectos, positivos o negativos que fuesen, las experiencias de la Escuela de Frankfurt fueron las experiencias singulares de una generación extraordinaria pero cuyo momento histórico ahora ya ha pasado, irrevocablemente”³⁴⁶.

³⁴⁵ J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004, p. 13.

³⁴⁶ A raíz de lo dicho, la crítica ortodoxa ha puesto de relieve como “la afirmación de que la ‘vieja’ Teoría Crítica estaría obsoleta porque pertenece a otro núcleo temporal” y “en concreto al ‘oscuro periodo’ del nacional-socialismo, el estalinismo y ‘el

En relación a lo referido, la crítica española ha hecho mención también a lo destacado por Buck-Morss acerca de una carta enviada en 1962 por Adorno a Ernst Bloch, donde se puede divisar como el autor evidenciaría que

“muchos de lo que escribí en mi juventud tuvo el carácter de una anticipación onírica, y fue sólo a partir de un cierto momento de choque, [...] coincidiendo con el comienzo del Reich hitleriano, que confió verdaderamente en la justeza de lo que había hecho”³⁴⁷.

Aquí, la autora añade como la producción adorniana, sobretudo aquella post 1938, reflejaría

“no sólo la realidad externa que eran Hitler y la segunda guerra mundial, sino también la situación interna con la llegada de Adorno a los Estados Unidos”³⁴⁸.

A raíz de todo lo dicho acerca de las dificultades concerniente a la lectura española de los planteamientos adornianos, se evidencia el hecho de que, a partir de los 70 hasta prácticamente todos los 80, parecía que en España, Habermas se hubiese convertido en el único referente, o casi, para la Teoría Crítica. Asimismo, como ya se ha destacado, parece que la crítica evidencie como, en una España que iba hacia Europa, Adorno representase casi un

inconcebible holocausto”, supondría “la negación del significado de la quiebra de la civilización y de su relevancia para el análisis de las sociedades occidentales modernas”. Por lo tanto, destaca Maiso Blasco, planteada así la cuestión, el “concepto de ‘sucesión temporal’ se [sometería] a la autoridad ciega de un concepto abstracto y vacío de tiempo[,] que [subyugaría] todo criterio de verdad” y que quedaría “al servicio de ‘la apoteosis del último, independientemente de tan bárbarico sea éste” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 186).

³⁴⁷ S. BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof Maskivker, Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 15.

La autora, en su obra, hace referencia a una carta de Adorno, citada en el postfacio editorial a Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 1: *Frühe philosophische Schriften*, ed. R. Tiedemann, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973, p. 384.

³⁴⁸ S. BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof Maskivker, Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 15.

peligro para la democracia; como destaca Buck-Morss, la dimensión intersubjetiva “era el punto de unión entre conocimiento y transformación real de la sociedad”³⁴⁹, y esta dimensión, para la crítica española de aquel entonces, parecía ser aquello de lo que carecía el planteamiento adorniano.

En las estelas de la lectura de Buck-Morss, parecía colocarse el análisis de Rius, puesto que esta autora consideraba que la teoría habermasiana “de la interacción social y su concepción de la utopía en términos de un consenso verdaderamente democrático”, conseguida por medio de la comunicación sin distorsiones, podría “ser vista como [un] intento por llenar ese vacío [concerniente a una falta de teoría de la intersubjetividad]” en el pensamiento de Adorno³⁵⁰.

³⁴⁹ *Ibidem* (en nota).

García Raffi reflexiona acerca de esa “[...] escasa ortodoxia marxista española”, que supuestamente habría dificultado la recepción española de Adorno y acerca del asunto destaca como en el mudo intelectual de la izquierda española “la actitud predominante [...] era la eurocomunista [...] con una clara apuesta por la conquista democrática del poder y una vía exclusivamente española sin servidumbres a Moscú [...]” y que por lo tanto, en ese contexto, “las reflexiones sobre democracia avanzada de Adorno resultaban lejanas [y] se consideraban locales o reflexiones conectadas a la situación de la socialdemocracia en Alemania Federal”; asimismo, “las preocupaciones tácticas de como afianzar la democracia y hacerla funcionar en sintonía con la clase trabajadora derivaban en análisis teóricos de bajo nivel, muy centrados en la táctica política y el análisis de clase para conseguir que triunfara”. García Raffi pone en relieve que había también “un marxismo de vieja guardia muy ortodoxo, ligado a Moscú y su interpretación del leninismo prácticamente sin representación universitaria” (X. GARCÍA RAFFI, *Intercambio epistolar con X. García Raffi*, original inédito, 28 de enero de 2011).

³⁵⁰ M. RIUS, *escrito inédito acerca de la recepción de Adorno en España*, 25 de julio de 2010).

Acerca de esa falta de una teoría de la intersubjetividad en la teoría de Adorno, se señala como Cabot Ramis, reflexionando acerca de las relaciones entre los planteamientos de Adorno y Habermas, considera que, para Habermas, en la filosofía de la conciencia de Adorno se concebiría “la producción de sentido [nada más que] como la exteriorización de las propiedades de un sujeto en lo otro del sujeto” y que por lo tanto sus propiedades son nada más que las propiedades subjetivas del sujeto. A raíz de lo dicho, Cabot Ramis evidencia como, para Habermas, la teoría de Adorno necesitaría de “un cambio de paradigma” indispensable para localizar “un nuevo origen de sentido”. Este especialista destaca aquí como “en este camino la alternativa habermasiana reposa en una intuición central” y es decir, como escribe el mismo Habermas en *Ensayos políticos*, en el hecho de que “en la comunicación hablada hay implícito un telos de entendimiento recíproco”. (M. CABOT RAMIS, *De Habermas a Adorno: sentido de un 'retroceso'*, “Estudios Filosóficos”, 121, 1993, pp. 453).

Cabot Ramis, en su estudio, destaca también como Adorno frente a las “categorías de la intersubjetividad [...] guarda una [cierta] distancia filosófica” (*Ibidem*).

Acerca del asunto, Rius evidencia cómo

“tanta distancia marcaba Habermas [...] respecto a su maestro Adorno que abrazó como noción central una de las más detestadas por éste: la de comunicación”³⁵¹.

Puesto que, como se ha evidenciado, a partir de la segunda mitad de los años 70 en España empieza a brillar la estrella de Habermas³⁵², lo que ahora cabe preguntarse son las razones de ese supuesto adelantamiento de Habermas con respecto a Adorno y los demás representantes de la llamada primera generación de Frankfurt, justamente cuando el número de las traducciones de los textos adornianos era importante.

Acerca de esa escasa respuesta por parte de la crítica a ese “importante” esfuerzo editorial, para Notario Ruiz habría múltiples razones: en primer lugar, como abundantemente subrayado, no se podría nunca olvidar la peculiaridad de la situación española; después habría que subrayar “las preferencias de la filosofía y el pensamiento español por la metafísica, que cristaliza en la influencia heideggeriana”; pero tampoco, como se ha evidenciado, habría que omitir de mencionar,

“la influencia de los [mencionados] tópicos antiadornianos recibidos al mismo tiempo que las obras de Adorno en monografías como la de Martin Jay o en la rígida actitud de la escasa ortodoxia marxista española”³⁵³.

Asimismo, Maiso Blasco, profundizando acerca de la bibliografía secundaria y estudios sobre la producción de Adorno, subraya cómo

“en el ámbito de las monografías traducidas, entre los estudios clásicos destacan *Adorno*³⁵⁴[...] de Martin Jay,

³⁵¹ M. RIUS, *escrito inédito acerca de la recepción de Adorno en España*, 25 de julio de 2010.

³⁵² V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 11 (en nota).

³⁵³ A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 12.

³⁵⁴ M. JAY, *Adorno*, traducción de M. Pascual Morales, Siglo XXI, Madrid, 1988,

y *Origen de la dialéctica negativa*³⁵⁵[...] de Susan Buck-Morss, que fueron publicados en Estados Unidos cuando apenas había otros textos que ofrecieran un acceso más asequible al pensamiento de Adorno, y sin lugar a dudas facilitaron las labores de recepción, permitiendo que la Teoría Crítica adorniana alcanzara a un público más amplio”³⁵⁶.

Por otra parte, argumenta el autor español,

“en la actualidad la recomendabilidad de ambos textos resulta, cuando menos, dudosa. Dichos trabajos fueron escritos [, como se ha visto,] en un momento en que buena parte de los textos adornianos todavía no estaban disponibles, lo cual, sumado a las urgencias generacionales en un panorama teórico e intelectual cuyos centros de interés se estaban desplazado hacia orientaciones teóricas muy lejanas de las latitudes francfortianas, favoreció la proliferación de visiones parciales y demasiado cómodas, que el estado posterior de la investigación adorniana ha revelado sumamente discutibles”³⁵⁷.

Para García Raffi, acerca de los porqués de este “fenómeno Habermas” en España, “un papel destacado habría tenido la capacidad de planificación de M. Garrido” y sobre el asunto García Raffi -quien a finales de los años 70 tuvo la oportunidad de trabajar con él- añade que Garrido

“nunca improvisaba. Siempre planeaba todo tipo de éxitos editoriales. Y solía acertar casi siempre”.

Sin embargo, ahora cabe preguntarse en qué acertaba este “mánager de la cultura”, como lo define García Raffi, y acerca del tema la crítica destaca como Garrido se dedicaba a “descubrir todo lo que el panorama anglosajón y alemán proponía de interesante en el mercado de la cultura” para poner a España a la altura de la contemporaneidad filosófica europea. Por lo tanto, lo que cabe destacar aquí, sería el hecho de que Habermas, como evidenciado

³⁵⁵ S. BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof Maskivker, Siglo XXI, Madrid, 1981.

³⁵⁶ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1 (2009), pp. 59-60.

³⁵⁷ *Ibidem*.

también por otros intelectuales locales, habría llegado a España primariamente por esa voluntad española de “ser Europa”³⁵⁸. Buscando entre los especialistas que de alguna manera podrían haber tenido un destacado papel en esa entrada tan sumamente masiva de Habermas en España, no se puede de manera alguna pasar por alto el rol ejercido por el ya mencionado Jiménez Redondo; asimismo, sabemos que la crítica estaría compactamente de acuerdo en subrayar como Manuel Garrido Jiménez y José Vidal Beneyto podrían haber sido “los artífices de la llegada de Habermas a España y aquellos que [, a la vez,] entronizaron al joven Manuel Jiménez como quien tenía que introducir a Habermas en el panorama académico español”³⁵⁹.

Acerca del papel desempeñado por Jiménez Redondo por lo que concierne a la recepción de Adorno y Habermas en España, hay que subrayar que su tesis doctoral, *Autodisolución del “pensamiento dialéctico y reconstrucción de las bases de la crítica: un estudio sobre la obra de Adorno y Habermas*, fue la primera en ser leída en España³⁶⁰. El sobresaliente papel desempeñado por este especialista, por lo que atañe al trabajo de asimilación española del pensamiento adorniano y habermasiano, ha sido evidenciado reiteradamente por la crítica de habla hispana; como escribe Gómez Ibáñez, a partir de la segunda mitad de los 70

³⁵⁸ X GARCÍA RAFFI, *Conversación con Xavier García Raffi acerca de la recepción española de Adorno y Habermas*, Universitat de València, segundo semestre curso académico 2008/2009. Según comenta García Raffi, “Manuel Garrido tenía dos pisos en Valencia sólo para uso biblioteca y ahí metía todos los textos de proveniencia anglosajona y alemana que él consideraba merecedores de ser estudiados y traducidos al castellano”.

³⁵⁹ *Ibidem*.

Jiménez Redondo confirma el destacado papel que tuvo Garrido por lo que atañe a la recepción española de Habermas (M. JIMÉNEZ REDONDO, *conversación con Manuel Jiménez*, Universitat de València, 10 de marzo de 2009).

³⁶⁰ M. JIMÉNEZ REDONDO, *Autodisolución del “pensamiento dialéctico y reconstrucción de las bases de la crítica: un estudio sobre la obra de Adorno y Habermas*, tesis de doctorado, dirigida por J. Rodríguez Marín, Universitat de València, Facultat de filosofia y letras, Valencia, 1977. Antes de la lectura del trabajo de tesis de Jiménez Redondo, sólo habría otro trabajo académico acerca de Adorno: J. CAMBRA BASSOLS, *La teoría crítica en las obras de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer*, memoria de licenciatura, dirigida por J. Jiménez Blanco, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Madrid, 1976.

“es cuando en la Universidad española se producen las primeras tesis de doctorado sobre la tradición frankfurtiana. Significativamente, de una de ellas, leída en la Universidad de Valencia durante el curso 1976/77, es autor Manuel Jiménez Redondo, a quien, aun inmerso en las precarias condiciones de la Universidad española de entonces, no podrá discutírsele el mérito de haber logrado enlazar con la discusión alemana más actual en torno a Teoría Crítica: su *Autodisolución del “pensamiento dialéctico” y reconstrucción de las bases de la crítica* instaba ya en esa fecha a un “cambio de paradigmas” en Teoría Crítica, que Jiménez no dejará de pensar hasta hoy mismo con rigor”³⁶¹.

A lo largo de este trabajo se ha podido constatar como Jiménez Redondo ha sido un verdadero pionero en la investigación de la obra de Adorno y Habermas, puesto que, como se ha mostrado en anteriores apartados, ya a lo largo de sus años de carrera universitaria solía llenar sus veranos con estancias en Alemania para profundizar sus conocimientos de la lengua alemana y eso le ha permitido, sucesivamente, durante su carrera doctoral, poder acceder con más facilidad a las ayudas que su beca le ofrecía para la realización de estancias de investigación en Alemania para realizar su propia tesis doctoral a estrecho contacto con el mismo Habermas, cuyo pensamiento constituía una pieza cardinal de su trabajo de tesis.

Asimismo, el trabajo de Jiménez Redondo está unánimemente reconocido por su espesor teórico no sólo en España, sino también en buena parte del mundo de habla hispana, puesto que a una cantidad importante de trabajos críticos hay sin duda que añadir su labor como traductor de textos cardinales de la así llamada Escuela de Frankfurt³⁶².

³⁶¹ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 14.

³⁶² Por lo que acontece a la labor desempeñada por Jiménez Redondo en su tarea de dar a conocer al mundo hispanohablante la obra de Adorno y Habermas, se pone de relieve lo dicho por Guillermo Hoyos, especialista colombiano, quien, a lo largo de unos de nuestros intercambios epistolares escribe: “[...] En el anexo, le envío algunos apuntes que me sirvieron de base para mi Conferencia en Valencia, a la que usted gentilmente asistió y donde me dio saludos del colega Manuel Jiménez Redondo, gracias a cuyo esfuerzo y sapiencia han tenido muchos acceso a la filosofía de Habermas [y Adorno]” (G. HOYOS,

Igualmente, por lo que atañe a la recepción española de Habermas, hay que subrayar como la crítica nativa no para de subrayar como ésta, ha afectado a la asimilación española de los planteamientos de Adorno, puesto que

“la pregunta para la actualidad del pensamiento adorniano no puede eludir la confrontación con una operación político-científica que ha presentado los planteamientos de Jürgen Habermas [...] como un cambio de paradigma en la Teoría Crítica y una superación de los planteamientos adornianos [, como también evidenciado, entre otros, por Jiménez Redondo]”³⁶³.

En lo referente a la aludida tesis de Jiménez Redondo y a su influencia sobre la recepción española de Adorno, la crítica considera sintomático el hecho de que este trabajo es un estudio donde el autor, que como se ha recordado tuvo ocasión de escribir su investigación en Alemania en estrecho contacto con el mismo Habermas, parecía estar convencido de que “la obra de Adorno ha de ser de alguna manera superada porque no llega a ningún sitio. La producción de Adorno parece carecer siempre de algo y necesita de ser de alguna manera superada”³⁶⁴.

Intercambio epistolar con Guillermo Hoyos, original inédito, 17 de diciembre de 2007). A continuación, siempre el mismo Hoyos así se expresaba, a lo largo de otro intercambio epistolar acerca del tema: “[...] Al Prof. Jiménez, que a mi parecer es de los que mejor conoce la situación de la Teoría Crítica en España” (G. HOYOS, *Intercambio epistolar por email con Guillermo Hoyos*, original inédito, 21 de enero de 2010).

Acerca del tema J. Bermúdez, en fecha de 17 de noviembre de 2011 durante el *Congrés Internacional Michel Foucault, un pensador poliédric*, a la hora de presentar a Jiménez Redondo dijo: “Jiménez Redondo es, en la actualidad, uno de los pocos especialistas que puede presumir de ser invitado a menudo en Alemania por los alemanes para que les explique la filosofía alemana tanto moderna como contemporánea” (J. BERMÚDEZ, *Congrés Internacional Michel Foucault, un pensador poliédric*, presentación de M. Jiménez Redondo, ponente en dicho acontecimiento, 17 de noviembre de 2010, 12’15h).

Se señala también como “en torno a Manuel Jiménez y a Sergio Sevilla fraguará con el tiempo en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia uno de los pocos grupos españoles de investigación permanentemente esforzados en Teoría Crítica” (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 12).

³⁶³ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad Salamanca, Salamanca, 2010, p. 3.

³⁶⁴ M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevista con M. Jiménez Redondo*, original inédito, Valencia, curso académico 2004 / 2005.

A raíz de lo dicho, por lo que acontece a la lectura de tesis doctorales y presentación de memorias de licenciaturas acerca del pensamiento de Th. W. Adorno, se destaca aquí como, después de que en 1977 se ha leído *Autodisolución del "Pensamiento dialéctico" y reconstrucción de las bases de la crítica: un estudio sobre la obra de Adorno y Habermas* y el año anterior Jordi De Cambra Bassols presentó su memoria de licenciatura sobre *La teoría crítica en las obras de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer*, habrá de esperar hasta 1986, cuando Antonio Benedito Casanova presentará al final de su carrera una memoria acerca de *La evolución del concepto de razón crítica en Adorno*³⁶⁵, para que vea la luz otro trabajo académico acerca del pensamiento de Adorno³⁶⁶.

En lo perteneciente a la difusión de la obra habermasiana en España, la crítica considera que “sin duda la llegada a España de *La teoría crítica de Jürgen Habermas* de McCarthy en los 80”, traducida por Jiménez Redondo y “masivamente trabajada en el mundo académico español de aquel entonces, contribuyó indudablemente a la difusión del pensamiento habermasiano en nuestro país”³⁶⁷.

³⁶⁵ A. BENEDITO CASANOVA, *La evolución del concepto de razón crítica en Adorno*, memoria de licenciatura, dirigida por M. Jiménez Redondo, Universitat de València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Valencia, 1986.

Acerca de dicho trabajo, se ha constatado como la crítica considera que se puede divisar en él, el hecho de que el futuro de la Teoría Crítica había de hallarse en otro lugar que no fuese el de los primeros teóricos críticos, y, es decir, en los planteamientos de Habermas.

³⁶⁶ En su lectura de la recepción española de Adorno, Gómez Ibáñez considera que a la vez que, a partir de la segunda mitad de los años '70, Habermas empezó a despertar el interés de la crítica española, ésta comenzó de pronto a considerar, prácticamente de manera acrítica, que solamente la reformulación hecha por Habermas al pensamiento adorniano “parecía poder superar sus aporías” (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 16).

De la misma opinión que Gómez Ibáñez, parecía estar también Ayllón, quien considera que la así llamada segunda generación de la Teoría Crítica, “apoyándose en el giro lingüístico, ha seguido fundamentalmente la línea habermasiana de la acción comunicativa. En este contexto, el estudio de la primera generación [de la Teoría Crítica] se ha consolidado como una investigación en torno a problemas históricos, que presentan fundamentalmente ciertas aporías que la acción comunicativa [pretendería] superar” (M. AYLLÓN, *Constelaciones. Revista de Teoría crítica (Reseñas)*, “Azafra. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 202).

³⁶⁷ M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevistas con Manuel Jiménez Redondo*, inédito, Valencia, 2004.

Asimismo, según Jiménez Redondo, “en lo que respecta a la difusión de las ideas de Habermas en la España de aquel entonces, tampoco habría que pasar por alto la influencia de la obra *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, texto abundantemente citado en los trabajos de investigación de los especialistas españoles”³⁶⁸.

Por lo tanto, parecía que, a raíz de todo lo antedicho, habría que añadir que cuando España “logró salir de dicha situación socio-cultural [de la que se ha detenidamente hablado anteriormente,] ya se encontraba prácticamente invadida por la obra habermasiana”³⁶⁹y, en lo referente a la recepción de Adorno, el trasfondo teórico y cultural que necesitaría la adecuada comprensión de su pensamiento estaba muy lejos “de estar generalmente disponible en [...] España durante estas décadas”³⁷⁰; como escribe Ripalda

Acerca de la mencionada obra: T. McCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, traducción por M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1987.

³⁶⁸ Jiménez Redondo acerca de la consultación masiva de D. HELD, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1980, afirmaba que, en su opinión, no había necesidad de traducir al español esta obra, puesto que la gran mayoría de los académicos españoles “pueden leer muy bien las obras en lengua original” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevistas con Manuel Jiménez Redondo*, inédito, Valencia, 2004).

³⁶⁹ J. M. RIPALDA, *Intercambio epistolar acerca de la primera recepción española de la obra de Th. W. Adorno*, inédito, 13 de marzo de 2010.

³⁷⁰ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1 (2009), pp. 52-53.

La crítica hacía explícita referencia, entre otras cosas, al “peso específico” en la obra de Adorno de las dimensiones estética y musical.

Maiso Blasco, alineándose con las consideraciones hechas por otros especialistas (objeto de estudio del apartado anterior), considera que el conocido hecho de que “tampoco las características de la propia producción adorniana ahorran dificultades a quien pretende publicarla en un medio no germánico” y esto porque “el volumen de su producción [...] se compone mayoritariamente de multitud de pequeños artículos y conferencias [...] que con frecuencia responden a contextos y discusiones concretas, difícilmente transferibles a otro entorno cultural”. Además, no se puede no considerar que, hasta que no se publicará en Alemania la obra completa de Adorno (entre 1970 y 1986), “una parte muy significativa” de sus textos y principalmente “los escritos tempranos, pero también buena parte de su producción en el exilio- habían permanecido inéditos, inaccesibles o agotados durante décadas” y, cuando fueron editados, algunos de éstos parecieron haber sorprendido incluso a los receptores alemanes que se creían muy “familiarizado con su pensamiento”. A todo esto, hay que sumarle que “la Teoría Crítica adorniana abarca un espectro temático muy amplio, que comprende filosofía, sociología, psicología social, estética, literatura y música, dificultando su recepción por parte de una academia dividida en disciplinas especializadas

“Habermas fue filósofo oficial de la Transición y con eso está todo dicho”³⁷¹.

sin apenas contacto entre sí”, y que en España a la muerte de Adorno “todavía se encontraban en el inicio de un largo proceso de modernización” (*Ibidem*).

³⁷¹ J. M. RIPALDA, *intercambio epistolar con J. M. Ripalda*, original inédito, 13 de marzo de 2010.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“El conocimiento no tiene otra luz que la que brilla sobre el mundo desde la Redención: todo lo demás se queda en reconstrucción a posteriori y en pura técnica. Habría que inventar perspectivas en las que el mundo se invierta, se extrañe, muestre sus grietas y roturas, se exhiba tan indigente y distorsionado como aparecerá alguna vez a la luz mesiánica. Lo único que debe preocupar al pensador es obtener esas perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, sino por medio de una compenetración con los objetos. No hay cosa más simple, ya que la situación está reclamando imperativamente a gritos ese conocimiento y porque la negatividad completa, cuando se la tiene del todo a la vista se dispara y trueca en escritura de su opuesto reflejada en un espejo. Pero tampoco hay nada más difícil e imposible, ya que ese conocimiento presupone un punto de vista capaz de sustraerse aunque sólo fuera mínimamente, al círculo mágico de lo existente, y todo conocimiento posible, para poder ser vinculante, no solamente hay que arrancárselo a lo existente, sino que, precisamente por eso, también se ve afectado por la misma distorsión e indigencia a la que se proponía detectar”

Th. W. Adorno

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

2.3.1.2. Habermas y Europa

Como se ha señalado, la crítica española pone de relieve el hecho de que, en las décadas que siguen a la muerte de Adorno, éste sufriría lo que ha sido considerado como “un segundo exilio» o, por decirlo de otra manera, “un exilio póstumo de la conciencia filosófica y política europea”, como escribe Maiso Blasco citando a Hullot-Kentor. La crítica inmanente del mundo burgués hecha por Adorno “resultaba anticuada, puesto que de este mundo apenas quedaban ya más que ruinas y formas híbridas” y “no en vano buena parte del panorama universitario empieza a adoptar una orientación postmoderna”. Por otro lado, como se ha señalado,

“sobre todo desde comienzos de la década de 1980, la herencia de Adorno [...] se va a presentar como ‘superada’ por el llamado ‘paradigma de la acción comunicativa’, que pretendía ofrecer una respuesta [supuestamente] más adecuada a la realidad científico-académica, pero también más actual desde el punto de vista político”³⁷².

A raíz de lo dicho, como se ha visto, parecía que un rol destacado en esa benévola respuesta de la crítica española a la producción habermasiana lo tuvieron las condiciones socio-políticas del país en aquel entonces, con su férrea voluntad de “ser Europa”; como escribe Gómez Ibáñez,

“existen razones para pensar que en este momento la recepción de la Teoría Crítica en España vuelve a estar marcada por la nueva coyuntura política del país”³⁷³.

Asimismo, la crítica no falta de subrayar que, a mediados de los 70, cuando parecía que, bajo la crisis económica y cultural que había en aquel entonces en las sociedades capitalistas occidentales -hasta mediados ’80-, el pensamiento adorniano podría volver a cobrar actualidad, ya hay quien empieza a “equiparar” reduccionistamente la filosofía de Adorno a la de Foucault y

³⁷² J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 129.

³⁷³ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 15.

Derrida -recepción americana a principio de los 80- o quienes, como R. Geuss o Th. Baumeister, que se preguntan si la filosofía adorniana sea algo más “que el reflejo inmediato de una coyuntura histórica específica [, consideración que, como se ha visto, hubo un rol cardinal en la recepción española de Adorno]”, puesto que, resolver negativamente este interrogante, escribe Gómez Ibáñez, quiere decir tomar partido en favor de quienes “exigen la transformación comunicativa de la Teoría Crítica y cuestionan la actualidad de la obra de su maestro”³⁷⁴, ya que, como es bien sabido, en *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) se puede apreciar como para Habermas

“la sustitución del denominado paradigma de la filosofía de la conciencia por el paradigma de la comunicación intersubjetiva se presenta finalmente con la pretensión de superar las aporías en las que supuestamente habría incurrido la primera Teoría Crítica debido a su exiguo aparato conceptual”³⁷⁵.

De hecho, como se ha mostrado en 2.3., según Jiménez Redondo, entre otros,

“fue Habermas quien en la época del Estado benefactor logró reeditar [...] consistentemente la ‘teoría crítica’ de la sociedad, y ello por vía de introducir en esa tradición de ilustración radicalizada [...] la idea de la finitud de toda perspectiva histórica y política posible”³⁷⁶.

Sobre el asunto, Maiso Blasco destaca el hecho de que el “cambio de paradigma” supondría más bien un abandono de la conciencia histórica, de los métodos, objetivos y modelos de análisis de Adorno y de la “vieja” Teoría Crítica, pero, como se ha mostrado, “sobre todo” habría “negado la actualidad del ‘conocimiento vinculante’ en que debería fundarse la solidaridad intergeneracional de quienes se consideran portadores de esta ‘tradición teórica’”, ya que

³⁷⁴ *Ivi*, p. 14.

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ M. JIMÉNEZ REDONDO, *Introducción a A. WELLMER, Finales de partida. La modernidad irreconciliable* (1993), traducción e introducción a cargo de M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1996, p. 11.

“en lugar de intentar reflexionar sobre la viabilidad de los impulsos emancipatorios modernos ‘después de Auschwitz’, el ‘relevo generacional’ [habría] optado por establecer unas bases normativas sólidas e incuestionables que permitieran corregir los [supuestos déficits de Adorno y Teoría Crítica] y la revistieran de un carácter vinculante y científicamente irreprochable más allá de las circunstancias históricas y epocales concretas”³⁷⁷.

Igualmente, la crítica recuerda como “en este sentido resulta significativo que, apenas unas semanas después de la muerte de Adorno, Habermas se apresurara a señalar que ‘después de que haya caído el velo teórico que el genio de Adorno colocaba por delante de nuestra debilidad de fundamentación, estamos metodológicamente desnudos’”³⁷⁸.

Como se ha visto, para los especialistas de la vertiente transformadora Habermas representaba esa posibilidad “concreta” de llevar a cumplimiento esos ideales emancipatorios que Adorno, supuestamente, había acabado convirtiendo en aporéticos, y sobre todo esa posibilidad de leer a esa coeva realidad europea a la que España se asomaba. Como destaca Boladeras Cucurella, mostrando puntos de convergencias con los planteamientos de Jiménez Redondo, Habermas,

“desde sus primeros trabajos hasta *Facticidad y validez*, vincula la dinámica del mundo simbólico a la interacción comunicativa, generadora de opinión, consenso, voluntad común y acciones cooperativas frente a los conflictos sociales”³⁷⁹.

Para la autora, la razón habermasiana “no es ni más ni menos que la capacidad discursiva que surge de las razones de las personas privadas que piensan y expresan sus ideas”; las leyes y las decisiones políticas necesitan de una justificación que sólo “pueden encontrar en la fuerza de la razón, una razón

³⁷⁷ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 196.

³⁷⁸ *Ivi*, p. 199.

³⁷⁹ M. BOLADERAS CUCURELLA, *La opinión pública en Habermas*, “Anàlisi” 26, 2001, p. 51.

que se hace manifiesta en el debate de la opinión pública³⁸⁰. El uso público de la razón, se lee en *La opinión pública en Habermas*, tendría “el poder de la fuerza coactiva de la no coacción”³⁸¹, y por lo tanto la estatalización de lo público “y su amenazante intromisión en todos los ámbitos de la vida del ciudadano [, observa Boladeras,] se fundamenta en la transformación paulatina de los medios de comunicación en instrumentos de entretenimiento y dominación de las masas”³⁸²; de esta manera, argumenta la autora, la pregunta que habría que hacerse sería entonces: ¿Estamos frente a medios de comunicación o medios de propaganda?, puesto que la publicidad crítica, según advierte Habermas, habría sido desplazada a favor de una publicidad manipuladora³⁸³.

Boladeras, teniendo como referencia a *Historia y crítica de la opinión pública*, destacaría que para Habermas, no obstante “los aspectos negativos y las dificultades que presenta la pervivencia y el desarrollo de una publicidad crítica en la sociedad de masas”³⁸⁴, solamente insistiendo en esa línea, en la que se habría asistido a esa “transformación del Estado liberal de derecho en Estado social”³⁸⁵, se podrá contrarrestar “esta tendencia efectiva al debilitamiento de la publicidad como principio”, puesto que “el mandato de la publicidad es ahora extendido, más allá de los órganos estatales, a todas las organizaciones que actúan en relación con el Estado”. Para la autora entonces, “de seguir realizándose esa transformación, reemplazando a un público [...]

³⁸⁰ *Ivi*, p. 60.

³⁸¹ *Ibidem*.

³⁸² *Ivi*, p. 61.

³⁸³ Aquí la autora hace referencia a lo expresado por Habermas cuando dice: “Como es natural, el *consensus* fabricado tiene poco en común con la opinión pública, con la unanimidad final resultante de un largo proceso de recíproca ilustración; porque el ‘interés general’, sobre cuya base [...] podía llegar a producirse libremente una coincidencia racional entre las opiniones públicamente concurrentes, ha ido desapareciendo exactamente en la medida en que la autopresentación publicística de intereses privados privilegiados se lo iba apropiando” (J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, G. Gili, Barcelona, 1981, p. 222).

³⁸⁴ M. BOLADERAS CUCURELLA, *La opinión pública en Habermas*, “Anàlisi” 26, 2001, p. 62.

³⁸⁵ *Ibidem*.

de personas privadas individualmente insertas en el tráfico social, surgiría un público de personas privadas organizadas”, ya que en nuestras circunstancias,

“sólo ellas podrían participar efectivamente en un proceso de comunicación pública, valiéndose de los canales de la publicidad interna a los partidos y asociaciones, y sobre la base de la notoriedad pública que se impondría a la relación de las organizaciones con el Estado y entre ellas mismas. El establecimiento de compromisos políticos tendría que legitimarse ante ese proceso de comunicación pública”³⁸⁶.

Esta especialista parecería apreciar el hecho de que Habermas insistiese acerca del hecho de que

“los discursos no dominan por sí mismos, sino que es su fuerza comunicativa la que influye y permite determinados tipos de legitimación; este poder de la comunicación no puede ser suplantado por acciones instrumentales”³⁸⁷.

Tanto Boladeras como Jiménez Redondo destacan cómo Habermas llevará esta idea hasta *Facticidad y validez* (1992)³⁸⁸, donde “extraerá las últimas consecuencias de este planteamiento, ahondando en la dimensión normativa de su forma de entender el espacio público”³⁸⁹. En dicha obra, por lo tanto, se llegaría al apogeo del planteamiento habermasiano, donde se puede divisar

“una perspectiva pragmático-discursiva y utópica, que ofrece conceptos críticos de la situación presente y permite establecer objetivos futuros realizables (o no) en función del desarrollo concreto de las capacidades

³⁸⁶ J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, G. Gili, Barcelona, 1981, p. 257.

³⁸⁷ M. BOLADERAS CUCURELLA, *La opinión pública en Habermas*, “Anàlisi” 26, 2001, p. 63.

³⁸⁸ J. HABERMAS, *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (edición original alemana de 1992), introducción y traducción por M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998.

³⁸⁹ *Ibidem*.

Este planteamiento venía compartido también por M. Jiménez Redondo (M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevistas con M. Jiménez Redondo cuyos originales están inéditos*, Valencia, 2004 y 2007).

³⁹⁰ M. BOLADERAS CUCURELLA, *La opinión pública en Habermas*, “Análisis” 26, 2001, p. 69.

Acerca de la posibilidad de utilizar los planteamientos habermasianos para explicar las sociedades de finales del siglo XX y comienzo del XXI, Jiménez Redondo se mostraba extremadamente escéptico, ya que considera que “Por supuesto, Teoría de la Acción Comunicativa es quizá la mejor teoría y análisis de la Europa demócrata-cristiana y socialdemócrata de los ’80. Pero en mi opinión, en la medida en que esa Europa va quedando detrás, también *Teoría de la Acción Comunicativa* va quedando detrás. Habermas da por supuestas las bases económicas de esa Europa, que hoy no pueden no se pueden dar. Habermas describe una Europa ‘reducida a política interior’ y eso ya no es así ni va a volver a ser. Habermas pone como eje del lado sistémico del mundo europeo de postguerra la relación de complementariedad funcional entre ‘el’ Estado nacional y ‘la’ economía nacional keynesianamente controlada, y eso también ha dejado de ser así precisamente para Europa. Y el caso es que *Teoría de la Acción Comunicativa* no parece ofrecer medios, o no los ofrece sin más, para el análisis de las nuevas situaciones” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *Entrevista con M. Jiménez Redondo cuyo original está inédito*, Valencia, 2004).

Se considera que tampoco Boladeras Cucurella esté convencida de la efectiva eficacia del pensamiento de Habermas sobre nuestra realidad, puesto que la autora considera que “En el presente, existen muchos motivos para ser escépticos sobre la posibilidad de existencia de espacios públicos no manipulados y sobre la influencia real del poder comunicativo sobre el poder político”. Los *mass media*, considera la crítica, “desempeñan un papel que, en muchos casos, sirve tan sólo a los intereses de grupos poderosos económica o socialmente, de manera que su ocupación y depredación del espacio público pueden ser altamente distorsionadoras de la realidad humana” (M. BOLADERAS CUCURELLA, *La opinión pública en Habermas*, “Anàlisi” 26, 2001, pp. 68-69). De todas maneras, Boladeras Cucurella parecía hacerse cargo de las inquietudes que el mismo Habermas podría haber tenido al imaginarse las posibles dudas que podría levantar su teoría y el consecuente escepticismo que podría mostrar la crítica a la hora de acogerla, y acerca del tema evidencia como el mismo Habermas, aunque critique “la instrumentalización de los medios de comunicación de masas”, a la vez subrayase también que, de todas maneras, aun “no se tiene un conocimiento global de su incidencia [...]”. Para Boladeras, Habermas se sitúa, por lo tanto, “más en el terreno de la teoría y del deber que en el del ser”, y la razón de esta postura radicaría en esa actitud del mismo Habermas de querer adelantarse a las posibles críticas que se les podrían hacer (M. BOLADERAS CUCURELLA, *La opinión pública en Habermas*, “Anàlisi” 26, 2001, p. 69).

Habermas, recuerda Boladeras citando a *Facticidad y validez*, advertía claramente como “[...] uno tiende a valorar con muchas reservas las oportunidades que la sociedad civil pueda tener para ejercer influencia sobre el sistema político. Sin embargo, esta estimación sólo se refiere a un espacio público en estado de reposo”, puesto que “en los instantes de movilización empiezan a vibrar las estructuras en las que propiamente se apoya la autoridad de un público que se decide a tomar posición. Pues entonces cambian las relaciones de fuerza entre la sociedad civil y el sistema político” (J. HABERMAS, *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, op. cit., p. 460 y M. BOLADERAS CUCURELLA, *La opinión pública en Habermas*, “Anàlisi” 26, 2001, p. 69).

En relación con lo anteriormente dicho, Jiménez Redondo destaca, como se ha indicado más arriba, cómo la teoría habermasiana habría conseguido convertir aquel

“espacio de radical ilustración [...] que representaba [...] *Dialéctica de la Ilustración*”, supuestamente inviable prácticamente, en un “efectivo análisis [...] de las sociedades del presente, capaz de operar de verdad con perspectiva histórica y política, a la vez que esperanzada [...] y no sólo mirando al mundo como negatividad consumada, diagnosticada así desde el punto de vista de una imposible redención velada en negro”³⁹¹.

En lo referente a la asimilación española de los planteamientos de Adorno en aquel entonces, Jiménez Redondo considera que la recepción del pensamiento habermasiano en los años ochenta y de su simultáneo adelantamiento, en las preferencias del mundo académico español, con respecto a la reflexión adorniana, no se produjo sólo gracias a una conjuntura histórica hecha por condiciones socio-políticas particularmente favorables a los planteamientos habermasianos, sino también por el hecho de que el pensamiento adorniano carecería de los presupuestos teóricos necesarios para hacer frente a la realidad social en las que se encontraba insertado; como considera Jiménez Redondo:

“Cuando se lee a Adorno, incluso, a mi juicio, hasta hoy en día, no se sabe muy bien a dónde éste quiere ir y esta era precisamente también la sensación que yo tenía a mediados de los años ’70. Pensaba que de una manera u otra la obra de Adorno había que ser completada; leyendo a Habermas vi en su obra reflejados claramente mis convencimientos sobre el asunto”³⁹².

³⁹¹ M. JIMÉNEZ REDONDO, *Introducción a A. WELLMER, Finales de partida. La modernidad irreconciliable* (1993), traducción e introducción a cargo de M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1996, p. 11.

³⁹² M. JIMÉNEZ REDONDO, *Conversación con M. Jiménez Redondo*, original inédito, Universitat de València, Valencia, 2005.

Gómez Ibáñez, acerca de la asimilación socio-política del pensamiento adorniano y la necesidad por parte de la “práctica” de encontrar en la “teoría” un inmediato respaldo, subraya el hecho de que “Adorno no resulta ideológicamente instrumentalizable” (GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 2009, 1, p. 14).

Como se ha visto, “en la España de los años ochenta aceptar el cambio de paradigmas de Habermas equivalía a una toma de posición política”³⁹³. Acerca del asunto, Jiménez Redondo destaca como después de la tentativa de golpe de estado del 23 de febrero de 1981 parecía que la Constitución española hubiese sido por fin aceptada tanto por la derecha democrática como por la izquierda; como comenta la crítica:

“Después del 23-F y repito, sólo después de esa fecha, prácticamente todos los españoles se dieron de repente cuenta de que no había ninguna alternativa aceptable a la Constitución de 1978. El 23-F metió a la gran mayoría definitivamente en la Constitución. Es decir, se dejó de considerar la reciente Constitución de 1978 quizá como lugar provisional o de paso para otra cosa”³⁹⁴.

Jiménez Redondo afirmaba contundentemente que esa fallida tentativa de golpe de estado “había contribuido de forma importante a llevar por manos las conciencias de los ciudadanos españoles hacia una dirección marcadamente democrática” y de hecho, para él,

“después del 23-F todos en España se hicieron demócratas-liberales, por el hecho de haberse dado cuenta de que la única alternativa a esta posición era la guerra civil”.

Jiménez Redondo, sobre la relación existente entre la recepción española de Habermas y el contexto histórico en la que vino a realizarse, considera que “la realidad histórico-social de aquellos años necesitaba sin duda más de un Habermas que de un Adorno” (M. JIMÉNEZ REDONDO, *Conversación con M. Jiménez Redondo*, original inédito, Universitat de València, Valencia, 2005).

Asimismo, cabe aquí recordar una vez más las ya citadas consideraciones acerca de la influencia de aquellas monografías extranjeras que, según la crítica, influyeron de manera importante en esa falta de recepción de Adorno y de la primera generación de la Teoría Crítica y que, por el contrario, promocionaron la asimilación de los planteamientos habermasianos.

³⁹³ M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevistas con Manuel Jiménez Redondo*, inédito, Universitat de València, Valencia, 7 de junio de 2004.

³⁹⁴ *Ibidem*.

Acerca del 23F véase A. DOMÍNGUEZ ORTIZ (ed.), *Historia de España*, Vol. XII (*El Régimen de Franco y la Transición a la democracia – de 1939 a hoy -*), Planeta, Barcelona, 1991; M. ARTOLA (ed.), *Historia de España*, Vol. VII (*La republica – La era de Franco*), Alianza, Madrid, 1988; J. L. DE VILALLONGA, *El Rey: conversaciones con D. Juan Carlos I de España*, Plaza, Madrid, 1993; AGENCIA EFE, *23-F, unas siglas que recuerdan el valor de nuestra democracia*, El Mundo, 22 de febrero de 2001.

Asimismo, la crítica subraya como este acontecimiento “abrió decididamente las puertas de España a Jürgen Habermas, quien por aquel entonces estaba mundialmente reconocido como uno de los máximos representantes de la social-democracia”; como explica Jiménez Redondo:

“En los años anteriores e inmediatamente siguientes a la muerte del *Generalísimo* parecía como si para buena parte de la clase intelectual española, dentro y fuera de los atrios de las universidades, la oposición al franquismo no tuviese otra alternativa que la apología de ideas revolucionarias de sentido opuesto, produciendo un vacío de teoría en dirección demócrata-liberal y social-demócrata”³⁹⁵.

A raíz de lo dicho, se considera que, de alguna manera, la postura de Jiménez Redondo podría ser puesta en relación con lo dicho por M. T. López de la Vega, quien opina que

“Habermas ha sido leído, comentado, glosado, criticado con la pasión y perseverancia que sólo merecen los líderes espirituales [...] Y en cierta manera ha sustituido el liderazgo intelectual que podía haber asumido aquí la figura de Ortega y Gasset, por ejemplo; o de alguno de los otros filósofos autóctonos, del pasado reciente [...] La lectura intensiva de Habermas deja traslucir un deseo de normalización, de contar con maestros incuestionables de pensamiento, allí en donde fueron proverbialmente escasos. Pero claro, Habermas no ha sido el equivalente de Heidegger en la filosofía española reciente. Su lectura obedece a una aspiración constante de la izquierda y el liberalismo español: la integración europea”³⁹⁶.

Como se recordará, en 2.3.1, por lo que atañe a ese vínculo entre la voluntad de integración europea de España y la lectura de Habermas, Ripalda destacaba que, para él, “Habermas fue el filósofo oficial de la Transición [...]”. Entrevistado unos meses después, el mismo autor puntualizaba que Habermas “representó un esfuerzo meritorio -como muestran sus escritos sobre la

³⁹⁵ M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevistas con Manuel Jiménez Redondo*, inédito, Universitat de València, Valencia, 7 de junio de 2004.

³⁹⁶ M. T. LÓPEZ DE LA VIEJA, *Ética: procedimientos razonables*, Ed. Novo Século, Santiago, 1994, pp. 315-316.

Tendenzwende- por integrar democráticamente a la derecha intelectual alemana”.

En España, sigue Ripalda, Habermas “formó parte, desde el SPD y el PSOE, de la operación neodemocrática por constituir una fachada política presentable”, y, por supuesto, “no hacía falta que él lo percibiera así”.

Asimismo, Ripalda considera que

“su mera transposición a España en las circunstancias de entonces operó por sí sola el efecto de un barniz de lujo para una madera podrida”³⁹⁷.

Sobre el hecho de que –supuestamente- la obra adorniana carecería de vínculos con la realidad socio-política y que, por lo tanto, se la consideraba un instrumento ineficaz a la fundamentación teórica de las necesidades político-prácticas de la España de la Transición, García Raffi pone el acento sobre esa voluntad del mundo académico y político español de aquellos años de buscar reconocidos referentes por y para una teorización socialdemócrata y al respecto escribe que

“la expansión de Habermas puede [, sin duda,] coordinarse con la situación de la izquierda en España en la transición”³⁹⁸.

Asimismo, por medio de la aportación de García Raffi se puede apreciar también cómo después de las primeras elecciones democráticas

“la izquierda [española] se encontró con un panorama muy distinto del que imaginaba. Creía que la historia le haría justicia a sus sacrificios pero la historia no les dio el poder ni mucho menos. La lucha antifranquista la había llevado adelante el PCE y partidos a su izquierda minoritarios. El PSOE prácticamente no existía y una derecha liberal antirégimen era prácticamente cuatro o cinco personas. El peso y el sufrimiento lo había llevado el área del comunismo con su gran Sol que era el PCE”³⁹⁹.

³⁹⁷ J. M. RIPALDA, intercambio epistolar en forma telemática con J. M. Ripalda, cuyo original está inédito, 05 de junio de 2010.

³⁹⁸ X. GARCÍA RAFFI, *Entrevista en línea a Xavier García Raffi*, original inédito, 9 de julio de 2009.

³⁹⁹ *Ibidem*.

A raíz de lo dicho, la crítica destaca cómo, desde comienzos de los 70, fue el PCE quien había llevado

“un proceso de ‘eurocomunismo’ a la imagen del PCI italiano rechazando la dictadura del proletariado y propiciando pactos con sectores de la burguesía económica que buscaban una alternativa al régimen franquista temerosos de qué pasaría cuando Franco muriera. Las elecciones (la gran esperanza) barrieron del parlamento a todos los partidos a la izquierda del PCE y el propio partido comunista quedó con una representación minoritaria. Era una desilusión tremenda”⁴⁰⁰.

A partir de ese fiasco de 1977, subraya García Raffi, se fueron disparando las tensiones en el PCE, “entre el sector pro-soviético y los eurocomunistas”. Sobre todo, “creció el escepticismo y la desilusión entre los intelectuales que habían militado en las filas comunistas o ejercido de ‘compañero de viaje’”, ya

“muchos profesores universitarios jóvenes con un futuro por delante se encontraron con que su apuesta no parecía tener mucho porvenir. Además, una vez pasado el ‘gran miedo’ y legitimada por los resultados de las urnas, la derecha se sentía segura. El gran vencedor de las elecciones fue la derecha ‘democrática’ de la UCD y el PSOE, de tendencia socialdemócrata y claramente vinculado al proyecto europeo por su patrocinio de la socialdemocracia alemana”⁴⁰¹.

Por lo que acontece a las consecuencias editoriales de esas primeras elecciones democráticas, la crítica evidencia el hecho de que “en esas circunstancias el éxito del pensamiento de izquierdas, que había tenido un verdadero boom de obras y escritos marxistas nada más morir Franco, comienza a reducirse a una velocidad considerable”. Como destaca García Raffi, la editorial Ruedo Ibérico y éste sería “un dato revelador”, puesto que se está hablando de “una editorial mítica llevada por exiliados en Francia”, se muda “a Madrid en 1980”, para “encontrarse con la sorpresa [de] que su producto ya no interesa”. Será en aquel entonces cuando “los intelectuales de

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

izquierda”⁴⁰² parecen sentirse de alguna manera liberados de ese “compromiso moral soportado en los años contra la dictadura” y “los que militaban en el partido comunista, aburridos de las luchas entre pro-soviéticos y renovadores, abandonan el partido (que ha perdido soporte y ‘pedigrí’ en la universidad con su declive político)”⁴⁰³.

En ese contexto social, por lo tanto, todos en España se sintieron “legitimados para investigar nuevas vías teóricas que formasen parte del pensamiento crítico”⁴⁰⁴; ahora “ya no hay miedo a ser señalado como poco ‘socialista’ porque la realidad política lo es: la izquierda parlamentaria es socialdemócrata”. Para la crítica, en aquel entonces,

“las posibilidades son o Popper, que aparece como contaminado por un ‘liberalismo’ antiautoritario que huele a yanqui o la Escuela de Frankfurt que continua la tradición prestigiosísima del ‘pensamiento alemán’ en la facultad española y, además, está en consonancia con el deseo de reflexionar sobre una democracia avanzada, deseo que [, como se ha visto,] en España es fortísimo por el fuerte sentido de inferioridad y de aislamiento de Europa de todo el siglo XIX y la mitad del XX”⁴⁰⁵.

⁴⁰² Cabe destacar que cuando aquí la crítica habla de pensadores de izquierda se está refiriendo, “básicamente”, a intelectuales del campo universitario (*Ibidem*).

⁴⁰³ *Ibidem*.

⁴⁰⁴ Aunque, añade García Raffi sin más especificar, hay también “alguno que se pasa al campo reaccionario identificado con los ultraliberales popperianos o con los partidarios del ‘estado mínimo’” (*Ibidem*).

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

Quintás, como ya se ha dicho, evidenciando el papel desempeñado por las editoriales en este proceso de europeización de la cultura española, en cuyo proceso en su opinión cabría situar también la traducción de los textos de Adorno, pone de relieve el fundamental trabajo desempeñado por las editoriales quienes, en su opinión, abrieron las estancadas puertas de España a aquellas ideas que circulaban “allende los Pirineos”. A raíz de lo dicho, para la crítica, todo intelectual español tiene una “ingente deuda” con esos editores que con su actividad permitieron traer al alcance de todos, en un periodo en el que en la universidad española parecían reinar “falta de profesionalidad, exceso de intereses académicos y desconsideración de los procesos de debate en curso”, las contemporáneas cuestiones abarcadas por la filosofía europea de aquel entonces (G. QUINTÁS, *Reflexiones sobre el trabajo editorial I: Nuestros editores*, http://auladeedicion.uv.es/index.php?option=com_content&task=view&id=338&Itemid=320, fecha de la consulta 20 de enero de 2011).

Sobre esa voluntad de “ser Europa” que supuestamente tenían España y sus intelectuales en aquel entonces, Gómez Ibáñez destaca como en el caso de Habermas, y con diferencia con respecto a la recepción de Adorno, las publicaciones españolas de sus obras son prácticamente contemporáneas a la producción del autor; la obra de Habermas, considera el autor, representaba uno de los últimos productos de la filosofía alemana, y así se la acoge en un país que, por demasiado tiempo, ha estado confinado en el pensamiento de corte tradicionalista y que, como subrayado también por otros intelectuales españoles, cuyos testimonios en tal sentido se pueden encontrar en esta investigación, parecía haber permanecido de espaldas a la contemporaneidad filosófica⁴⁰⁶.

Como es bien sabido, después del 23-F ganó las elecciones el *Partido Socialista Obrero Español* –PSOE–, que mantuvo el poder hasta 1996. En esos años el estudio de Habermas se hizo masivo y parecía que “en aquel entonces para los intelectuales españoles pronunciar su nombre equivaliese decir cultura socialista”⁴⁰⁷. Habermas, en los ‘80 y “sobre todo en la segunda mitad, era considerado en España como el más destacado teórico contemporáneo de la social-democracia”⁴⁰⁸.

A raíz de lo dicho, Ramos Valera destaca cómo

“en los años ‘80 en España se han ido buscando por doquier valientes teóricos de la social democracia porque los tiempos, y con ellos la mentalidad de la gente, ya lo exigían.”⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009.

Como evidenciado por la crítica, en 1975 se edita *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* y, en 1981, *Historia y crítica de la opinión pública, La filosofía como guarda e intérprete* y *La reconstrucción del materialismo histórico*. En 1982 se publica *Sobre Nietzsche y Conocimiento e interés*. Habermas ha irrumpido de esta forma vigorosamente en la escena académica. Igualmente, Wellmer se introduce en España en 1979 con *Teoría Crítica de la sociedad y positivismo*, reforzando así la perentoriedad con que se anuncia el “cambio de paradigmas”.

⁴⁰⁷ M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevistas con Manuel Jiménez Redondo*, inédito, Universitat de València, Valencia, 7 de junio de 2004.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ M. RAMOS VALERA, *Entrevista a Manuel Ramos Valera acerca de la realidad socio política de la España de los años ochenta*, original inédito, Valencia, marzo de 2009.

Igualmente, Jiménez Redondo evidencia cómo Habermas, “auspiciándose una revolución hacia atrás del socialismo, con el fin de eliminar el socialismo de estado y volviendo así a la democracia liberal, se estaba en aquel entonces imponiendo como el gran teórico de la democracia liberal”⁴¹⁰.

García Raffi, volviendo una vez más sobre el asunto concerniente a la “elección hacia Habermas” hecha por parte de los intelectuales españoles en la década de los ochenta, y alineándose a las consideraciones hechas por Jiménez Redondo y suscritas también por Ramos Valera, entre otros, escribe de manera concluyente que

“la elección hacia Habermas es mayoritaria en la segunda mitad de los años 80 y se generaliza con la caída del bloque soviético que viene a confirmar que el pensamiento marxista era un dinosaurio”⁴¹¹.

Asimismo, Muñoz López, acerca de la llegada de Habermas a España y sobre la relación entre Habermas y el Partido Socialista Obrero Español, considera

Sobre la cuestión Giménez Pérez destaca cómo “[...] Apel, Muguerza, Camps, Habermas, Lorenzen, Kambartel, Gimbernat, José María González, Adela Cortina, Amalia Valcárcel, Caffarena y otros curas, suelen ser progresistas, demócratas y estar cerca del PSOE. Héroe de la gloriosa y triunfal época del gobierno del PSOE” (F. GIMÉNEZ PÉREZ, *Panorama de la filosofía contemporánea (informe confidencial)*, “El Catoblepas. Revista Crítica del presente”, 3, p. 13).

⁴¹⁰ M. JIMÉNEZ REDONDO, *entrevistas con Manuel Jiménez Redondo*, inédito, Universitat de València, Valencia, 7 de junio de 2004.

Acerca del asunto, la crítica destaca cómo “Habermas, teorizando una democracia radical fundamentada en una economía capitalista, se hizo portavoz de aquella izquierda cultura social-demócrata, representando su lado el elemento demócrata-radical” (*Ibidem*).

Asimismo, Muñoz López destaca que en la segunda mitad de los años ‘80 Habermas parecía haberse convertido en “una referencia esencial del pensamiento contemporáneo en España. Coincide este éxito teórico con la difusión en la Universidad de la Segunda Generación de la Teoría Crítica. Diferentes estudios, Tesis doctorales e investigaciones van a realizarse, introduciendo una perspectiva socialdemócrata cada vez más sintomática en la teoría social y política” (B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con Blanca Muñoz*, original inédito, 20 de agosto de 2010).

⁴¹¹ X GARCÍA RAFFI, *Entrevista en línea a Xavier García Raffi*, original inédito, 9 de julio de 2009.

Con respecto a lo dicho por García Raffi, se deja claro que, como él mismo tuvo ocasión de remarcar a lo largo de sus múltiples aportaciones, el contenido de dichas entrevistas representa sólo su “visión personal del asunto”, a raíz también de sus vivencias humanas y académicas.

que este ligazón, “que a partir de los primeros años ‘80 se producirá en España”, tuvo lugar

“porque el Partido Socialista Español es un partido desideologizado; es decir, no tiene una ideología de izquierda sino un pastiche de retazos de diferentes tendencias. Mezcla neoliberalismo, un falso feminismo y todo ello tratando de enmarcarlo en una ‘democracia deliberativa’ que recuerde a Habermas. Pero todo ello es falso, porque en última instancia lo que priman son sus intereses aunque los disfrace de Habermas, autor que ven poco peligroso”⁴¹².

Pero explica la autora que cuando llega el PP al gobierno,

“que es un típico partido de derecha y sin pretensiones intelectuales, se publica más a Adorno por el desinterés que el PP va a tener de las grandes cuestiones y herencias intelectuales europeas. Pero en España todo tienes que entenderlo de manera aleatoria porque los sectores intelectuales están bastante muertos, y en la Universidad apenas tienen relevancia los grandes debates teóricos como, por ejemplo, sucede en Alemania o hace años en Francia”⁴¹³.

Asimismo, la crítica destaca como a la hora de preguntarse acerca de los porqués de la llegada masiva de Habermas en España, no habría que olvidarse tampoco de que se está hablando de un autor “de consumo”, puesto que “se popularizó en los años setenta y ochenta más que otros filósofos o sociólogos”⁴¹⁴.

Gómez Ibáñez destaca el hecho de que, “[...] 1982 significa el inicio de lo que la política española ha vivido como su ‘segunda transición’, el desmoronamiento del partido centrista hasta entonces en el gobierno y su relevo por el PSOE”; para el autor, sería por lo tanto en estas circunstancias cuando

“desde los círculos intelectuales del socialismo español se empieza entonces a buscar en Habermas [, a partir de 1982,] al ideólogo de la socialdemocracia, y en

⁴¹² B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con B. Muñoz*, original inédito, 04 de noviembre de 2010.

⁴¹³ *Ibidem*.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

torno a la explicitación de su legitimación teórica girarán algunas de las primeras aportaciones publicadas en las revistas españolas de filosofía”⁴¹⁵.

Igualmente, Muñoz López subraya que “los años ochenta del siglo pasado en España empezaron con la esperanza puesta en la construcción de la democracia liberal”⁴¹⁶. El partido Unión de Centro Democrático (UCD) creado por Adolfo Suárez, destaca la crítica, “encarnó el proyecto de una vía intermedia entre la izquierda y la derecha y que, a su vez, modernizase las viejas estructuras de un caciquismo heredado aún del siglo XIX”⁴¹⁷; sin embargo,

“las tensiones entre las diferentes ‘familias ideológicas’ que componían la UCD (liberales, demócratas cristianos, tecnócratas, postfranquistas...) llevaron a esta formación política a una profunda crisis que finalizó con la renuncia de Suárez a la presidencia del Gobierno y, al poco tiempo, con un conato de golpe de Estado acaecido el 23 de Febrero de 1981. Al año siguiente el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) liderado por Felipe González se hará con la presidencia del gobierno del país tras el triunfo en las elecciones de [...] de 1982. Durante estos años la izquierda española experimentará una mutación ideológica camaleónica”⁴¹⁸.

La renuncia al Marxismo en el Congreso de Suresnes -de 11 a 13 de octubre de 1974-, escribe Muñoz López, y “sobre todo la identificación del PSOE con los postulados de un neoliberalismo disfrazado de ‘modernidad’ va a ser la seña de identidad de la modificación doctrinal del socialismo español. En estas condiciones, la Teoría Crítica [y Adorno van a ser considerados] con una paradójica perspectiva”, puesto que, “por un lado [, como ya destacado por otros especialistas,] empiezan a considerarse a los autores de la primera generación como clásicos ya superados por los nuevos tiempos” y por otra

⁴¹⁵ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 16 (en nota).

⁴¹⁶ B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con B. Muñoz*, original inédito, 20 de agosto de 2010.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

parte “se empiezan a publicar a los representantes de una Segunda Generación de la Teoría Crítica, siendo Jürgen Habermas el máximo exponente de esta orientación teórica”⁴¹⁹.

Para Muñoz López, la razón del éxito español de Habermas tendría

“que relacionarse [, como ya destacado por otros especialistas,] con el asentamiento del modelo político de democracia liberal de partidos en la que se busca un consenso de élites en el que se establezca un pacto de alternancia en el poder, y para este propósito la obra filosófica y sociológica habermasiana cumplía las condiciones necesarias en este propósito”⁴²⁰.

Igualmente, la autora, a lo largo de otra de sus múltiples y valiosas contribuciones a este trabajo, evidencia como para comprender plenamente el fenómeno Habermas habría también que tener en cuentas dos aspectos fundamentales, es decir, “El carácter académico y restringido por su complejidad del pensamiento de Habermas[,] que no suponía la llegada de un marxismo revolucionario, y que convenía a una socialdemocracia, muy integrada y casi unidimensional, del partido socialista”, sin olvidarse de valorar debidamente la influencia y el “poder de la industria editorial del momento [,] que Taurus y Tecnos ejercieron al publicar gran parte de la obra de Habermas”⁴²¹.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

La crítica considera que “muy sintomático” es el hecho de que uno de los primeros libros habermasianos que se publican en España “será [, en 1980,] ‘el principio y el fin’ de la Primera Generación y la continuidad de la Segunda con la obra *Conversaciones con [Herbert] Marcuse*”.

⁴²⁰ *Ibidem*.

Para la autora “en primer lugar, Habermas carece de cualquier tipo de ‘extremismo’ o de posición ideológica tachada de parcial. De esta forma, el pensador de la Segunda Generación será mostrado como el representante de la superación de la filosofía de la conciencia y defensor del giro lingüístico de la teoría frankfurtiana”.

⁴²¹ B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con Blanca Muñoz*, original inédito, 28 de mayo de 2009.

Como recuerda la autora, la producción editorial de Taurus y Tecnos en los 80 parecería ser dominio casi exclusivo de la obra habermasiana, puesto que “se van a suceder las publicaciones de las obras habermasianas: *La reconstrucción de materialismo histórico* (1981, Madrid, Taurus), *Conocimiento e interés* (1982, Madrid, Taurus), *Ciencia y técnica como ideología* (1984, Madrid, Tecnos), *Perfiles filosófico-políticos* (1984, Madrid, Taurus), *Conciencia moral y*

acción comunicativa (1985, Barcelona, Península), *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (1987, Madrid, Tecnos), *Ensayos políticos*, 1987, Barcelona, Península), *Teoría de la acción comunicativa*, (1987, Madrid, Taurus, Dos volúmenes), *La lógica de las ciencias sociales* (1988, Madrid, Tecnos), [...]” (B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con Blanca Muñoz*, original inédito, 20 de agosto de 2010).

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“No hay modo más seguro de eludir el mundo que mediante el arte:
ni hay modo más seguro de ligarse a él que mediante el arte”

J.W.Goethe

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

3. Th. W. Adorno: ¿un mundo posible?

3.1. Desde los años 90 hasta nuestros días

En los 90, por lo que atañe a la publicación de las grandes obras adornianas, cabe destacar sin duda la primera edición española de *Dialektik der Aufklärung*⁴²², texto del que, para lo que refiere a su asimilación española, ya se ha tenido ocasión de hablar anteriormente. Como es bien sabido, dicha obra se edita en España a veinticinco años de distancia de la primera versión castellana, publicada en América latina en 1969⁴²³ y, como recuerda Ripalda, “por desgracia [...] traducida al castellano como *Dialéctica del Iluminismo*, lo que es una mala traducción italianizante, que recuerda a la secta de los iluminados españoles del siglo XVI”⁴²⁴.

En lo que acontece a su labor de traducción, se ha constatado como la crítica española considera que Sánchez ofrezca “la edición más cuidada a nivel filológico”⁴²⁵.

Aun a fecha de 1994, J. J. Sánchez, quizá queriendo subrayar la importancia que hubo, para él, el aspecto biográfico en el pensamiento de los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, destaca como en su opinión “Horkheimer y Adorno se ven llevados por la experiencia histórica de la que arrancaba su pensamiento a tomarse absolutamente en serio el diagnóstico weberiano: del proceso imparable de racionalización no se salva ninguna esfera, tampoco la esfera de la subjetividad”⁴²⁶. Como se ha evidenciado anteriormente, la crítica local parece considerar que en el estudio introductorio a la obra realizado por

⁴²² TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, introducción y traducción de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1994.

⁴²³ TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica del iluminismo*, versión castellana de H. A. Murena, Sur, Buenos Aires, 1969.

⁴²⁴ J. MARÍA RIPALDA, *Intercambio epistolar con José María Ripalda*, original inédito, 13 de marzo de 2010.

Como escribe el mismo Ripalda, “el término castellano correcto por traducir a *Dialektik der Aufklärung*, sería *Dialéctica de la Ilustración*, como titula J. J. Sánchez su traducción” (*Ibidem*).

⁴²⁵ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 56.

⁴²⁶ J. J. SÁNCHEZ, Introducción a TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de J. J. SÁNCHEZ, Trotta, Madrid, 1994, p. 24.

su traductor, la recepción de los planteamientos adornianos estaría filtrada por esas distintas lecturas extranjeras -Jay, Buck-Morss etc.- a las que se ha hecho mención a lo largo de este trabajo, y acerca de las que, a finales de los 80, Maestre ponía en guardia, invitando a la crítica a pensar de nuevo sus propias lecturas, puesto que “M. Jay es [, sin duda,] uno de los mejores historiadores de la Teoría Crítica [...], pero, desde luego, no es un padre fundador de la Teoría Crítica”⁴²⁷.

Acerca del asunto, por lo tanto, sabemos que a partir de los 90 la crítica española ha reiteradamente investigado alrededor de una cuestión que en Alemania había sido objeto de investigación desde la década anterior y es decir aquella “confrontación a dos bandas entre concepciones dispares de la Teoría Crítica, a saber entre su transformación en términos de teoría de la acción comunicativa y su continuación sin ruptura”⁴²⁸, como recuerda Gómez Ibáñez reflexionando sobre el *Hamburger Adorno Symposium*⁴²⁹. Desgraciadamente, la cuestión misma y los resultados de estas investigaciones habrían sido desatendidos en España hasta la década siguiente y en lo que atañe a “este silencio”, la crítica destaca cómo, lamentablemente, éste

⁴²⁷ A. MAESTRE SANCHEZ, *¿El fracaso de la teoría crítica?*, “Daimon: Revista de filosofía”, 1, 1989, p. 226.

⁴²⁸ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 7.

⁴²⁹ Acerca del tema, ha sido destacado por la vertiente ortodoxa en Teoría Crítica el hecho de que, a principios de los '80, los seguidores de Adorno, antes cada uno por su lado, a diferencia de la relativa concentración de las posiciones académicamente dominantes en Teoría Crítica alrededor de la Universidad de Frankfurt y más tarde también en Berlín, empezaron a unir sus esfuerzos teóricos para defender la posición de Adorno en este “enconado ajuste [...] de cuentas” (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 17). Igualmente, se ha constatado que, entre dichos seguidores, la crítica española destaca a H. Schweppenhäuser, A. Schmidt, G. Mensching, O. Negt, C. Türcke y G. Schweppenhäuser, mostrando cómo “en 1984 la organización del Adorno-Symposium consiguió reunirlos en Hamburg formando frente por vez primera ante la recién acontecida Frankfurter Adorno-Konferenz 1983” (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Zeitschrift für kritische Theorie. Un nuevo foro filosófico*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, p. 245).

representaría “sólo la última figura de treinta años de recepción española de la Teoría Crítica [...] claramente contradictoria”⁴³⁰.

Como se ha adelantado, la crítica destaca que en España, a mediados de los años '90, se empiezan a recibir de manera sistemática y con “un verdadero y vivo interés”, especialmente “en quienes [...] se ocupan desde hace años de la Teoría Crítica”, los últimos resultados de dichas investigaciones, que empiezan a aparecer de manera sistemática en “*Zeitschrift für kritische Theorie*”, dirigida por G. Schweppenhäuser y “cuyo primer número apareció [en] el otoño de 1995 [...] por [...] iniciativa de la editorial lüneburguesa Zu Klampen”⁴³¹. A partir de ahí cabe subrayar la labor de la crítica, empeñada en intentar dar a conocer al público español los últimos avances en ese sentido y en las revistas españolas especializadas, por lo tanto, se puede apreciar como en las primeras líneas de *Concepción de la Zeitschrift für kritische Theorie*⁴³², una especie de escrito programático de la revista arriba mencionada, G. Schweppenhäuser explica que, “en el panorama académico actual, la Teoría Crítica se ha consolidado como objeto de reconstrucciones historiográficas y

⁴³⁰ *Ibidem*.

⁴³¹ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, pp. 6 y ss.

Ha sido evidenciado por la crítica española cómo el anhelo de *Zeitschrift für kritische Theorie* sería el de “provocar un auténtico debate teórico en torno a la legitimidad, adecuación a su objeto de crítica y rentabilidad teórica de las premisas filosóficas de la primera Teoría Crítica, que sus transformadores creen hoy periclitadas”.

⁴³² Igualmente, cabe destacar que la crítica evidencia el hecho de que, por ejemplo, “Honneth, representante actual de una supuesta ‘tercera generación’ de la Teoría Crítica, [ha] insistido en numerosas ocasiones en que la teoría sociológica adorniana [resultaría] hoy inservible”. Sin embargo, se ha constatado como la crítica ortodoxa, recordando lo dicho por el mismo Löwenthal, “el más longevo de los ‘viejos’ teóricos críticos”, quien en su intervención en la *Adorno-Konferenz* de 1983 tuvo ocasión de cuestionar estas operaciones historiográficas afirmando que él, “que ‘había vivido en su propia carne como se escribe la historia’”, considerara “que negar las aportaciones de la ‘vieja’ Teoría Crítica a la hora de plantear las tareas contemporáneas de la crítica no iba a resultar tan sencillo como algunos pretendían”, considera infundadas dichas acusaciones (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 211).

de discusiones en torno a problemas históricos⁴³³ y que bajo la contraseña de “linguistic turn”,

“las posiciones actuales en Teoría Crítica [...] se entienden a sí mismas como discursos de fundamentación [...] teórico comunicativamente orientados, en los que ha de desplegarse el contenido normativo y el potencial de aprendizaje de las sociedades modernas”⁴³⁴.

Por el contrario, el autor destaca como

“los intentos de enlazar con la Teoría Crítica sin tomarla como mero objeto de investigación ni como un estadio superado de la Teoría comunicativa de la Modernidad, no hallan un lugar bien delimitado”⁴³⁵.

De hecho, según Schweppenhäuser, hasta la mitad de los '90 habría faltado un foro constante para aquellos esfuerzos teóricos que, enlazando productivamente con los teoremas de la Teoría Crítica, tomasen “la sociedad actual como objeto de investigación [...] con miras a una praxis transformadora y liberadora”⁴³⁶. Acerca del asunto, se ha constatado como Gómez Ibáñez, Korrespondent en España de “Zeitschrift für kritische Theorie”, se hace cargo de promover en España dicha necesidad y por lo tanto, en *Zeitschrift für kritische Theorie, un nuevo foro filosófico*, dando a conocer al público español ese nuevo “foro” filosófico, remarca lo dicho por

⁴³³ G. SCHWEPENHÄUSER, *Concepción de la Zeitschrift für kritische Theorie*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, p. 239.

⁴³⁴ *Ibidem*.

⁴³⁵ *Ibidem*.

⁴³⁶ *Ibidem*.

Se puede apreciar como para Schweppenhäuser el objetivo de “Zeitschrift für kritische Theorie” no sería el de “abrir brechas entre las interpretaciones concurrentes de la Teoría Crítica [...] Antes bien uno de los objetivos [...] consistiría precisamente en romper frentes endurecidos y establecer el diálogo entre los herederos rivales de la Teoría Crítica”.

En *Zeitschrift für kritische Theorie. Un nuevo foro filosófico*, se informa a la crítica española acerca del hecho de que el denominador común de aquellos escritos que han abierto este “nuevo foro”, es decir los de D. Claussen, R. Kurz, C. Türcke y G. Schmid Noerr, sería representado por “la correcta conciencia teórica de que, bajo condiciones sociales y científicas otras, la teoría ha de pensarse ella misma en relación con un objeto también cambiante, condición que debe cumplir el pensamiento dialéctico si no quiere discurrir en vacío” (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Zeitschrift für kritische Theorie. Un nuevo foro filosófico*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, p. 247).

Schweppenhäuser con respecto al papel que tendrán que revestir en la revista aquellos esfuerzos “teóricos [...] con miras a una praxis transformadora y liberadora”⁴³⁷.

Asimismo, Gómez Ibáñez, sobre la importancia de este nuevo foro, destaca el hecho de que

“si es cierta la idea hermenéutica de que el contenido de una obra no se agota en sí misma, sino que le es esencial el conjunto de las ulteriores lecturas que en ella históricamente se van sedimentando, es esta una verdad palmaria en el caso de la filosofía de Adorno”⁴³⁸.

Zamora Zaragoza, como la gran mayoría de la crítica española, parece considerar que hasta por lo menos la segunda mitad de los años '90 no tenga sentido hablar de una lectura española “significativa” de Adorno, ya que, por las razones que se han subrayado anteriormente, este autor parecía haber pasado de inmediato a la estantería de los clásicos sin, ni siquiera, haber sido verdaderamente asimilado⁴³⁹.

⁴³⁷ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Zeitschrift für kritische Theorie. Un nuevo foro filosófico*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30 (1996), p. 243.

⁴³⁸ *Ivi*, p. 244.

Acerca del tema, la crítica considera fundamental esa “ambiciosa” tarea, emprendida en 1993, “de publicación de los escritos póstumos, consistentes en escritos no terminados, correspondencia y transcripciones de lecciones, así como conversaciones y discusiones, que en conjunto ascienden a un total de treinta y cinco volúmenes”. A esta cifra, evidencia Maiso Blasco, hay también que añadir “los materiales inéditos que, entre 1992 y 2003, fueron publicados por el *Adorno-Archiv* en los *Frankfurter Adorno Blätter*”. La publicación de estos textos póstumos “aparentemente menores” constituía, como subraya la crítica, “sin embargo la ‘preocupación principal’ de Rolf Tiedemann, editor de las obras completas y director del *Adorno-Archiv* hasta 2003”, puesto que, como ya se ha tenido ocasión de poner de relieve, “en ellos se ofrecían ‘modelos fundamentales para entender el conjunto de la empresa’ de la Teoría Crítica adorniana” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 127).

⁴³⁹ J. A. Zamora habla claramente en términos de “escasa recepción” cuando se refiere a la lectura española de Adorno hasta, por lo menos, los años '90 (J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Intercambio epistolar con J. A. Zamora acerca de la recepción española de Th. W. Adorno*, inédito, 20 de febrero de 2010).

De acuerdo con lo aludido, Rolf Tiedemann, invitado para abrir el congreso de Palma dedicado a *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, en su ponencia destacaba cómo

“en 1983 la popularidad de [Adorno] en España debía de ser ya tal que consiguió, dicho sea de paso por medio de uno de sus libros más difíciles, pasar a la trivial inmortalidad de las novelas policíacas de la mano de Montalbán, quien en cualquier caso consideró que [...] *Teoría estética* era merecedora de formar parte de uno de los más conocidos autos de fe de su ‘Pepe’ Carvalho”⁴⁴⁰.

Cabot Ramis, recordando las celebraciones del centenario del nacimiento de Adorno de 2003, considera que éstas, dejaron esa sensación de “no es eso, no es eso” y que si por un lado ese centenario constituyó el pretexto para la edición de un “buen número de monografías sobre su pensamiento”, además del comienzo -por parte de la editorial Akal- de los trabajos de traducción y edición de la obra completa de Adorno -los veinte tomos de los *Gesammelte Schriften*-, por otra parte esas conmemoraciones parecen haber subrayado que, aun a la altura de la segunda mitad de la primera década del siglo XXI, “[parecía] como si [en España] hubiera continuado indefinidamente el olvido del pensamiento de Adorno por la vía de su disolución en la indefinida Escuela de Frankfurt” y esto, argumenta la crítica, explicaría el hecho de que

“en los pocos actos del centenario celebrados [en España] se han subrayado más los aspectos institucionales que los teóricos”⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ R. TIEDEMANN, *¿Sabes lo que pasará? Sobre la actualidad de la teoría de la sociedad de Adorno*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, p. 15.

⁴⁴¹ M. CABOT RAMIS, *Presente del pensamiento adorniano*, en M. CABOT RAMIS (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, p. 9.

De todos modos, se ha podido constatar el hecho de que en España, a pesar de que las celebraciones para el centenario del nacimiento de Adorno parecen no haber logrado dar aquella visibilidad a las investigaciones acerca de su pensamiento que quizá cabía esperar de él, en aquel entonces ya parecía haber en el tejido académico español “un conjunto, globalmente potente, de investigadores del pensamiento de Adorno” que sólo esperaban cobrar visibilidad (M. CABOT RAMIS, *Presente del pensamiento adorniano*, en M. CABOT

Asimismo, la crítica evidencia que no debería extrañar dicha situación, porque también en Alemania con el pretexto de la conmemoración del ya mencionado centenario, se celebraron actos donde si por un lado se volvieron a “leer en presente los escritos de Adorno”, también se celebraron muchos otros, “la mayoría tal vez”, en los que el nombre Adorno “era [sólo] la etiqueta de un souvenir [...] para el turismo cultural” y la razón de esa situación habría que ser puesta en relación con el hecho de que “el carácter mediático [...] del objeto” superaría, llegando a veces hasta a eclipsarlo, “el sentido de la investigación y la propia investigación sobre el objeto”⁴⁴².

Igualmente, sabemos que Maiso Blasco, reflexionando sobre la influencia de la escuela Habermas en la lectura de Adorno, remarca que “la consecuencia de esta ‘historiografía’ [sería] que las actuales ‘continuaciones’ de la Teoría Crítica son radicalmente extrañas a los planteamientos adornianos, y a menudo incompatibles con los mismos”⁴⁴³ y esto, observa el autor,

“quedó patente en la *Adorno-Konferenz 2003*, cuyo propio nombre sugiere una continuidad con la celebración de 1983, y en la que –como buenos continuadores y «herederos» de la «invención de la tradición»– todos los ponentes asumieron la no-actualidad de Adorno como incuestionable punto de

RAMIS(ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, p. 9).

Una de las más recientes aportaciones acerca del asunto la se puede encontrar en A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009.

⁴⁴² M. CABOT RAMIS, *Presente del pensamiento adorniano*, en M. CABOT RAMIS (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 9 y 10.

En las páginas de este monográfico se podría divisar el hecho de que en España, no obstante ese aumento de interés por parte de la crítica española por el pensamiento adorniano que se ha registrado a lo largo de la década de los 90, a fecha de 2006 dicho “conjunto [...] de investigadores” advierte como imprescindible “necesidad” el hecho de “hacer visibles [sus] estudios adornianos en España para [...] potenciarlos y conectarlos, pues, la inexistencia [...] de algún tipo de plataforma intelectual o publicación adecuada no permitía que fructificaran [...] en este terreno” (M. CABOT RAMIS, *Presente del pensamiento adorniano*, en M. CABOT RAMIS (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, p. 10).

⁴⁴³ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 231.

partida”⁴⁴⁴.

Por lo tanto, a raíz de lo explicado y de cara a la crítica, para hablar con propiedad de asimilación española de Adorno habría que esperarse, por lo menos, hasta prácticamente nuestros días, puesto que hasta aun “a finales de los ochenta [...] en España [...] se identificaba unilateralmente a la Teoría Crítica con J. Habermas”⁴⁴⁵.

A partir de los 90 en España habrá un despertar de posiciones favorable a una relectura de los planteamientos adornianos, purificados de todo elemento de esa lectura habermasiana años 80 y a raíz de ahí se ha constatado como esas supuestas acusaciones movidas por Habermas y su escuela a los planteamientos de Adorno -acusaciones de mesianismo, utopía, esteticismo filosófico- han ido encontrando en la vertiente ortodoxa un digno rival, que golpe a golpe ha ido respondiendo, mostrando a su vez la falta de fundamentación de ellas. Asimismo, los especialistas destacan que sobre ese “Renacimiento” de la producción crítica acerca de los planteamientos adornianos, habría influido el hecho de que a partir de los años 90 se editan en España textos como *Actualidad de la filosofía*⁴⁴⁶ y *La idea de la historia natural*⁴⁴⁷, ambos escritos tempranos de Adorno. La crítica local ha evidenciado como en España sólo a partir de esa fecha -en la que por lo tanto se han puesto a disposición del lector español también escritos programáticos, tan fundamentales para la comprensión del pensamiento de Adorno en su conjunto- se puede empezar a hablar de “comienzo” de una recepción teórica del pensamiento adorniano algo completa. Bajo dichos presupuestos, a principio de los 90 Aguilera, en *Lógica de la descomposición*, trabajo muy

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Entrevista en línea con J. A. Zamora*, original inédito, 20 de febrero de 2010.

⁴⁴⁶ TH. W. ADORNO, *Actualidad de la filosofía*, tr. de J. L. Arantegui Tamayo, introducción de A. Aguilera. Incluye “La actualidad de la filosofía” (*Die Aktualität der Philosophie*), “La idea de historia natural” (*Die Idee der Naturgeschichte*) y “De la relación entre filosofía y psicología” (*Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*), Paidós, Barcelona, 1991.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

apreciado y citado, intenta proporcionar al lector una visión de conjunto de la obra adorniana, donde cabe destacar como el autor subraya el hecho de que Adorno

“desde *La actualidad de la filosofía* (1931) hasta *Dialéctica negativa* (1966) y *Teoría estética* (1970) [...] ha intentado articular una filosofía a la altura de la experiencia moderna, a la altura de las artes, ciencias y tecnologías más avanzadas, consciente de la tradición y de la praxis”⁴⁴⁸.

Acerca de lo detallado, la crítica pone de relieve como Aguilera está convencido de que ahora el lector español podrá encontrar en su obra “los dos textos claves para comprender la génesis del proyecto filosófico de Adorno”⁴⁴⁹, así como tener noticia de *Kierkegaard*⁴⁵⁰, la tesis académica de Adorno -1929-, y de importantes teoremas de *Teoría estética*.

Anteriormente se ha mostrado el hecho de que cuando se editó en España *Teoría estética*, está, pasó casi desapercibida y así quedó prácticamente hasta la última década del siglo pasado, cuando parecía que la crítica local empezó a trabajar acerca de ella y en este contexto se considera que habría que leer esa toma de conciencia por parte de la crítica española sobre su propia falta de conocimiento alrededor de la musicología adorniana; como evidencia G. Vilar, quien destaca como en España no se posee en absoluto una visión adecuada de quien se podría considerar como “el fundador de la filosofía de la música y de la sociología de la música moderna”⁴⁵¹.

Igualmente, en lo referente a dicha problemática, Notario Ruiz, al escribir su propia tesis doctoral, destaca claramente el hecho de que, por lo que acontece a la lectura de Adorno en España habría seguramente que seguir profundizando en la recepción de sus trabajos musicológicos y por lo tanto

⁴⁴⁸ A. AGUILERA, *Lógica de la descomposición*, introducción de TH. W. ADORNO, *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 23.

⁴⁴⁹ *Ivi*, p. 24.

⁴⁵⁰ TH. W. ADORNO, *Kierkegaard: ensayo*, tr. de R. J. Vernengo, Monte Ávila, Caracas, 1971.

⁴⁵¹ G. VILAR, *Adorno y Beethoven. Filosofía de la música*, en *La Balsa de la Medusa*, 1994, p. 81.

enfoca su trabajo de tesis en dicha dirección, evidenciando como reflexionando acerca de la producción de Adorno “como filósofo-músico” se podría establecer “la distinción entre la teoría tradicional de la música y la teoría crítica”, y a partir de la Teoría Crítica comprender como “la creación sonora actual [surgiría] como una posibilidad de experiencia estética que potencia ámbitos de libertad en un mundo escindido y dirigido”⁴⁵².

Acerca del asunto, Maiso Blasco destaca como “la relación entre compositor y material musical [daría] lugar a una perspectiva mucho más ambigua sobre las implicaciones de este dominio sobre la naturaleza, así como a un modo de relación entre sujeto y objeto, entre ser humano y naturaleza, que [superaría] la mera relación de trabajo y dominio sobre la que se basa la historiografía marxista ‘clásica’”; de hecho, como evidencia la crítica, “a través de los procedimientos compositivos de Schönberg y Alban Berg, Adorno [pretendería] desarrollar un modelo de praxis no dominadora basada en el diálogo y en la escucha de las demandas de una objetividad que necesita de la intervención subjetiva para desarrollar sus potencialidades concretas”⁴⁵³.

Como ya se ha tenido ocasión de evidenciar, el trabajo de Notario Ruiz en este ámbito habría sido particularmente apreciado por la crítica española, por el hecho de que, como subraya Maiso Blasco, representaría un “recomendable antídoto” a esa carencia de recepción por lo que acontece a ese “manifiesto [...] descuido de la dimensión musical del pensamiento adorniano en lengua española” a la que se ha hecho mención⁴⁵⁴.

Igualmente, la crítica pone de relieve que, “para una perspectiva de lo poco fructífero y lleno de prejuicios que ha sido el acercamiento del panorama musical español al pensamiento de Adorno”, sería suficiente ver a la mayoría

⁴⁵² A. NOTARIO RUIZ, *La visualización de lo sonoro. Sonido, concepto y metáfora en la frontera entre filosofía y literatura desde el prisma de Th. W. Adorno*, tesis doctoral, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000 (TESEO, fecha de la consulta 04.06.2011).

⁴⁵³ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 249.

⁴⁵⁴ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, pp. 61-62.

de los artículos reunidos en el dossier dedicado a Adorno con motivo del centenario de su nacimiento en *Scherzo. Revista de música*⁴⁵⁵ y acerca del asunto ha sido destacado como el descuido por parte de la crítica española de la dimensión musical de la reflexión de Adorno, ya puesto de relieve por Sánchez Pascual en 1985 -*Impromptus. Serie de artículos musicales impresos de nuevo*-, es algo injustificable y extremadamente perjudicial en lo que atañe a una correcta lectura del planteamiento adorniano⁴⁵⁶.

Asimismo, Muñoz López evidencia como en la recepción española de Adorno, sus escritos musicales han sido culpablemente descuidados y que sólo últimamente se ha puesto en marcha una labor de recuperación de dichos textos tan fundamentales para una más completa lectura de su pensamiento, puesto que, como escribe la misma autora,

“para captar rectamente la aclaración racional de la realidad, tal y como Adorno definía al pensamiento crítico, se hace imprescindible valorar el papel de los estudios sobre música dentro del conjunto de la obra del autor francfortiano”⁴⁵⁷.

Acerca de lo antedicho por Aguilera con respecto a esa coherencia de conjunto de toda la producción de Adorno, Zamora, evidenciando ese hilo conductor que recurriría toda la producción adorniana desde los años '30 hasta sus últimas obras más destacadas, escribe que Adorno “desde muy temprano [...] tenía claro que la crítica no puede recurrir a un punto de apoyo

⁴⁵⁵ *Ivi*, p. 62 (en nota).

Sobre el asunto, Maiso Blasco recuerda que desde esas “urgencias epocales” de las que se ha hablado en los apartados anteriores, “los intereses artísticos y musicales adornianos no siempre fueron bien comprendidos, [...] (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 118).

⁴⁵⁶ En estos últimos años, acerca de esta faceta de la producción de Adorno, la crítica española ha destacado, además del ya mencionado trabajo de Notario Ruiz, *La visualización de lo sonoro. Sonido, concepto y metáfora en la frontera entre filosofía y literatura desde el prisma de Th. W. Adorno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000 (sobretudo), aquel de D. ARMENDÁRIZ, *Un modelo para la filosofía desde la música. La interpretación adorniana de la música de Schönberg*, Eunsa, Pamplona, 2003.

⁴⁵⁷ B. MUÑOZ LÓPEZ, *Actualidad de Adorno: un retorno siempre presente*, Azafea. Rev. filos. 11, 2009, p. 27.

fuera del sistema”; de hecho Zamora evidencia como en el comentario de Adorno “de la ópera *Mabagonny* [de 1930] encontramos una primera definición de esta situación aporética”, puesto que, para Adorno parecía que para representar lo absurdo del sistema dominante de manera vinculante resultase

“necesaria la trascendencia respecto al mundo clausurado de la conciencia burguesa, para el que la realidad social burguesa posee un carácter cerrado. Pero no es posible situarse fuera: en verdad no existe [...] ningún ámbito no capitalista. De modo que la trascendencia debe realizarse paradójicamente en el ámbito del orden constituido”⁴⁵⁸.

Para la crítica, no resultaría difícil “reconocer en [este texto juvenil] el germen de un programa de crítica inmanente que habría de convertirse en el rasgo distintivo de la filosofía de Adorno y alcanzaría en la *Dialéctica Negativa* su elaboración más acabada”⁴⁵⁹.

En este sentido, como se ha visto, parecía por lo tanto, que los especialistas considerasen esta década -y el comienzo del nuevo milenio- cardinal para la recepción española de los planteamientos adornianos.

Sobre el asunto, la crítica destaca como los primeros trabajos dignos de mención son aquellos de Gómez Ibáñez -sin olvidar las citadas investigaciones de Maestre y Mardones, aunque en esas sólo se tocaba marginalmente la cuestión y de todas maneras sin la profundidad mostrada por Gómez Ibáñez-, discípulo de Sevilla Segura -uno de los pioneros de la recepción de Adorno y de la Teoría Crítica en España, junto a Jiménez Redondo-, quien en 1994, 1996 y 1998 publicó respectivamente escritos como *Teoría crítica y estética: Dos interpretaciones de Th. W. Adorno: Albrecht Wellmer y Vicente Gómez* (con A.

⁴⁵⁸ J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner*, Azafea. Rev. filos. 11, 2009, pp. 46-47.

Zamora en su escrito cita textualmente a TH. W. ADORNO, *Mabagonny* (1930), en GS 17, p. 114 (Th. W., *Gesammelte Schriften*, 20 tomos, ed. por R. TIEDEMANN con la colaboración de G. ADORNO, S. BUCK-MORSS y K. SCHULZ, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970-1986).

⁴⁵⁹ J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner*, Azafea. Rev. filos. 11, 2009, p. 47.

Wellmer)⁴⁶⁰, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*⁴⁶¹ y *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*⁴⁶², todos sobradamente citados por la crítica.

A partir de los 90, por lo tanto, parecía que la crítica adorniana hubiese concentrado sus esfuerzos acerca de aquellas cuestiones relacionadas con la estética adorniana y la idea de una dialéctica negativa, subrayando como hasta esa fecha, de una manera u otra, que el pensamiento de Adorno se había leído mal, o por lo menos reduccionistamente. Según Gómez Ibáñez, como se ha destacado en 2.3., el pensamiento adorniano había sido equiparado, por las lecturas españolas “revisionistas”, a una “[...] crítica radical de la razón que profetiza un fin de época para la racionalidad moderna y para su realización institucional”⁴⁶³, o al pensamiento de Foucault, como escribe Maiso Blasco⁴⁶⁴, quien considera que, por lo que atañe a la “reconstrucción” de la postura de

⁴⁶⁰ A. WELLMER y V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno: Albrecht Wellmer y Vicente Gómez*, traducción del texto de Wellmer a cargo de M. Jiménez Redondo, Servei de publicacions de la Universitat de Valencia, Valencia, 1994.

⁴⁶¹ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Logos. Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 11-41.

⁴⁶² V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998.

⁴⁶³ *Ivi*, p. 13.

⁴⁶⁴ Para la vertiente ortodoxa en Teoría Crítica, el pensamiento de Adorno se hallaría hasta tal punto matizado por aquella lectura definida por Gómez Ibáñez como “dominante”, que de su obra harían “las actuales posiciones [transformadoras] en Teoría Crítica”, que hoy en día toda recepción “de Adorno que parta de la evidente pertinencia de sus análisis materiales de la sociedad y se proponga actualizar [...] las premisas filosóficas desde las que dicha crítica es posible [...], ha de contar con la necesidad de delimitarse frente a la lectura imperante, que desgraciadamente [...] se ha convertido en un [...] sustituto de los propios textos adornianos”. Igualmente, Gómez Ibáñez evidencia como, para él, lo expresado por Habermas en relación al supuesto rebasamiento de los límites de los planteamientos adornianos por parte de su obra, habría de ser considerado como “una suerte de guiño al lector que consigue exitosamente su objetivo: suplir la lectura de los textos concreto de Adorno por la interpretación que de ellos ofrecen Habermas y los actuales círculos frankfurtianos, cuyo programa filosófico y teórico social es a todas luces distinto del de la primera Teoría Crítica”. En *Zeitschrift für kritische Theorie. Un nuevo foro filosófico*, se puede apreciar como, sobre el asunto, un papel relevante habría que otorgarlo, como se ha visto en los precedentes apartados, a las consideraciones hechas por Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, donde éste destaca que escribir una obra como *Dialéctica negativa* después de haber editado un texto como *Dialéctica de la Ilustración*, reduciría a nada más que mera “asunción consciente por parte de su autor del camino sin salida a que conduce la totalidad de la tradición hegeliano-marxista desde Lukács a Adorno” el contenido de la obra de 1966 (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Zeitschrift für kritische Theorie. Un nuevo foro filosófico*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, p. 244).

Adorno hecha por la vertiente transformadora,

“si el entramado argumentativo de *Dialéctica de la Ilustración* opera con una enorme abundancia de temas, líneas de desarrollo y contenidos materiales, la ‘reconstrucción’ de la ‘invención de la tradición’ no [habría] dejado de ella nada más que el supuesto establecimiento de una filosofía de la historia basada en la crítica de la razón instrumental y el dominio de la naturaleza”⁴⁶⁵.

En este sentido, sabemos que para la vertiente transformadora, en las estelas de lo dicho por Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, la Teoría Crítica adorniana se situaría al mismo nivel que el pensamiento de Foucault y Derrida, “todos alineados y nivelados en la compilación habermasiana [.] que [pretendería] hacer visibles las –a su juicio– últimas desviaciones hacia el anticientificismo y la insuficiente fundamentación de la teoría en la *Geistesgeschichte* reciente”⁴⁶⁶.

Asimismo, Bermúdez, en su trabajo de tesis doctoral, investiga -entre otras temáticas- las relaciones existentes entre Adorno y Foucault y al respecto subraya que, para el filósofo francés, “nuestra constitución, así como nuestras

⁴⁶⁵ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 245.

Para el autor, “los diferentes fragmentos que componen *Dialéctica de la Ilustración* se [propondrían de] pensar mito y racionalidad, naturaleza e historia, barbarie y civilización como pares de conceptos entre los que no se [daría] una transición lineal e irreversible, sino que se [encontrarían] irremisiblemente imbricados en el decurso histórico que no ha conseguido interrumpir el *continuum* de servidumbre y heteronomía”. Acerca de lo dicho véase también apartado 3.2.

⁴⁶⁶ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 247.

Como escribe Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, “Dialéctica negativa, genealogía y deconstrucción se [sustraerían todas] por igual a aquellas categorías conforme a las que, de forma en modo alguno casual, se diferenció el saber moderno y que nosotros ponemos hoy a la base de nuestra concepción de los textos. No pueden clasificarse unívocamente ni como filosofía o ciencia, ni como teoría moral o jurídica, ni como literatura y arte [...]. Y así, se da también una incongruencia entre estas 'teorías' que sólo entablan pretensiones de validez para desmentirlas, y la forma de su institucionalización en el ámbito de la ciencia. Se da una asimetría entre el gesto teórico con que estos discursos pretenden que se los entienda, y el tratamiento crítico a que institucionalmente son sometidos [...] –en todos los casos se produce una simbiosis de cosas incompatibles, una amalgama que en el fondo repugna al análisis científico normal”.

experiencias, están fundamentadas [...] en relaciones de poder”⁴⁶⁷; igualmente, la crítica destaca el hecho de que sería a la teoría crítica [adorniana] donde acabaría conectando la obra de Foucault, puesto que

“es precisamente en esta tradición en la que Foucault desea insertar todo el sentido de su obra y especialmente su interés para la cuestión de la modernidad y del *Aufklärung*”⁴⁶⁸.

Bermúdez, en este sentido, destaca como

“en la historia de las ciencias en Francia, como en la teoría crítica alemana, aquello que se ha intentado examinar a fondo, es como una razón, autónoma estructuralmente, comporta también la historia de los dogmatismos y despotismos, una razón, en consecuencia, que no podrá ser liberadora sino es con la condición de que prevenga liberarse de ella misma”⁴⁶⁹.

A raíz de lo dicho, Bermúdez parece estar convencido de que la reflexión acerca de la historia de las ciencias, de la racionalidad y del concepto hecha por Foucault representa un claro punto de contacto con la reflexión adorniana y en este sentido su especulación parecía dirigirse hacia McCarthy⁴⁷⁰ -autor, como se ha destacado, bastante leído en España-, puesto que considera que él supo divisar importantes afinidades entre la genealogía de Foucault y el programa de la teoría crítica, como se puede apreciar en *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, donde el autor escribe:

⁴⁶⁷ J. BERMUDEZ, *Foucault, un il·lustrar radical? (Foucault: ¿un ilustrado radical?)*, tesis doctoral dirigida por M. Jiménez Redondo, Universitat de València, Valencia, Departamento de Filosofía, 2001, p. 285 (traducción de A. Scopel).

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 301.

⁴⁶⁹ *Ibidem* (tr. por A. Scopel).

⁴⁷⁰ T. McCARTHY, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, pp. 51-57.

Como señalado repetidas veces por M. Jiménez (entrevistas con M. Jiménez Redondo cuyos originales están inéditos, Valencia, 2005), además de McCarthy - y del ya citado M. Jay - se ha constatado que, entre los autores extranjeros que con sus escritos han ejercido una cierta influencia en la lectura española de Adorno y de la teoría crítica, cabe destacar también a D. Held y su *Introduction to critical theory*.

“Foucault subraya que la fidelidad a la ilustración no significa tratar de conservar este o aquel elemento de ella sino intentar renovar, en nuestras circunstancias presentes, el tipo de interrogación filosófica que ésta inauguró: no es “la fidelidad a los elementos doctrinarios, sino más bien la reactivación permanente de una actitud, esto es, de un *ethos* filosófico que podría describirse como una crítica permanente a nuestro tiempo histórico”⁴⁷¹.

Acerca del “ya clásico estudio”⁴⁷² de Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort -1987-*, cuya influencia sobre la asimilación española de la teoría crítica en clave comunicativa era importante, aunque, como se ha tenido ocasión de mostrar, no todos los especialistas estarían de acuerdo en reconocerle la honestidad intelectual, ya que por ejemplo Muguerza escribe que “nada tiene de extraño que una historia de la Escuela de Fráncfort haya sido culminada [...] con la obra de Habermas”⁴⁷³, y de hecho recuerda como eso ya lo hizo hace años David Held con su *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, otro autor que en España, como se ha señalado, ejerció una destacada influencia en lo que acontece al estudio de la Teoría Crítica, pero en realidad, lo que para Muguerza merecería ser subrayado era el hecho de que leyendo esta obra de Cortina se tiene como la sensación de que la autora hubiese escrito todo el texto desde el prisma del pensamiento de Habermas⁴⁷⁴.

Como se ha visto, Gómez Ibáñez, después de haber subrayado como la Teoría Crítica no aparece en el panorama español como aparecida repentinamente de la nada, sino que su primera recepción estaría vinculada a esos “tempranos intentos” puestos en marchas para introducir el marxismo en España, y recordado como “también en Alemania ‘Teoría Crítica’ operó

⁴⁷¹ T. MCCARTHY, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Editorial Tecnos, Filosofía y Ensayo, Madrid, p. 69.

⁴⁷² J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 2009, 1, p. 63.

⁴⁷³ J. MUGUERZA, prólogo de A. CORTINA, *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*, editorial síntesis, Madrid, 2008, p. 13.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

tempranamente sólo como una denominación ideada por Max Horkheimer para nombrar eufemísticamente esa actualización del marxismo por la que se esforzaba el círculo que en torno a él se constituyó⁴⁷⁵, retomando unos análisis de Sevilla Segura y siguiendo sus estelas, plantea la cuestión acerca de qué hay que entender cuando se habla de “primera Teoría Crítica” y de su “reformulación habermasiana”. Acerca del tema, recordando, como se ha dicho, que “también en Alemania [la expresión] ‘Teoría Crítica’ operó tempranamente sólo como una denominación ideada por Max Horkheimer para nombrar eufemísticamente esa actualización del marxismo por la que se esforzaba el círculo que en torno a él se constituyó”, evidencia que, quizá, no sea un caso “que en ciertas ocasiones una simple cuestión de nombres haya producido controversias” y al respecto se pregunta también si se debería hablar de “Teoría Crítica” o de “Teoría crítica” y si “es indiferente en este punto la ortografía⁴⁷⁶”, pero sobre todo se interroga acerca de qué se quiere indicar con la expresión “primera Teoría Crítica”.

A raíz de lo dicho, la crítica considera que no es indiferente escribir crítica con letra mayúscula o minúscula, puesto que “razones de contenido prohíben toda indiferencia”, mientras que por lo que atañe a la segunda cuestión concerniente lo que se indica con la expresión “primera Teoría Crítica”, plantea que se suele referirse a “la obra de Max Horkheimer, Th. W. Adorno. H. Marcuse y Walter Benjamin”, emplazando así “la producción teórica de J. Habermas y A. Wellmer en el marco de las sucesivas generaciones de Teoría Crítica.

Asimismo, Sevilla Segura pone de relieve el hecho de que

“sólo desde el trasfondo del ‘giro práctico’ de la razón efectuado por Kant, y su superación en la dialéctica hegeliana, debemos entender la arquitectura del programa de la primera Teoría Crítica, paradigma de las formulaciones subsiguientes hasta el punto de

⁴⁷⁵ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 4.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

hacer de ellas reformulaciones, en la obra de Marx. Lo que hermenéuticamente llamaríamos ‘historia efectual’ de esa obra, está constituido por un conjunto tan plural de elaboraciones teóricas y propuestas políticas –sin contar con el enorme problema [...] de cómo entender su relación con el ‘socialismo real’– que cualquier reconstrucción, por sumaria que sea, resulta necesariamente polémica con otras exposiciones alternativas ya disponibles”⁴⁷⁷.

A raíz de lo mencionado, Gómez Ibañez, comentando las reflexiones de quien fue su director de tesis doctoral, considera que,

“bajo ‘primera Teoría Crítica’ Sevilla piensa la restitución marxiana, desde la XI Tesis sobre Feuerbach, de la primacía del giro prático kantiano frente al teoreticismo de la dialéctica hegeliana, así como el conjunto de sus reformulaciones posteriores hasta J. Habermas [excluido]”⁴⁷⁸.

De este modelo, escribe Gómez Ibañez,

“nunca quiso desprenderse de la Teoría Crítica. La peligrosa amenaza del nazismo no sólo obligó a sus miembros a utilizar seudónimos, ella misma se vio forzada a camuflar bajo esa etiqueta su ‘marxismo’, con el que la liga, según Sevilla, lo esencial: su voluntad de transformar el mundo y la necesidad de afianzar la praxis transformadora en una teoría verdadera de la evolución social”⁴⁷⁹.

Igualmente, sigue el autor, “habría que añadir un tercer supuesto, implícito ciertamente en los anteriores: su concepción histórica de la verdad, que hace de la teoría un saber consciente de su momento histórico”⁴⁸⁰. En resumidas cuentas, por lo tanto,

“cualquier descuido de estos [...] supuestos básicos del marxismo inherentes a la Teoría Crítica [...] desembocará a menudo en un auténtico desfonde del

⁴⁷⁷ S. SEVILLA SEGURA, *Crítica, historia y política*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000, p. 252.

⁴⁷⁸ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 5.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

Acerca del tema véase también S. SEVILLA SEGURA, *Crítica, historia y política*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000, pp. 265 y ss.

⁴⁸⁰ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 5.

paradigma hegeliano-marxista, silenciando el verdadero interés que impulsa a la Teoría crítica”⁴⁸¹.

Se ha constatado como en España, a partir de finales del siglo XX están surgiendo

“algunos grupos de investigadores [...] que reivindican la Teoría Crítica en su significado racional”, como “es el caso de la revista “*Constelaciones*” dirigida por Mateu Cabot de la Universidad de las Islas Baleares, el Monográfico de “*Azafea. Revista de Filosofía*” (Volumen 11, 2009) dedicado a Th. W. Adorno y organizado por Antonio Notario de la Universidad de Salamanca o el número dedicado por la revista “*Arxius. Arxius de Ciències Socials*” (número 22, Junio, 2010) de la Universidad de Valencia, son indicativos de esta renovación del estudio de la Teoría Crítica en la España de nuestros días”⁴⁸².

Además, acerca de las últimas aportaciones sobre el desarrollo de la recepción del pensamiento adorniano y de la Teoría Crítica, Ayllón escribe que este contemporáneo interés por parte de la crítica española por el pensamiento de Adorno, concretizado en “una monumental labor editorial en castellano de sus obras”, empujó al mismo tiempo la labor de la crítica hacia una reflexión acerca de “cuál es en este momento el punto en el que se encuentran las líneas de investigación de la Teoría Crítica y, más en concreto, de [Adorno]”. A raíz de eso, “y con el deseo de [...] establecer puentes entre las diversas investigaciones, aparece [...] *Constelaciones*, una [...] revista de filosofía hermanada con la *Zeitschrift für kritische Theorie* [...], que pretende llenar el vacío existente en los foros de debate y difusión para los intentos de la actualización de la Teoría Crítica en el ámbito iberoamericano”⁴⁸³.

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² B. MUÑOZ LÓPEZ, *La Teoría Crítica en España*, original inédito, 20 de agosto de 2011.

⁴⁸³ M. AYLLÓN, *Constelaciones. Revista de Teoría crítica* (Reseñas), “*Azafea. Revista de filosofía*”, 11, 2009, p. 202.

Igualmente, la crítica evidencia que a lo largo de la celebración del congreso iberoamericano *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*⁴⁸⁴, celebrado en Palma de 3 a 5 de mayo de 2006 y que de alguna manera parecía haber ejercido de termómetro para relevar el punto de la situación acerca de las hodiernas líneas de investigación sobre del pensamiento adorniano, a la altura de esa fecha los especialistas

“se ocupan [...], principalmente, de [...] tres aspectos: el concepto de forma estética, los medios de masas y el concepto de concepto”⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ Se ha constatado cómo Cabot Ramis, presentando ese acontecimiento cultural relieve que, no obstante en ocasión de las celebraciones para el reciente centenario del nacimiento de Adorno, la crítica española ha producido un buen número de trabajos acerca de su pensamiento, hay todavía una falta de impulso [y organización, como puesto de relieve también por otros especialistas.] en la edición de las obras completas en traducción castellana” y también una “casi nula relación de los investigadores [...] españoles entre ellos”, así como se puede constatar aun la “inexistencia de plataforma alguna”, fomento y organización de “los intercambios y la difusión, a pesar del volumen y calidad alcanzado” por los resultados de las investigaciones acerca de Adorno y filosofía crítica. Este Congreso acerca del pensamiento de Th. W. Adorno, escribe Cabot Ramis, “pretende servir de plataforma para divulgar las diferentes líneas de investigación a partir del pensamiento de Adorno que se desarrollan en este país, servir de marco para intercambiar información y debatir propuestas o proyectos sobre el mismo tema, además de relacionar a los diferentes investigadores que están trabajando actualmente en diferentes campos pero teniendo en común alguna referencia al pensamiento adorniano” (M. CABOT RAMIS, convocatoria concerniente el congreso *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma (Mallorca), 3-5 de mayo de 2006, <http://www.ub.edu/astrolabio/Noticias/ConvocatoriacongresosobreAdorno.pdf>, consulta realizada el 19 de abril de 2011.

⁴⁸⁵ M. AYLLÓN, *Constelaciones. Revista de Teoría crítica* (Reseñas), “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 202.

Acerca de esa nueva idea de forma, Maiso Blasco considera que el objetivo de Adorno “es dar lugar a una articulación textual y lingüística a partir de la cual superar [esa] arbitraria separación entre forma y contenido”, puesto que Adorno, destaca el autor, “es consciente de que la forma expositiva no es externa a la actividad teórica”, considerado que “ésta, sólo consigue objetivarse a través del lenguaje”. A raíz de lo dicho, de lo que se trataría sería de “forjar un modelo de escritura que se haya deshecho de la ingenuidad que da por supuesta la neutralidad y la transparencia de la transmisión discursiva y que sea capaz de convertirse en escenario del trabajo teórico y del movimiento del pensamiento”. El concepto y el ejercicio de esta nueva forma de representación, “íntimamente ligada a las intenciones de su dialéctica negativa”, sería “uno de los elementos centrales en el esfuerzo adorniano por hacer justicia a la primacía del objeto a partir del trabajo subjetivo” (J. MAISO BLASCO, *Escritura y composición textual en Adorno*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, 2009, p. 75). A lo largo de este trabajo se ha mostrado como la crítica española ha evidenciado el hecho de que las ideas cardinales de los planteamientos adornianos, que encontrarán sus expresión máxima en sus obras más destacadas, ya se pueden divisar en sus primeros

A raíz de lo anteriormente mencionado, la crítica considera que, por ejemplo, “la revisión de la idea de forma” proporcionaría “los medios para [...] entender el arte en un sentido amplio que vaya más allá de la decoración de la vida dañada”. Por lo que se refiere a las investigaciones acerca de los medios de masas, “sobre todo el cine”, éstas facilitarían “un acceso al entramado de la cultura visual [...] que trascienda la visión psicológica”. En fin, “la revisión de la idea adorniana de concepto propone una superación del dualismo racional/irracional, y para ello la búsqueda de los aspectos menos racionales de la racionalidad”⁴⁸⁶.

Ayllón evidencia también como la segunda generación de la Teoría Crítica, siguiendo fundamentalmente la línea habermasiana de la acción comunicativa, mirarían a los análisis adornianos como a unas investigaciones “en torno a problemas históricos” que presentarían “fundamentalmente ciertas aporías que la acción comunicativa pretende superar”⁴⁸⁷.

En dicho acontecimiento destacaba el hecho de que lo que pretenderían hacer las contemporáneas lecturas tanto españolas como alemanas –y aquí viene reconocida la deuda y de alguna manera la dependencia de la recepción española de aquella alemana, algo que, de todas maneras, ya había sido evidenciado anteriormente por la crítica española- de la Teoría Crítica, no sería tanto el hecho de entronizar o bien la lectura habermasiana o bien aquella más adherente a los planteamientos de Adorno y de la primera generación de filósofos críticos, sino de mostrar como ambas líneas de investigación

escritos; como escribe Maiso Blasco con respecto a esa nueva forma de *Darstellung*: “Los contornos de esta forma de escritura son ya claramente visibles desde los textos tempranos de la década de 1920” y su objetivo, recuerda el autor, “es [...] establecer las condiciones para recuperar la posibilidad de una verdad objetiva después del derrumbe de las pretensiones hegelianas y del ascenso a la hegemonía epistemológica de un nuevo positivismo” (*Ibidem*).

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

deberían de hablarse si quisieran verdaderamente ser productivas “y con miras a una praxis transformadora y [verdaderamente] liberadora”⁴⁸⁸.

Asimismo, cabría aquí destacar como ya a fecha de 1998 Gómez Ibáñez evidenciaba el hecho de que, para él,

“resulta [...] obvio que la Teoría Crítica de Adorno no tiene que situarse necesariamente a la defensiva ante su ‘transformación’ comunicativa. Urge empezar a considerar la posibilidad de que la transformación comunicativa de la Teoría Crítica de Adorno signifique un retroceso por lo que respecta a la misma capacidad crítica de la teoría”⁴⁸⁹.

Maiso Blasco destaca que, “en efecto, en los últimos diez años, la literatura sobre el pensamiento de Adorno se ha multiplicado exponencialmente [...] y ha posibilitado una proliferación de nuevos acercamientos a su Teoría Crítica”, pero, sigue el autor, no habría que olvidarse nunca que Adorno en el panorama “cultural y teórico dominante” queda aún más bien como “un extraño que entona melodías que suenan muy lejanas, para muchos incluso obsoletas”⁴⁹⁰; por lo tanto, lo que para Maiso Blasco debería fomentarse -como se ha visto parte de la crítica ya lo ha hecho y lo está haciendo- sería el hecho de dedicarse en “hacer posible una reapropiación productiva del [pensamiento adorniano] capaz de ayudar a seguir pensando las dinámicas históricas, sociales y culturales”; como escribe Maiso Blasco:

“Urge investigar hasta qué punto sus planteamientos son efectivamente obsoletos o si, por el contrario, sus análisis, interrumpidos hace cuarenta años, nos han legado un instrumento teórico de precisión para la comprensión crítica del presente –no como mero ahora abstracto, sino como resultado de procesos de transformación ininterrumpidos”⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ M. AYLLÓN, *Constelaciones. Revista de Teoría crítica* (Reseñas), “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 203.

⁴⁸⁹ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 21.

⁴⁹⁰ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca, 2010, p. 45.

⁴⁹¹ *Ivi*, p. 130.

En lo referente al comentario de Maiso Blasco, con respecto al hecho de que los planteamientos adornianos, aun hoy en día, no tienen casi “tarjeta de residencia” en el panorama intelectual español, Muñoz López añade que también la publicación en la editorial Akal de la obra completa de Adorno tiene que ver con el hecho de que “ahora Adorno se ha convertido en ‘un signo de cultura’ para clases medias”, con todo lo que comporta eso en lo que refiere a un efectivo conocimiento y utilización de sus planteamientos; como escribe la autora en su aportación:

“Conociendo el ambiente intelectual español, Adorno queda para una pequeña minoría universitaria que utiliza el conocimiento de los autores de Frankfurt más como una moda que como un auténtico movimiento de regeneración intelectual del país y, por tanto, ojalá que la publicación de los libros de don Theodor sirvan para oxigenar nuestro ambiente cultural, aunque soy bastante pesimista”⁴⁹².

⁴⁹² B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con B. Muñoz*, original inédito, 10 de enero de 2011.

Acerca de la presencia de los planteamientos adornianos en los mundos tanto académico como político de la España de nuestros días, Muñoz López, en otra de sus múltiples aportaciones a este trabajo de investigación, considera que “en estos momentos en los ambientes académicos están más de moda Derrida y Deleuze, que Adorno o la Escuela [de Frankfurt]”; en todo caso, Muñoz López destaca que “a Adorno se le considera un precursor de la Postmodernidad por su crítica a la Ilustración en *Dialéctica de la Ilustración*”. Sin embargo, reflexiona la autora, “si llevamos al ámbito político la obra de Adorno, ésta, no tiene influencia en la supuesta izquierda española”, puesto que “es bastante antiteórico e irracional, tanto el Partido Socialista como Izquierda Unida”. En relación a la labor de Wellmer, Muñoz evidencia rotundamente el hecho de que “si Adorno no tiene ninguna relevancia en la política española, menos tiene todavía la Segunda Generación de Frankfurt” y a raíz de lo dicho concluye su intervención destacando como, “en general el nivel teórico de los políticos de izquierda y, no digamos de la derecha” española, es “muy bajo y muy poco actualizado en el pensamiento de la izquierda teórica europea y de sus autores principales” (B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con B. Muñoz*, original inédito, 26 de septiembre de 2011).

Acerca de lo mencionado, se considera interesante recordar una vez más lo dicho por Zamora Zaragoza cuando considera que Adorno, no obstante haya sido uno de los “pensadores más relevantes del siglo XX”, corra el riesgo de cristalizarse (como ya había destacado Jay), para convertirse “en una personalidad del pasado, en el exponente de una época, en un bien cultural administrado por los funcionarios del saber o por los estetas de turno”, puesto que se consideraba que “su denodada lucha contra la especialización, su testaruda y anacrónica resistencia a los cantos de sirena de la industria cultural, su persistencia en ciertos teoremas de la tradición marxista, sin ceder por ello un ápice de libertad frente al dogmatismo doctrinario, la escasa empleabilidad práctico-política de su pensamiento, etc.: todos estos rasgos parecen predestinar a Adorno, al decir de los que hoy

Maiso Blasco, como se ha mostrado en 2.2.1, subraya como en España se considera que en lo se refiere a las mencionadas dificultades de asimilación de los planteamientos adornianos, supuestamente adscribibles al así llamado “alemán de Adorno”, éstas, confluirían en unas series de perjuicios que acabarían reduciendo indiscriminadamente la producción de Adorno a “objeto de burla como mero gesto de quien pretende sonar oscuro y oracular”, pero sin “que sus detractores hayan llegado siquiera a preguntarse por los motivos de quien tensa constantemente el lenguaje como si quisiera ir más allá de él”; asimismo, tampoco ofrecerían “una perspectiva mejor quienes alaban a Adorno como escritor para marginarlo académicamente por su ensayismo acientífico, cuya complejidad temática no puede ser delimitada en los confines de ninguna disciplina académica”⁴⁹³.

Maiso Blasco, acerca de la calidad de la conocida labor de Akal, además de las dudas ya mencionadas anteriormente sobre el hecho de que esa labor haya conseguido solventar esas dificultades que, de entrada, lastraban la lectura española de Adorno, añade que

“la edición conjunta y ordenada de los textos promete poner fin a la dispersión de pequeños textos y permitir una perspectiva de conjunto de la obra adorniana. Sin embargo, esta encomiable labor está lejos de resolver los problemas que plantea una obra fragmentaria,

deciden sobre los valores culturales en curso, a convertirse en un objeto más del museo intelectual, que, como toda pieza valiosa, merece admiración, pero no puede reclamar actualidad” (J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Tb. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004, p. 11).

A pesar todo lo dicho, hay también que subrayar una vez más que la crítica no deja de reconocer como en España, en estos últimos tiempos, se han puesto en marcha “distintos cursos universitarios [con] objeto la Teoría Crítica, así como ha aumentado el número de las Tesis doctorales sobre Adorno y temas referidos a la Teoría Crítica”, donde se ha podido apreciar un “un renacer por el conocimiento del análisis de la Escuela de Frankfurt y sobre todo [...] de la Primera Generación”. Acerca del asunto, Muñoz López evidencia también como últimamente “se traerán a algunos de los más relevantes continuadores como, por ejemplo, Óscar Negt, Claus Offe, Axel Honneth y otros analistas críticos que serán invitados por el Instituto Alemán o por otras instituciones y Universidades [españolas]” (B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con B. Muñoz*, original inédito, 26 de septiembre de 2011).

⁴⁹³ J. MAISO BLASCO, *Escritura y composición textual en Adorno*, “Azafra. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 74.

compleja y de un elevado nivel de exigencia lingüístico
y de composición textual como es la de Adorno⁴⁹⁴.

Como se ha visto en el anterior capítulo, el problema inherente a las traducciones parecía haberse convertido en un lema con el que toda crítica ha de enfrentarse a la hora de evaluar la fortuna española de Adorno; de hecho, se ha constatado también que por lo que acontece a la labor de la editorial Akal,

“el principal problema de la edición de la obra completa [de Adorno] sigue siendo, sin lugar a dudas, las traducciones. En este sentido el frenético ritmo de publicación que ha posibilitado la aparición de trece volúmenes en apenas cinco años va a tener también un precio⁴⁹⁵”.

⁴⁹⁴ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca, 2010, p. 57.

Acerca del asunto, la crítica ha destacado como, “sin embargo, hasta que llegaran las grandes obras en las que se recogen y reformulan los planteamientos que recorren toda su producción, *Dialéctica negativa* y la inacabada *Teoría estética*, el *Zusammenhang* teórico sólo podía ser insinuado a través de referencias o notas al pie de página”. De esta manera, para Maiso Blasco se explicaría también “la tendencia de algunos de sus textos tardíos a introducir amplias referencias retrospectivas y autobiográficas en los que se ofrecen claves fundamentales para entender las experiencias que marcarían la evolución de su pensamiento”; según el autor “se trataba de mostrar, [como se ha visto,] pese a las trayectorias truncadas, las rupturas y la dispersión subsiguiente de sus escritos, la unidad temática y de intereses que nutría su producción”. Por lo que atañe a la Teoría Crítica adorniana, se ha constatado también cómo la crítica indígena destaca el hecho de que, “pese a la enorme envergadura teórica de sus grandes obras tardías, el alcance de su Teoría Crítica no puede perseguirse tan sólo en los grandes textos, sino que exige atender también a sus numerosos escritos y conferencias, que a menudo responden a motivaciones circunstanciales y tienen una formulación más espontánea”, que demostrarían “el constante movimiento de un pensamiento que pretende ir siempre más allá de sus propias formulaciones desde un diálogo ininterrumpido con las transformaciones sociales e históricas, así como con la actualidad socio- política, cultural y artística” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 122-123).

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

Maiso Blasco lamenta el hecho de que, aunque en el caso de *Teoría estética* o *Dialéctica negativa* las nuevas traducciones han mejorado sin duda las ya existentes, “el nivel general de las traducciones apenas mejora las ya existentes, y en algunos casos incluso cae notablemente por debajo del de las ya disponibles”. Por otro lado, en opinión de Maiso Blasco, entre otros, “no se ha aprovechado la ocasión que auspiciaba el que una editorial se comprometiera a publicar las obras completas para dar lugar a un criterio común a la hora de verter la terminología adorniana al castellano, y esta circunstancia resulta tanto más lamentable en cuanto la puesta en práctica de un proyecto editorial de semejante magnitud podría tener como consecuencia que la publicación de nuevas traducciones de escritos

De todas maneras, podría destacarse como, globalmente, la crítica española considera que a fecha hodierna

“el panorama bibliográfico en torno a la obra de Theodor W. Adorno deja entrever una renovada actualidad del pensador que, en los últimos quince años, ha llevado a que se multiplicaran las ediciones de y sobre su obra”⁴⁹⁶

adornianos quedara bloqueada por tiempo indefinido” (J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 57).

Acerca de la labor de la editorial Akal, también Muñoz López expresa sus perplejidades y sobre todo se auspicia que “se puedan difundir de un modo más organizados” (B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con B. Muñoz*, original inédito, 10 de enero de 2011).

⁴⁹⁶ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 63.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“Señor Profesor, hace dos semanas, el mundo todavía parecía en orden...”

“A mí no”

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

3.2. Teoría estética: una “posición del arte ante la sociedad”. Un giro estético por y para la filosofía

Sabemos que la crítica local -de vertiente ortodoxa- ha evidenciado insistentemente como la historiografía concerniente a la invención de la tradición se fundamentaría en que *Dialéctica de la Ilustración* supondría una renuncia a aquellos “planteamientos genuinos de la Teoría Crítica”, y en el hecho de que Adorno detendría el “papel determinante en la nueva orientación”. Una tan semejante y distorsionada asimilación de esta obra, como destaca la crítica, culparía a los planteamientos adornianos de esa supuesta “influencia negativa” que habría conducido al abandono del materialismo interdisciplinar, “para dar paso a una crítica totalizante de la razón y a la desconfianza en las ciencias particulares”. En resumidas cuentas, “según la ‘invención de la tradición’, Adorno [encerraría] la Teoría Crítica en una ‘teleología catastrófica’ que [universalizaría] la crítica de la razón instrumental”, de manera que “el programa de trabajo [acabaría] por resignarse a una comprensión de la teoría como mera ‘contemplación negadora’ que [cancelaría] toda relación con la praxis”, a la vez que abdicaría de todos “los [...] objetivos transformadores que habían guiado el proyecto colectivo”⁴⁹⁷.

Asimismo, como se recordará, la ortodoxia quiso destacar que las supuestas

“reconstrucciones’ de la ‘invención de la tradición’ [trivializarían] lo que fue [el] resultado de un proceso de elaboración de experiencias históricas –sobre todo la quiebra de la civilización en Auschwitz y la confirmación irremisible del *versäumte Augenblick*, que planteaban nuevas exigencias y quebrantaban las seguridades a las que aún se habían podido aferrar las filosofías de la historia de Hegel y Marx–, presentándolo como mero producto de decisiones personales que, a lo sumo, serían consecuencia de [lo

⁴⁹⁷ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 234.

que se ha llegado a considerar como] un ‘estado de ánimo epocal’⁴⁹⁸.

A raíz de lo dicho, Mandado Gutiérrez evidencia que el trabajo de Adorno habría de ser leído como una tentativa para alcanzar el verdadero conocimiento y esto, según el autor de *Teoría estética*, sólo se podría lograr por medio de un

“ejercicio permanente de crítica ilustrada de la experiencia, como denuncia de la represión autoritaria, como experimentación estética, creatividad [...] en definitiva, como ese ejercicio lúcido propio de la obra artística, en el que el sujeto se asoma a las condiciones materiales y a las apariencias de su vida para interpretarlas”⁴⁹⁹.

Además, sobre el asunto, la crítica subraya como no es “de extrañar que, lejos de todo maximalismo revolucionario”, los planteamientos de Adorno

“pretendan expresar, en una sugerente acepción estética del concepto marxista de praxis, la capacidad emancipadora de la acción intelectual, o lo que es lo mismo, la extraña inmediatez del distanciamiento”⁵⁰⁰.

Como se ha destacado en los capítulos anteriores, será a partir de finales de los 80 cuando en España, presentando

“la labor del grupo de Tübingen, Maestre intenta corregir la alarmante situación de monopolización teórica de la Teoría Crítica por su vertiente habermasiana, efectiva en Alemania y operante también en [España]”⁵⁰¹.

Asimismo, la crítica española menciona la producción de Marc Jiménez, desgraciadamente pasada desapercibida en España, y acerca del asunto conjetura que si escritos como *Theodor W. Adorno: arte, ideología y teoría del arte*⁵⁰²

⁴⁹⁸ *Ivi*, 235.

⁴⁹⁹ R. E. Mandado Gutiérrez, *La praxis estética en Th. W. Adorno*, “Aporía”, 13-14, pp. 31-32, 1981.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

⁵⁰¹ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 17.

⁵⁰² M. JIMÉNEZ, *Theodor W. Adorno: arte, ideología y teoría del arte*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977.

hubiesen tenido mejor suerte en tierra española, quizás toda la recepción local de Adorno hubiera podido ser distinta.

No obstante en los apartados anteriores se ha mostrado como, en la España de los 70 y 80, en lo que atañe a la Teoría Crítica, Adorno estuvo decididamente adelantado por Habermas en los intereses de la crítica, eso no quiere decir que hubo una parte de ella, aunque sí minoritaria, que se detuvo en reflexiones

“en torno a las cuestiones relacionadas con la estética adorniana y la idea de una dialéctica negativa, pero, [eso sí,] sin tocar la problemática de sus mediaciones, que sin embargo constituye una de las preocupaciones constantes del pensamiento de Adorno”⁵⁰³.

Acerca de lo dicho, cabe aquí destacar como Mandado Gutiérrez publica, a principio de los 80, *La praxis estética en Th. W. Adorno*⁵⁰⁴, mientras que acerca de la estética de la negatividad de Adorno se puede apreciar el escrito de Muñoz Veiga, *Mensaje en una botella (Sobre la estética de la negatividad de Th. W. Adorno)*, editado tres años después⁵⁰⁵.

Igualmente, a estos trabajos, que representarían las primeras lecturas españolas de la teorización estética adorniana, habría que añadir *La belleza es triste: sobre la teoría de lo bello en Th. W. Adorno* -1985-, de V. Jarque, cuyas páginas no parecen haber obtenido mucho éxito en el panorama de los estudiosos de la obra de Adorno, puesto que

“la desorientación teórica de su autor ante la complejidad de un pensamiento estético que es calificado, sin ninguna otra determinación, como ‘más o menos marxista’, y al que, desde una perspectiva *fin de siècle* que incrementa ya por entonces su capacidad

La crítica española destaca como “La [...] investigación de [Marc Jiménez] en torno a los problemas de una estética crítica que pretende enlazar productivamente con la obra de Adorno, pasará [...] desapercibida en [España]” (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 13, en nota).

⁵⁰³ *Ibidem*.

⁵⁰⁴ R. E. Mandado Gutiérrez, *La praxis estética en Th. W. Adorno*, “Aporía”, 13-14, 1981.

⁵⁰⁵ J. MUÑOZ VEIGA, *Mensaje en una botella (Sobre la estética de la negatividad de Th. W. Adorno)*, “Revista de Occidente”, 44, 1985, pp. 115-140.

de encantamiento, se le achaca su vertiente mística, ascética y hasta ‘sadomasoquista’. Todo por no entender que la estética de Adorno es una estética centrada en la lógica rigurosa de la obra de arte, y no un momento más en la tradición kantiana de la ‘Wirkungsästhetik’⁵⁰⁶.

De igual manera, cabe aquí recordar –véase cap. 2- como la crítica española, a partir de la mitad de los años 80, ha evidenciado insistentemente el hecho de que, para poder alcanzar una recepción satisfactoria de los planteamientos adornianos no se puede en absoluto prescindir de la dimensión musical de su obra⁵⁰⁷; de hecho, acerca del asunto sabemos que, con la sola excepción de *Impromptus*,

“que respeta la compilación original publicada en vida de Adorno [...], los pequeños textos musicales apenas han aparecido dispersos en revistas o compilados en pequeños libritos como *Reacción y progreso y otros escritos musicales* [...] y *Sobre la música* [...]”⁵⁰⁸.

Asimismo, Notario Ruiz, reflexionando acerca de aquellas cuestiones que de alguna manera habrían dificultado la recepción española de Adorno, otorgaría un papel destacado a esa supuesta ausencia de cultura musical en el panorama español y sobre la cuestión evidencia como

“las preferencias de la filosofía y el pensamiento español por la metafísica, que cristaliza en la influencia heideggeriana; la influencia de los [mencionados] tópicos adornianos recibidos al mismo tiempo que las obras de Adorno en monografías como la de Martín Jay o en la rígida actitud de la escasa ortodoxia

⁵⁰⁶ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, pp. 17-18.

⁵⁰⁷ Se ha constatado como la crítica ha destacado el hecho de que, en general, los escritos musicales de Adorno no solamente despertaban menos interés en lo que atañe a su traducción y publicación, sino que, además, fueron directamente eliminados de *Crítica cultural y sociedad* (para más detalles véase tomo 2) y en *Disonancias. Música en el mundo dirigido* no estarían incluidos todos los artículos que se habían incorporado tres años antes a la nueva edición alemana, la tercera, de 1963 (en *Disonancias* no se incluyó el prólogo a la tercera edición alemana, puesto que la versión española conserva el prólogo de 1956, ni tampoco los textos *Zur Musikpädagogik* y *Tradition*).

⁵⁰⁸ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1 (2009), p. 55.

Para más detalles acerca de las obras véase tomo 2.

marxista española; el insignificante papel de la música en la cultura española desde hace siglos y dentro de la cultura musical, la ausencia de vinculación con la Escuela de Viena a la que perteneció Adorno; el protagonismo de la influencia de Jürgen Habermas; y el [citado] problema de las traducciones”⁵⁰⁹.

Igualmente, Maiso Blasco, profundizando en esta lamentable carencia, parecía adscribirla al mencionado problema del lenguaje, destacando como “ya en vida de Adorno, la exigencia y la difícil inteligibilidad de sus escritos le supusieron una constante fuente de obstáculos, problemas y malentendidos”⁵¹⁰. A raíz de lo dicho, la crítica recuerda como hasta el mismo “Schönberg nunca terminó de aceptar la labor de crítica y estética musical adorniana”, puesto que la “consideraba [...] demasiado esotérica”, y que “el propio Alban Berg en 1925, si bien se mostraba satisfecho de que su discípulo

⁵⁰⁹ A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno*, “Azafra. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 12.

Para la crítica, la importancia del papel desempleado por la música en la producción de Adorno, entrelazado con “el insignificante papel de la música en la cultura española desde hace siglos”, habría producido un “manifiesto [...] descuido de la dimensión musical del pensamiento adorniano en [su] recepción [española]”. Se ha constatado como dicha problemática, evidenciada “en la excelente nota preliminar de A. Sánchez Pascual a la edición de *Impromptus* de 1985”, habría “encontrado un antídoto [eficaz]” en las labores de Notario y Armendáriz” (J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 62).

Para darse cuenta del acercamiento del panorama musical español al pensamiento de Adorno, véase también los artículos publicados en “Scherzo. Revista de música”, XVIII, 177, 2003, pp. 113-128. Para más detalles véase apartado bibliográfico.

X. García Raffi, acerca de “las preferencias de la filosofía y el pensamiento español por la metafísica”, que cristalizaría en la influencia de Heidegger, destaca que a la crítica española de aquel entonces “Heidegger [...] parecía un señor serio que planteaba lo que los existencialistas (Sartre) habían formulado de forma excesivamente literaria” y además “[...] era un pensador, que en sus reflexiones sobre el humanismo podía conectarse con la tradición clásica y [...] con el primer Marx”. A raíz de lo dicho, García Raffi subraya también que en España a Heidegger se le solía admirar incondicionadamente y acerca del asunto recuerda como su antiguo director de tesis doctoral, “que era políticamente un marxista ilustrado”, admirase sin condiciones “a Heidegger pese a los rumores que ya surgían sobre su colaboración con el nazismo” (X. GARCÍA RAFFI, *Intercambio epistolar con X. García Raffi*, original inédito, 28 de enero de 2011).

⁵¹⁰ J. MAISO BLASCO, *Escritura y composición textual en Adorno*, “Azafra. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 76.

El autor alude aquí al hecho de que “los testimonios de las dificultades” y las múltiples “reacciones de incomodidad que generaba su escritura se remontan a la década de 1920”, hasta “entre aquellos a quienes el propio Adorno consideraba los lectores ideales de sus textos tempranos: los compositores de la Segunda Escuela de Viena”.

fuera a publicar un análisis de la opera *Wozzeck*, no podía menos que rogarle que el artículo resultara claro, accesible”⁵¹¹.

Acerca de lo expresado, la crítica española considera que

“en una fase en la que las tendencias musicales conservadoras volvían a ocupar una posición predominante en la escena musical y las voces que proclamaban que la vanguardia estaba obsoleta, cobran fuerza, los compositores de la Segunda Escuela de Viena necesitaban con más urgencia que nunca que los motivos históricos-musicales que respaldaban sus obras resultaran comprensibles para el público”⁵¹².

A raíz de lo aludido, la crítica destaca el hecho de que Adorno, aunque defendiese de manera “casi militante” el modelo de composición de la Segunda Escuela de Viena frente a los intentos de restauración de la tonalidad, persistiese “en un estilo que volvía sus textos cualquier cosa menos que accesibles”⁵¹³. De todas formas, Maiso Blasco, recordando lo dicho por Adorno, pone de relieve como, “las analogías entre música y lenguaje deben ser tratadas con extremo cuidado”, ya que entre ellos habría una relación de semejanza, pero no de identidad”. Sobre el tema, la crítica destaca como, para Adorno, la música no constituiría un sistema de signos, “no es un lenguaje denotativo”, sino que se asemejaría al lenguaje “en tanto que compone una totalidad organizada en la que los diferentes sonidos se articulan para dar lugar a un discurso”⁵¹⁴.

⁵¹¹ *Ibidem*.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ *Ibidem*.

⁵¹⁴ *Ivi*, p. 80.

Adorno explica como la música “se asemeja al lenguaje en tanto que sucesión temporal de sonidos articulados que son más que mero sonido. Dicen algo, a menudo algo humano. Y lo dicen de manera tanto más enfática cuanto más desarrollada está la música. La sucesión de los sonidos es afín a la lógica: hay corrección y falsedad. Pero lo dicho no puede separarse de la música. No constituye un sistema de signos” (TH. W. ADORNO, *Fragment über Musik und Sprache, Quasi una fantasia*, GS 16, pp. 251-256, p. 251).

Se ha puesto de relieve el hecho de que sería por esa razón que “en la música tradicional se habla de frase, segmento, periodo, puntuación o frases subordinadas, y Adorno considera que también más allá de la tonalidad puede darse una construcción en la que cristalicen temas, transiciones, preguntas y respuestas, contrastes y continuaciones” (J. MAISO

Como se ha mostrado anteriormente, el trabajo de Habermas se entiende como una superación de esos límites que conllevaría a la Teoría Crítica adorniana; sin embargo, se ha constatado como la vertiente ortodoxa en Teoría Crítica considera que

“la posición ‘transformadora’, según conviene a su estrategia de delimitación teórica, ordena precipitadamente los conceptos de la obra de Adorno en torno a su supuesto abocamiento en la irracionalidad ‘en vez de convertirlos en objeto de una investigación sistemática’⁵¹⁵.

Igualmente, Maiso Blasco, compartiendo la postura de Gómez Ibáñez, destaca como

“las categorías de alienación, reconciliación y primacía del objeto no son una fuga hacia la teología, sino un intento de hacer realidad la categoría hegeliana de dialéctica, de realizar sus promesas epistemológicas”⁵¹⁶.

Como se ha evidenciado, la crítica considera que unas de las acusaciones cardinales hechas a Adorno por la escuela Habermas sería aquella de esteticismo filosófico; acusación que, según las investigaciones que tuvieron lugar en España a partir de la segunda mitad de los 90 por la vertiente ortodoxa, no encontraría suficiente respaldo teórico, puesto que

“la objeción de esteticismo filosófico, la baza más poderosa que la posición ‘transformadora’ cree poder jugar en este enconado ajuste teórico de cuentas – objeción que contiene la tesis doble de que, por una parte, la radicalización adorniana de la crítica de la modernidad aboca en la autodisolución de la filosofía en estética y, por la otra, la tesis de la imposibilidad de determinar conceptualmente una noción de

BLASCO, *Escritura y composición textual en Adorno*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 80).

⁵¹⁵ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 17.

Acerca de esa “reconstrucción” hecha por la vertiente transformadora, la crítica ortodoxa destaca que “la supuesta transferencia de competencias en materia de conocimiento desde la filosofía a la estética, en que habría incurrido la Teoría Crítica de Adorno, juega un papel central” (*Ibidem*).

⁵¹⁶ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 230.

racionalidad no instrumental desde la que ejercer la crítica de la racionalidad dominante-, aparece como el argumento más endeble ante una reconstrucción atenta y no reduccionista de la filosofía de Adorno”⁵¹⁷.

A raíz de lo mencionado, la ortodoxia adorniana considera que, para una correcta lectura de la producción de Adorno, sería conveniente pensar nuevamente en aquella estrecha relación que hay entre *Teoría estética* y *Dialéctica negativa*, volviendo a reconsiderar en su conjunto la producción adorniana; como escribe Gómez Ibáñez:

“La especificidad de la relación entre estética y epistemología, entre *Teoría estética* y *Dialéctica negativa*, merece ser pensada de nuevo”⁵¹⁸.

Aquí la crítica apuntaría polémicamente el índice contra aquellas asimilaciones que acusan a los planteamientos adornianos de falta de fundamentación teórica y que consideran la relación entre *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* como un pasaje de consignas⁵¹⁹ en materia de conocimiento

⁵¹⁷ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 17.

Lo contenido en *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno* se fundamenta en V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La función de lo estético en la filosofía de Theodor W. Adorno*, tesis doctoral, dirigida por S. Sevilla Segura, Universitat de València, Valencia, 1991 (TESEO, fecha de la consulta 04.06.2011). En ese trabajo, de hecho, se puede apreciar como el autor, realizando una contribución fundamental a esa lectura española de Adorno “que trata de reconstruir en su admisibilidad las premisas filosóficas de la formulación adorniana de la Teoría Crítica”, mostrando la plausibilidad de “una lectura filosófica del viraje de la filosofía de Adorno al arte y a la teorización estética”, reivindicaría el hecho de que este “viraje” no realizaría una función “sustitutoria ni ampliadora de la racionalidad, tal y como es lugar común en el conjunto de la literatura crítica [...] sino que es condición de posibilidad de pensar una noción de racionalidad irreductible a razón instrumental [:] racionalidad dialéctica”.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

Acerca del asunto cabría destacar también la aportación de Maiso Blasco, ya que considera que “sin embargo parece que la propia resonancia que iba a recibir su pensamiento en su fase tardía iba a eclipsar la unidad de su Teoría Crítica, que no en vano se había forjado en una situación histórica e intelectual que había sido erradicada de modo irremisible”; a raíz de lo dicho, evidencia una vez más la crítica como, “en este sentido, los conflictos socio-políticos, teóricos y generacionales que atraviesan la segunda mitad de la década de 1960 tendrían consecuencias de largo alcance sobre la percepción póstuma de su obra” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 117-118).

⁵¹⁹ Gómez Ibáñez, como se mostrará, parecería ser partidario de un tipo de interpretación que conllevaría a la conmensurabilidad de los discursos estético y filosófico.

desde la filosofía a la estética, puesto que eso no tendría lugar, en consideración de que, para Adorno, lo estético ejercería solamente “como corrección [...] del uso instrumental de la razón”. Asimismo, para la vertiente ortodoxa “mímesis, el nombre para un uso irrestricto de la racionalidad”, no carecería en absoluto de determinación conceptual, puesto que su significado quedaría estructurado

“en torno a las nociones propiamente epistemológicas de ‘mediación’ [...] y ‘síntesis’ [...], nervios de la idea hegeliana del pensamiento dialéctico frente al formalismo epistemológico kantiano o ‘filosofía de la reflexión’”⁵²⁰.

Como ya se ha anticipado parcialmente en 2.3., investigando acerca de la asimilación local de *Dialéctica de la Ilustración*, se destaca aquí como, por lo que atañe a ese “ajuste de cuentas”, como ha sido llamado por la posición tradicional en Teoría Crítica, un momento cardinal para la lectura española de Adorno habría sido cuando,

“en la conferencia que Albrecht Wellmer pronunció [en España] a finales de 1989, volvía a reunirse el conjunto de argumentos frecuentemente aducidos a favor de un cambio de paradigmas en Teoría Crítica. Clave para la determinación de la supuesta aporética a la que conduce la primera Teoría Crítica es la interpretación de *Dialéctica de la Ilustración* como desarrollo en términos de filosofía de la historia de la idea que, según Wellmer, partiría del primer Hegel y llegaría hasta Nietzsche a través de Ludwig Klages, según la cual el pensamiento conceptual es esencialmente un instrumento de control y de dominación”⁵²¹.

⁵²⁰ *Ivi*, p. 20.

⁵²¹ *Ivi*, p. 15.

Wellmer parecía destacar como en *Dialéctica de la Ilustración* la razón instrumental se convertiría “en la categoría mediante la cual debe de comprenderse equilibradamente la doble dimensión del proceso histórico civilizatorio” y es decir “la transformación de la naturaleza externa”, por medio de la tecnología, la industria y el dominio sobre la naturaleza, “y la transformación de la naturaleza interna” por medio de la individuación, la represión y distintas formas de dominio social. El “discípulo más fino y sutil de Habermas”, al respecto consideraría que, “de acuerdo con las premisas de este monismo antropológico y epistemológico”, para Adorno si la transformación de la naturaleza externa crearía las condiciones de posibilidad objetiva para una sociedad liberada, “la transformación simultánea de la naturaleza interna destruye las posibilidades subjetivas de

A raíz de lo dicho, por lo tanto, ha sido destacado por la crítica como,

“según estas ‘reconstrucciones’, para la corriente revisionista en Teoría Crítica, *Dialéctica de la Ilustración* supondría, [como se ha visto,] un ‘giro’ de la Teoría Crítica hacia una ‘filosofía pesimista de la historia’ y una ‘crítica totalizante de la razón’ entendida como una ‘actitud’ que sólo es comprensible desde el ‘estado de ánimo’ reinante en un momento particularmente ‘aciago’ de la historia reciente”⁵²².

Además, se ha demostrado que para la crítica ortodoxa en Teoría Crítica, leyendo a Adorno bajo el prisma de la invención de la tradición -véase 1.3.-, “el principal responsable de este cambio de orientación [resultaría ser] Adorno”, ya que “su confianza en el potencial crítico del arte y su concepción de la negatividad le permitirían una radicalización extrema de su crítica”⁵²³. A raíz de lo dicho, “por lo tanto, lo que era elaboración teórica

la praxis emancipatoria”. Por lo tanto, continua el autor, la cosificación de la conciencia, “el precio por el sometimiento de la naturaleza externa”, destruiría toda “subjetividad de los sujetos que empeñaron su propia emancipación en el sometimiento de la naturaleza”. Para Wellmer, Adorno y Horkheimer, consideradas esas premisas, no tendrían otra salida si no postular el hecho de que “la emancipación [...] sólo puede ser concebida ahora como descerrajamiento del cerrado universo de la razón instrumental” y considerando que dicha emancipación, bajo los mencionados presupuestos habría de representar la “negación radical de esa razón”, pues entonces “la emancipación consistiría [...] en una ‘resurrección’ de la naturaleza externa e interna [vista] como [...] el inicio de una nueva historia de la humanidad”. Wellmer, a raíz de lo dicho, considera que en la obra de Adorno “la libertad se transforma [...] en una categoría escatológica” (A. WELLMER, *Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el “giro lingüístico” de la Teoría Crítica*, “Isegoría”, 1, 1990, pp. 28-29). Como destaca la crítica española, para Wellmer “hablar de [pensamiento crítico es] hablar de Habermas” y, evidencia Jiménez Redondo, “al igual que Habermas entiende [ese giro en clave comunicativa] como un volver a obtener para el pensamiento crítico una perspectiva histórica y una perspectiva política frente al negativismo de las posiciones a que se vio reducida la tradición de ‘teoría crítica’ con [...] Adorno”. A raíz de lo dicho, se considera que, para la crítica, la obra de Wellmer tendría como marco de referencias principal (teniendo también en cuenta lo que se ha dicho al respecto en 2.3.) *Teoría de la acción comunicativa*, puesto que, como ya se ha indicado, la labor adorniana, en virtud de su rumbo hacia la teología, parecía haber conducido a la Teoría Crítica a despedirse de todo tipo de praxis cotidiana, mostrándose así ineficaz para guiar la acción de los hombres en el mundo (A. WELLMER, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable* (1993), traducción e introducción a cargo de M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1996, pp. 9-10).

⁵²² J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 209.

⁵²³ *Ibidem*.

consecuente de la experiencia social e histórica y de la nueva luz que ésta [arrojaría] sobre la viabilidad del proyecto moderno, [sería] reducido a una argumentación psicologista que [intentaría] explicar el ‘giro’ en virtud de las supuestas condiciones de aislamiento en California [...]”. De hecho, escribe Maiso Blasco, Adorno, “que se incorpora al núcleo del proyecto teórico a finales de la década de 1930, en un momento de transformaciones fundamentales que sitúan al programa de la Teoría Crítica ante nuevas exigencias, y que [...] es elegido por Horkheimer como el teórico más adecuado para responder a estas nuevas prioridades [...]”, sería ahora

“presentado como el instigador de una crítica radical de la razón que encierra a la Teoría Crítica en un modelo insostenible, que convierte sus textos en mero ‘documento fascinante’ de un ‘doble aislamiento’ en la ciencia y en la política”⁵²⁴.

Asimismo, como anticipado en el apartado anterior, se ha constatado que la crítica de vertiente ortodoxa considera que para leer correctamente la producción adorniana y no caer en esas supuestas malas interpretaciones proporcionadas por la corriente revisionista, entre las que cabe destacar a la de esteticismo, huida hacia la teología y falta de rigor conceptual, entre otras, habría que darse cuenta de que, antes que todo, “el pensamiento de Adorno se mantuvo sorprendentemente invariable durante prácticamente la totalidad de su vida [...]”⁵²⁵ y que por lo tanto habría un hilo conductor que atravesaría toda su obra, desde la tesis sobre *Kierkegaard* hasta *Teoría estética* y que llevaría al lector hacia la comprensión de que “el contenido [...] de *Dialéctica negativa* [...] remite a los escritos estéticos tempranos [...] previos a *Dialéctica de la Ilustración*” y es decir a aquellos textos que van “desde *Kierkegaard* [...] hasta *Filosofía de la música moderna*”⁵²⁶.

⁵²⁴ *Ivi*, pp. 209-210.

⁵²⁵ M. JAY, *Adorno*, Fontana Paperbacks, Londres, 1984, p.50.

Primera traducción en castellano de la obra: M. JAY, *Adorno*, tr. de M. P. Morales, Siglo XXI, Madrid, 1988.

⁵²⁶ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, pp. 19 y 20.

A raíz de lo dicho, la crítica destaca como ese esteticismo adorniano -según el cual, como se sabe, Adorno sería el “responsable del enclaustramiento de la Teoría Crítica en una crítica totalizante de la razón aporética” y por lo tanto sin salidas-, para la vertiente transformadora tendría sus orígenes en el hecho de que Adorno, encontrando crecientes dificultades a la hora de fundamentar su propia posición desde criterios filosóficos y racionales, llevaría a su pensamiento “a refugiarse en el terreno de la estética”, que se convertiría entonces “en la esfera predominante”. Así planteada la cuestión, sería como reprochar a Adorno de acabar “por renunciar a las pretensiones enfáticas de la teoría para ceder competencias epistemológicas al arte” y “de ahí [, como se ha destacado,] la insistencia de Habermas en que la herencia nietzscheana [cobraría] primacía sobre la marxiana [...]”. Como se ha visto en los apartados anteriores, para la crítica española “las atribuciones de responsabilidad de las diferentes tesis de *Dialéctica de la Ilustración*, que [disolverían] la tensión que recorre la obra en un maniqueísmo simplificador, [resultarían] una vez más determinantes para la argumentación”, ya que, de acuerdo con el planteamiento de Habermas,

“Horkheimer no podía abandonarse a una crítica radical de la razón que no dejaba ningún suelo firme sobre el que articular la crítica, puesto que su posición se aferraba en último término al potencial iluminista de la crítica filosófica; en cambio Adorno podía proceder a esta crítica destructiva de la razón y del pensamiento identificador con ‘mayor tranquilidad’, puesto que disponía de ‘la experiencia estética del arte moderno como una fuente *independiente* de conocimiento”⁵²⁷.

⁵²⁷ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 256-257.

Acercas del asunto, la ortodoxia adorniana evidencia como la debilidad de esta argumentación habermasiana se revelaría “en que toda su construcción se [apoyaría] en el banal dato de que, en el momento de la colaboración con Horkheimer en el proyecto de *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno tenía prácticamente acabado el texto sobre Schönberg que aparecería publicado como primera parte de *Filosofía de la música*”. Dicha interpretación de la posición transformadora, escribe el autor, reduciría “la elaboración de las implicaciones históricas y teóricas de un núcleo histórico de experiencia que rompía con todas las seguridades heredadas a la mera cuestión de haber redactado un trabajo capaz de ofrecer un ‘fundamento normativo’ alternativo” y que, por lo tanto, “el hecho de ‘disponer’ de este

Igualmente, sabemos que la vertiente ortodoxa contesta, prácticamente al unísono, que

“en el seno de la teorización estética [de Adorno] tiene lugar la delimitación filosófica respecto a la dialéctica idealista de Hegel y su transformación en dialéctica material y negativa”⁵²⁸.

A raíz de lo dicho, Maiso Blasco considera que, “sin embargo lo que para Adorno era un modelo de articular la teoría que aspiraba a una ‘rebelión de la experiencia contra el empirismo’ es desestimado por Habermas como un momento irracional de esteticismo en su filosofía” y dicha característica representaría, según Habermas, “una idiosincrasia intelectual quizá genial, pero ante todo estéril, no-vinculante y científicamente inadmisibles”⁵²⁹.

En las mismas estelas de los análisis hechos por Maiso Blasco se mueven también los de Gómez Ibáñez -anteriores a los de Maiso Blasco-, quien destaca también como, para una relectura de la filosofía adorniana, sería importante reconsiderar esa acusación de huida hacia la teología movida a

‘marco interpretativo’ sería lo que [permitiría] a Adorno entregarse a una crítica totalizante de la razón como si contara con un ‘suelo firme’ al margen de ella”. A estas consideraciones rebate la vertiente ortodoxa, afirmando que “esta lectura [sería] una mera proyección retrospectiva de las condiciones de producción académico-universitarias a las que la propuesta habermasiana quiere adaptarse”, puesto que “la ‘reconstrucción’ habermasiana [pasaría] por alto que el planteamiento de *Filosofía de la nueva música* no sólo no surge de la nada, sino que [...] sería una especie de ‘discurso del método’ que prácticamente se [limitaría] a recoger y sistematizar las implicaciones filosóficas, estéticas y sociológicas de las experiencias y análisis compositivos que Adorno llevaba acumulando desde la segunda mitad de la década de 1920”. Igualmente, destaca la ortodoxia adorniana, Habermas parecía no considerar que “el capítulo sobre Schönberg en *Filosofía de la nueva música* [sería] la constatación de la dialéctica de la Ilustración en la propia esfera musical”, ya que, en este escrito, “Schönberg es presentado como agente de un progreso entendido como desmitologización de la forma musical, y por tanto como baluarte del iluminismo artístico”. Asimismo, “la evolución de la liberación del material musical de la vieja coerción heterónoma del sistema tonal –en el atonalismo libre– [conduciría] a Schönberg a una nueva forma de organización y dominio del material musical: el dodecafonismo, cuya degeneración en rígido método de sistematización del material basado en criterios casi matemáticos acabaría por dar lugar al serialismo integral en la década de 1950” (*Ivi*, p. 257).

⁵²⁸ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 18.

⁵²⁹ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 204.

cargo de los planteamientos de Adorno por parte de la “vertiente transformadora”, ya que la crítica hubiese indicado en ese punto el comienzo de esos errores de asimilación que han acabado lastrando toda lectura de Adorno, tanto española como alemana, en consideración de que, como evidencia Gómez Ibáñez, sería justamente ese tipo de reproche lo que movió en contra de Adorno la vertiente transformadora en Alemania a partir de finales de los 70, y que desgraciadamente, como se sabe, habría influido también sobre la asimilación española del autor.

Asimismo, se ha evidenciado que la crítica española considera que habría sido la filosofía de la música “la que, paradigmáticamente”, habría sido objeto de una reapropiación teológica, y lo hace mostrando como, por medio del estudio de W. Gramer, *Musik und Verstehen. Eine Studie zur Musikästhetik Th. W. Adornos* de 1976, sería posible apreciar

“hasta qué extremo puede llegar la literatura crítica cuando radicaliza la lectura del giro de la filosofía de Adorno hacia el arte y la estética como enclave de irracionalidad”⁵³⁰.

⁵³⁰ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La función de lo estético en la filosofía de Theodor W. Adorno*, tesis doctoral dirigida por S. Sevilla Segura, Universitat de València, Valencia, 01/01/1991.

Sobre el asunto, el autor considera que este tipo de lectura supuestamente distorsionada e instrumental, sólo sería posible desligando las nociones de arte y estética de las categorías epistemológicas presentes en el discurso estético adorniano, e “inyectándoles arbitrariamente una acepción teológica” (*Ibidem*). Como se ha visto, Gómez Ibáñez (entre otros) destaca el hecho de que en los escritos estéticos tempranos de Adorno ya sería posible divisar esa “conmensurabilidad de los discursos estético y filosófico”.

Sobre el asunto, Maiso Blasco considera que “lo que Adorno buscaba en el arte no era [ciertamente] un suelo firme que sustituyera los criterios de la racionalidad moderna, sino algo mucho más frágil y quebradizo: un contenido de verdad específicamente artístico, cuya subsistencia se veía amenazada por una tendencia histórica que parecía conducir inexorablemente a la falsa alternativa entre la aniquilación de su contribución específica o a una conservación artificial y neutralizada de la misma, que la reduce a una función compensatoria o meramente decorativa”. Como se ha repetido varias veces, para la crítica ortodoxa “uno de los hilos que vertebraba la unidad de intereses de la Teoría Crítica adorniana es el intento de corregir una racionalidad recortada y funcionalizada con el objetivo de hacer realidad las promesas aún incumplidas del pensamiento dialéctico y su articulación a partir de contenidos materiales” y “el arte, en tanto que refugio del comportamiento mimético y salvaguardia de una relación sujeto-objeto no basada en el dominio”, proporcionaría “una base para ello”. Sin embargo, la posición transformadora, “ejecutor inconsciente de la tendencia histórica que el propio Adorno diagnosticara, acaba silenciando esta tentativa como esotérica y ‘acientífica’”; es decir que, como destacado por

Como se ha subrayado, en lo que acontece al supuesto derrumbe del proyecto teórico de la primera teoría crítica, que abriría camino a esa supuesta visión catastrófica y sin salida de la historia, para la posición “transformadora” éste estaría representado por el texto *Dialéctica de la Ilustración* y a raíz de lo dicho Gómez Ibáñez, “con el objetivo de comprobar si este es efectivamente el caso”, destaca como

“en vez de hallar en [la *Dialéctica de la Ilustración*] la supuesta construcción de una metafísica catastrófica y negativa de la historia, [esta obra] encuentra, todavía dispersos, elementos que hablan a favor de una reconstrucción distinta del pensamiento de Adorno”⁵³¹.

Asimismo, la crítica, volviendo acerca de esa importancia –tanto subrayada por la ortodoxia adorniana- de repensar toda la producción de Adorno a la luz de sus escritos tempranos, evidencia que

“en una pluralidad de niveles de reflexión todavía no bien definida en este periodo inicial, el ‘giro’ adorniano hacia el arte y la estética puede entenderse [ya] como un giro filosófico cuyo objetivo es formular una noción de ‘dialéctica verdadera’”⁵³².

la crítica, “la rechaza como muestra del peligro de una deriva adorniana que sitúa a la Teoría Crítica en el umbral del irracionalismo y conduce al pensamiento filosófico a una regresión a la mera ‘gestualidad’” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 258-260).

⁵³¹ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 19.

⁵³² *Ivi*, p. 20.

Como destaca Maiso Blasco, “ciencia y arte son para Adorno dos esferas distintas en las que operan fuerzas idénticas, y en esta relación el arte no juega el mero papel de ‘complemento cultural’”. Sin lugar a dudas, escribe el autor, “Adorno es consciente de que la escisión de ciencia y arte [...] se ha producido de manera irreversible en el proceso de desencantamiento y objetualización del mundo” y que ya “no puede ser revocada por mero voluntarismo del pensamiento”. No obstante eso, “dicha escisión tampoco puede ser hipostasiada”, ya que indica “un momento de la dialéctica de la Ilustración en el que se destruye la afinidad entre concepto y cosa, dividiendo la verdad en dos mitades cuya unidad no-escindida ya no se puede reestablecer mediante su suma” puesto que “La palabra llega a la ciencia como signo [...] sonido, [...] imagen, [y] como palabra propiamente dicha es repartida entre las diferentes artes sin posibilidad de reestablecerla a través de su suma”. (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 261-263). Acerca del

A raíz de lo dicho, la vertiente ortodoxa considera que *Dialéctica de la Ilustración* no sería sólo “interpretación” social, puesto que ese texto

“tiene un contenido filosófico: en tanto que la crítica de la razón ilustrada, pretende [, como escribe el mismo Adorno,] preparar un concepto positivo de Ilustración que disuelva su imbricación con la dominación ciega”⁵³³.

Por lo que atañe a la tarea de la filosofía como interpretación, la crítica destaca el hecho de que

“si [...] la ‘interpretación’ filosófica tiene alguna finalidad, está consiste precisamente en hacer saltar la medida de lo que meramente es, [como escribe textualmente el mismo Adorno]”⁵³⁴.

Volviendo a lo que se ha dicho con respecto a esa necesidad de proceder a una lectura de conjunto de la producción teórica de Adorno, Orrico pone de relieve como

“las ideas motrices de la temprana tesis sobre Kierkegaard siguen adelantando, ahora más elaboradas, y con un grado mayor de comprensividad, en su obra póstuma”⁵³⁵.

Asimismo, para Gómez Ibáñez, el lector, retrodatando *Dialéctica negativa* “a la teorización estética temprana de Adorno”, podría darse cuenta en qué sentido *Dialéctica negativa* se habría apropiado del “giro estético de la filosofía propuesto tempranamente por Adorno”⁵³⁶. Por lo tanto, para la crítica de vertiente ortodoxa, el interés estético sería así “inherente a la idea de una dialéctica negativa y de una filosofía material” y “no un añadido extrínseco”, y “ni [tampoco] un modelo exterior que la filosofía debería imitar”; sólo así,

tema véase también 2.3.

⁵³³ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, comentario a *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, en M. GARRIDO, L. M. VALDÉS y L. ARENAS (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, ed. Cátedra, Madrid, 2005, p. 387.

⁵³⁴ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 36.

⁵³⁵ J. F. ORRICO, *Th. W. Adorno: mimesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa*, Alfonso el Magnánimo, Valencia, 2004, p. 19.

⁵³⁶ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 20.

según Gómez Ibáñez, se podría llegar a entender “el [...] teorema adorniano de la convergencia [...] de arte y filosofía”. Acerca del tema, el autor destaca como “la correcta interpretación” de dicho teorema permitiría “concretar en qué consiste la corrección de la racionalidad instrumental que Adorno espera de la mediación [...] entre arte y filosofía”, puesto que mimesis ya no aparecería como una “facultad extraterritorial a la racionalidad, sino como la consumación de su misma idea”⁵³⁷.

Sobre el asunto, la crítica destaca el hecho de que, según Adorno, la “condición del saber como poder, es la alienación del saber respecto a lo dominado por él”, puesto que “en la figura positiva de la Ilustración, sujeto y objeto no son sólo distantes, sino únicos”. Bajo estas condiciones, argumenta Gómez Ibáñez, “el sujeto es Sujeto-uno [y] el objeto deviene puro ejemplar, sustrato de dominación, pura materia en su intercambiabilidad”; ahora ya sujeto y objeto dejan de ser “momentos reales del proceso cognoscitivo” para pasar a ser “abstracciones enfrentadas”. En dichas circunstancias, “la distancia deviene ausencia de relación efectiva entre ambos, según el esquema de una subjetividad que constituye el mundo” y “única garante de sentido, siendo el objeto mudo”. Mimesis, en vez, representaría, esa forma de relación verdadera, no instrumental, entre sujeto y objeto, en la que sujeto y objeto no se enfrentarían como meras abstracciones y en la que, como se puede leer en *Dialektik der Aufklärung*, su relación sería, más bien, de afinidad y no de intencionalidad⁵³⁸.

⁵³⁷ *Ivi*, p. 21.

⁵³⁸ *Ivi*, p. 38.

Acerca del asunto, cabe destacar que también Mandado Gutiérrez subraya el hecho de que Adorno insiste “en la necesidad que tiene la experiencia estética de no reificar al sujeto que se expresa o está llamado a expresarse en ella”. De hecho, para el autor, en el pensamiento estético de Adorno se puede divisar claramente como “toda intención en el arte, latente o patente, de adoctrinar [...] es uniformadora y por lo tanto priva a éste [el arte] de su función expresiva de la subjetividad”, constituyendo una “adulteración de la propia experiencia estética o [...] de la verdad del arte” (R. E. MANDADO GUTIÉRREZ, *Adorno (1903-1969)*, Ediciones del Orto, Colección Filósofos y textos, Madrid, 1994, p. 44).

Remarcando acerca del papel que ejercería en los planteamientos adornianos *Teoría estética*, cabría aquí subrayar, como además ya se ha hecho anteriormente, el hecho de que la crítica considera que éstos en “los primeros escritos estéticos [aparecerían todavía] en su carácter truncado” y que sólo la obra póstuma definiría “los límites del discurso teórico-artístico, así como la apertura de éste al discurso propiamente filosófico-epistemológico inherente a la teorización estética de Adorno”⁵³⁹.

Asimismo, Orrico, en las estelas de Gómez Ibáñez, remarca como a la hora de leer la producción de Adorno sería fundamental reflexionar acerca del papel crítico que él otorga al arte y la estética, puesto que ambas encarnan a la negatividad con respecto a lo que hay, y sobre el asunto destaca claramente que el sentido de la negatividad en Adorno pretendía ser “una garantía de la conceptualización diferenciada ‘sujeto-objeto’ en el arte y a su vez la afirmación de la no-identidad”. A raíz de lo dicho, la crítica destaca también que la negatividad, para Adorno, representa ese

“instrumento de acceso al arte y a sus categorías, debe permitir una relación no coactiva, no sólo entre los componentes de la obra sino también entre los sujetos y los constitutivos objetivos de la obra de arte”⁵⁴⁰.

⁵³⁹ *Ivi*, p. 20.

⁵⁴⁰ J. F. ORRICO, *Tb. W. Adorno: mimesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa*, Alfonso el Magnánimo, Valencia, 2004, pp. 12-13.

Cabo Ramis destaca como la obra adorniana representaría la prehistoria “del pensamiento moderno” y que el punto de comienzo de los análisis de Adorno sería la constatación de “la no realización de los ideales ilustrados de la razón y de [cómo] ésta [acabe] autocensurándose y enmudeciendo”. Para este especialista, la razón de todo esto se encontraría “en el hecho fundamental del doble carácter de la razón”, es decir, lo de ser a la vez “instrumento de emancipación respecto de toda forma de dominio y ella misma instrumento de dominio de todas aquellas fuerzas que amenazan al sujeto que se constituye frente a la naturaleza”. Bajo estas circunstancias, Cabot Ramis muestra también que, “al final del proceso civilizatorio el sujeto habrá olvidado los objetivos de su autoconservación, perdiendo la razón la capacidad de ser la instancia de autodeterminación de la vida humana”. Asimismo, destaca que el autor de *Teoría estética* plantea “la posibilidad de un pensamiento que rememore el carácter emancipador de la razón”, pero “no como una vuelta acrítica a momentos superados de la misma, sino como el esfuerzo de volver el pensamiento hacia lo particular y especial, olvidado y reprimido en el ejercicio de su historia, y sólo conservado, en forma de promesa de salvación, en el carácter mimético de la obra de arte” (M. CABOT RAMIS, *Tb. W. Adorno y la Modernidad*, tesis doctoral, dirigida

De hecho, como evidencia la crítica recordando a lo contenido en *Dialéctica de la Ilustración*, la razón cosificada, que es “regresión de la capacidad de experiencia bajo la contraposición de pensamiento e impulso”, abarcaría todo aspecto de la vida de la sociedad y acerca del asunto se ha destacado como, para Adorno, ese dominio de la razón sobre los sentidos, “así como la resignación del pensamiento a ser producto de exactitud, significa el empobrecimiento [tanto de la experiencia como del pensamiento]”, puesto que la separación de ámbitos perjudica a ambos⁵⁴¹.

A raíz de lo dicho, “el interés del tratamiento histórico no es otro que la recuperación, para su reorientación”, de los momentos truncados “en la conversión del pensamiento en instrumento”⁵⁴². Sobre el asunto, la crítica destaca como Adorno volvería a retomar en *Dialéctica de la Ilustración* lo que planteó en 1931 con *Actualidad de la filosofía*, es decir, “la cuestión de en qué modo la filosofía seguía siendo actual, qué tareas eran las suyas”⁵⁴³.

La filosofía, según Adorno, habría de pensar el pensamiento, “exigencia que la figura positivista de la Ilustración ha dejado fuera de juego”, como subraya Gómez Ibáñez⁵⁴⁴. Aquí, lo que se pide a Adorno sería justamente proporcionar “una noción de racionalidad que no se agote en la justificación de como opera fácticamente el pensamiento, sino que piense y procure un concepto enfático del mismo”⁵⁴⁵.

Como se ha dicho anteriormente, la posición ortodoxa en Teoría Crítica consideraba que, para Adorno, a través de “la recuperación y conservación” de todos aquellos “momentos truncados y que se han vuelto anacrónicos para la racionalidad dominante”, tal como son considerados “mímesis, lo

por J. L. Vermal Beretta, Universitat de les Illes Balears, Palma, 1991 (TESEO, fecha de la consulta 04.06.2011).

⁵⁴¹ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 40.

⁵⁴² *Ibidem*.

⁵⁴³ *Ivi*, p. 41.

⁵⁴⁴ *Ivi*, p. 42.

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

inconmensurable, mana, concepto frente a fórmula, y una noción de experiencia libre de la dualidad pensamiento/impulso”, se podría alcanzar la noción de pensamiento dialéctico: ese concepto de racionalidad no instrumental que reuniría todos estos momentos olvidados y que, por lo tanto, cumpliría con lo que cabría esperar de una noción de racionalidad no instrumental.

Acerca de esa necesidad de leer toda la producción de Adorno como si fuese “un todo”, a la que se ha reiteradamente hecho mención anteriormente, Gómez Ibáñez destaca como “*Dialéctica negativa* dará cuenta epistemológicamente” de esos referidos momentos teóricos presentados, aunque aún “en estado de dispersión”, por *Dialéctica de la Ilustración*, puesto que sería justamente “a través de la crítica determinada de la concepción hegeliana de la dialéctica, como cobra su determinación teórica más completa” lo que en *Dialéctica de la Ilustración* vendría presentado sólo de forma de programa⁵⁴⁶.

Igualmente, como puesto de relieve por la crítica local de los últimos quince años, para Adorno “el programa de la Ilustración sólo resulta viable si la filosofía vira estéticamente”, pero tampoco eso quiere decir que lo que cabe esperar de la labor adorniana, para cumplir con dicho programa, sería una “simple adición de arte y filosofía”⁵⁴⁷, en consideración de que, como evidenciado también por Fernández Orrico, acerca de ese empobrecimiento de las capacidades tanto del pensamiento como experienciales, el valor de lo meramente representado se encontraría vacío y pobre de experiencias culturales significativas⁵⁴⁸. Acerca del tema, sabemos que la crítica ha destacado el hecho de que “el discurso constelativo” representaría el

⁵⁴⁶ *Ivi*, p. 43.

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

⁵⁴⁸ J. F. ORRICO, Th. W. Adorno: mimesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa, Alfonso el Magnánimo, Valencia, 2004, p. 10.

“precipitado lingüístico” de esa racionalidad no instrumental y, por supuesto, “irreductible a mera forma artístico literaria”⁵⁴⁹.

Ahora, a raíz de todo lo dicho, se considera que se pueda comprender por qué Gómez Ibáñez considera que la acusación de “esteticismo filosófico”, hecha por la vertiente transformadora a la obra de Adorno, se mostraría como la tesis más débil ante una “reconstrucción atenta y no reduccionista de la filosofía de Adorno”⁵⁵⁰.

Acerca del tema, en la *Universitat de València*, unos de los primeros y más destacados centros de estudios donde se emprendió esa labor de “re-lectura” de la producción adorniana, a la luz de todas las cuestiones antedichas, tuvo lugar el 23 de septiembre de 1989 -en la Facultad de Filosofía- una conferencia donde A. Wellmer y V. Gómez Ibáñez “confrontan, por primera vez, sus respectivas recepciones de Adorno”, que, como se ha visto, representarían también las dos distintas maneras de leer a Adorno, es decir, la de la posición ortodoxa y la de la vertiente transformadora en Teoría Crítica⁵⁵¹. Como se ha mostrado, parecía que en ese debate Wellmer sacó todas esas armas teóricas en favor de un cambio de paradigmas en Teoría Crítica, suscitando las puntuales y muy apreciadas objeciones de Gómez Ibáñez, quien destacaría

⁵⁴⁹ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 20.

⁵⁵⁰ Acerca del asunto cabría aquí destacar la advertencia de J. J. Sánchez cuando, en 1994, presentando al público español la primera edición indígena de *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, recientemente traducida por él, escribe: “*Dialéctica de la Ilustración* [...] es un libro extraordinario y extraño a la vez. Extraordinario, por la densidad tanto de su contenido como de su expresión literaria; extraño, porque su relevancia e influjo en la historia política y cultural europea [...] está en proporción inversa al número de sus lectores”. El texto, considera Sánchez, “caló [...] en la conciencia histórica a través del movimiento estudiantil, y desde entonces se ha convertido en uno de los textos más explosivos, y también más explotados, de la filosofía europea contemporánea”. A continuación, en su escrito se puede apreciar que el autor subraya reiteradamente que *Dialéctica de la Ilustración* no ha sido “leído por muchos” y que ese texto tampoco se presta a ello (J. J. SÁNCHEZ, *Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, introducción a TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, tr. esp., Trotta, Madrid, 1994, pp. 9 y 10).

⁵⁵¹ A. WELLMER y V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*, Servei de Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 1994, p. 9.

que, para el exayudante y colaborador de Habermas, la posición transformadora en Teoría Crítica emprendería sus propios análisis sobre arenas movedizas, ya que sus conclusiones, como se ha mostrado, que aparentemente apuntarían todas a ese supuesto “callejón sin salida” al que conducirían los análisis contenidos en *Dialéctica de la Ilustración*, o sea al hecho de que el pensamiento conceptual sería, básicamente, un instrumento de dominación, descansarían, en resumidas cuentas, sobre malas lecturas de esa misma obra⁵⁵².

En lo referente a lo dicho, Wellmer, citando el aforismo final de *Minima Moralia*, subraya el hecho de que ese conocimiento al que se refiere Adorno sería, al fin y al cabo,

“lo más difícil o [, como él dice,] lo imposible [de alcanzar], porque todo conocimiento permanece incluso en el círculo mágico de lo existente, [permaneciendo] atrapado, por así decirlo, en las estructuras de la negatividad completa”⁵⁵³.

Wellmer, como ha destacado la crítica española, pondría aquí el acento sobre el hecho de que, para Adorno, según su propia admisión, no habría manera de tener acceso “a ningún punto de vista fuera de esa negatividad, a ningún punto de vista que lograrse zafarse, niquiera sólo mínimamente, del círculo mágico de lo existente, y desde el que el mundo, sin veladura alguna, se revelase en su completa negatividad”⁵⁵⁴. Por lo tanto, para Wellmer, el conocimiento que Adorno exigiría “habría de reconocer al mundo como plexo de obcecación, sin poder escapar, empero, a tal plexo de obcecación en los actos generadores de conocimiento”. Según Wellmer, en esta problemática sin salida estarían “contenidas todas las aporías de la filosofía de Adorno” y además, puntualiza el autor, el hecho de que el conocimiento esté imposibilitado en escapar a ese “plexo de obcecación”, al que sería labor “del

⁵⁵² *Ibidem*.

⁵⁵³ *Ivi*, p. 19.

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

conocimiento reconocer como tal”, significaría que sería “la propia forma del pensamiento conceptual la que entreteje al conocimiento con la completa negatividad de la realidad”⁵⁵⁵.

Asimismo, para la vertiente transformadora, leyendo a Adorno la consumación de la negatividad del mundo moderno sería sólo

“la traducción social de aquello que, como trabajo de rearticulación, corte y criba, operó ya siempre en los conceptos generales, en los conceptos universales, de aquellos que como tendencia, e incluso como telos secreto, operó ya siempre en la constitución lingüística de la realidad histórica”⁵⁵⁶.

Además, se ha constatado que Wellmer considera que, si Adorno vio “en la forma de la racionalidad científico-técnica de las sociedades modernas [...] revelado el misterio de la conexión entre racionalidad y autoconservación”, pues entonces su labor sería “sin bases y sin esperanzas”⁵⁵⁷, ya que “para que la empresa de un conocimiento y una crítica del estado de completa negatividad pueda ponerse en marcha, el universo de la racionalidad instrumental tiene al menos que mostrar algunas huellas, [...] de una mejor racionalidad, con las que pueda conectar un pensamiento crítico enderezado a la reconciliación”⁵⁵⁸. En consideración de que, destaca Wellmer, la reflexión adorniana no consigue revelar dichas marcas, “por débiles que sean”, la producción de Adorno no sería nada más que “un acto de quijotismo”.

A raíz de lo mencionado, se puede comprender cómo, para la posición ortodoxa, la lectura de esa “autorreflexión de la Ilustración” hecha por Wellmer empujaría los planteamientos adornianos hacia el vacío, puesto que, para él, la reflexión adorniana, al haber identificado pensamiento conceptual y dominación, “habría incurrido en una contradicción preformativa” que

⁵⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁵⁷ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 15.

⁵⁵⁸ A. WELLMER y V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*, Servei de Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 1994, p. 23.

minaría el terreno mismo “sobre el que [Adorno] pretendía ejercer la crítica de la racionalidad dominante”⁵⁵⁹ y una vez que en *Dialéctica de la Ilustración* la teoría había incurrido en dicha paradoja, ya no puede salir de ahí; por lo tanto, según Wellmer, para *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* ya no habría manera alguna de “sustraerse a este diagnóstico desesperado”⁵⁶⁰.

Sin embargo, según Maiso Blasco, Adorno “no remitiría a un ‘contexto de obcecación total’ sino que, por el contrario, la primera vez que aparece el término en *Dialéctica de la Ilustración* [remitiría] a un ‘contexto de obcecación social’” y ésta “matización no [habría de considerarse para nada] nimia”. Asimismo, según la ortodoxia adorniana, “en este sentido sería importante distinguir entre el diagnóstico de una tendencia histórica y su consumación”, en consideración de que por eso hablaría Adorno “de los sujetos como ‘límite de la cosificación’”, ya que “su tardío ‘giro al sujeto’ buscaba precisamente extraer de la asimetría entre las disposiciones subjetivas y una tendencia objetiva que nunca puede apoderarse de ellas por completo el marco de acción de la Teoría Crítica”; y esto querría decir que, para Adorno,

“no hay ninguna resignación a la imposibilidad de la praxis, sino que, en una constelación socio-histórica en la que toda praxis que trascienda el modelo vigente de reproducción social parece bloqueada, el objetivo adorniano [sería] fortalecer un concepto enfático de experiencia que ayude a comprender las causas que llevaron a dejar pasar el instante de la transformación, a hacer posible que no se repitan y a intentar mantener abierta la posibilidad de una praxis en sentido enfático”⁵⁶¹.

⁵⁵⁹ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 15.

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

Wellmer consideraría que, si por un lado *Dialéctica negativa* se limitaría en profundizar conscientemente en la mencionada aporética, *Teoría estética* se habría demostrado “incapaz de determinar conceptualmente una noción de racionalidad no dominante capaz de operar como base normativa de la teoría”.

⁵⁶¹ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 241.

Para Wellmer el concepto adorniano de racionalidad mimética, es decir el concepto “de una razón en el que mimesis y racionalidad formasen una constelación que les permitiesen iluminarse mutuamente”⁵⁶², de manera que la racionalidad instrumental, iluminada por el momento mimético, perdiese su violencia a la vez que la mimesis, gracias al momento racional, perdiese su ceguera animal, habría sido introducido exclusivamente como un concepto añadido a aquello de racionalidad y “extraterritorial” a las tareas de ésta⁵⁶³.

Igualmente, a lo largo de esta investigación se ha tomado conciencia de cómo la vertiente ortodoxa considera que “el punto de no-retorno que suponen las experiencias epocales que [culminarían] en Auschwitz” y que ya no permitirían “aplicar sin reparo al presente ninguna categoría del pensamiento burgués, es ignorado por un ‘cambio de paradigma’ deseoso de restaurar el ‘proyecto inacabado de la modernidad’ a cualquier precio”. Sin embargo, considera Maiso Blasco, “si se pasa por alto el alcance real de este núcleo de experiencia difícilmente se [podrá] comprender lo que propone el texto”, ya que,

“si la obra se remonta al análisis de *La Odisea* o al estudio del significado y la función del mito y de las formas primitivas de pensamiento no es para plantear una lógica de la evolución histórica que logre penetrar la totalidad de la *Gattungsgeschichte*, sino para intentar comprender la génesis de un presente histórico en el que ya no servían las categorías del pensamiento burgués tradicional –tampoco las marxistas–; se trataba, en definitiva, de acudir a lo más viejo para intentar comprender la figura específica de lo nuevo”⁵⁶⁴.

De hecho, la crítica destaca como “ya en las primeras páginas [de *Dialéctica de la ilustración*] se [explicitaría] que el objetivo del texto es intentar comprender

⁵⁶² A. WELLMER y V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*, Servei de Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 1994, p. 23.

⁵⁶³ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 15.

⁵⁶⁴ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 243.

‘por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie’”. Si la fractura de la civilización, como escribe Maiso Blasco,

“ya no permitía contemplar el pasado como hasta entonces, se trataba [entonces] de esclarecer los motivos por los que el decurso de la civilización había invertido la promesa de liberar a los hombres de la coacción de la naturaleza hasta dar lugar a una nueva coacción, mucho más terrible, que se imponía a los seres humanos socializados como una nueva exigencia de sometimiento”⁵⁶⁵.

Como se ha anticipado antes, la vertiente ortodoxa evidencia el hecho de que Wellmer presenta una lectura del pensamiento de Adorno como a la de una especulación teórica propensa a la “huida hacia la irracionalidad”, con consecuente autocancelación de sí misma. Dicha irracionalidad, para Wellmer, sería representada tanto por el arte como por la estética e incluso por la teología, y acerca de este último punto Wellmer considera que:

“Si retornamos a una concepción del mundo como una realidad histórica finita –además de la alternativa de condenación y redención- se derrumban los presupuestos conceptuales de los que viven los ingeniosos análisis que Adorno hace del arte, la filosofía y la sociedad moderna; parece como si sus ideas no tuviesen más remedio que perder el aguijón de radicalidad que las caracteriza y que a la vez es condición de la contundencia y brillo que son capaces de desarrollar. Éste es el problema de toda revisión de Adorno”⁵⁶⁶.

Sin embargo, argumenta Wellmer, si nos atendríamos sólo “a la pertinencia y evidencia de los análisis materiales de Adorno”, entonces nos veremos “enredados casi por fuerza en una malla de premisas filosóficas, cuya

⁵⁶⁵ *Ibidem*.

⁵⁶⁶ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 5.

cuestionabilidad apenas puede ponerse hoy en duda”. Y éste, para el autor, sería “el [verdadero] problema de toda ortodoxia adorniana”⁵⁶⁷.

⁵⁶⁷ A. WELLMER y V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*, Servei de Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 1994, p. 27.

Para Wellmer, “cualquiera sea [...] la manera como hoy se lea a Adorno”, parecía que habría que leerlo mal, y éste sería, para él, el verdadero “dilema de toda lectura de Adorno”. Acerca del asunto cabe destacar lo escrito por la posición ortodoxa, allí donde evidencia como desde las primeras páginas de *Dialéctica de la Ilustración* se explicitaría “que el objetivo del texto es intentar comprender ‘por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de Barbarie’” y sería propiamente “en este contexto” que “la exégesis del texto homérico y el análisis del significado del mito [deberían] ser entendidos”, y es decir “como un intento de desentrañar, a través de un procedimiento alegórico, la génesis de un modelo de relación con la naturaleza que se apoya en una determinada concepción de ‘desencantamiento del mundo’ indisolublemente ligada al proceso de constitución de la subjetividad”.

Igualmente, Maiso Blasco, en las estelas de los análisis hechos en los 90 por Aguilera y Gómez Ibáñez, subraya como “el significado de este procedimiento alegórico es inseparable del concepto de *Naturgeschichte*, que remite a la relación entre naturaleza y proceso histórico”; es decir “entre aquello que aparece como existente desde siempre, lo siempre-igual, y lo nuevo”. Aquí, el autor, a la vez que destaca como “la categoría de *Naturgeschichte* tiene su origen en Marx (*Das Kapital*), subraya como ésta remitiría “a que el marco objetivo del proceso histórico es la necesidad ‘natural’ de autoconservación, que llevará a las formas sociales de organización del dominio de la naturaleza para la reproducción de la vida”. La crítica pone aquí de relieve como “Adorno retoma y amplía dicho concepto”, subrayando “la imbricación entre una historia que se vuelve naturaleza y una naturaleza que se revela histórica, y por tanto transitoria”. Por lo tanto, para Maiso Blasco, sería aquí “donde [cobraría] su sentido el procedimiento alegórico que estudia la relación entre mito, prehistoria y lo más nuevo”, ya que, recuerda el autor, como escribe Adorno en *Idee der Naturgeschichte*, “como transitoriedad, la prehistoria está absolutamente presente. Existe en el sentido de ‘significado’. El término ‘significado’ remite a que los momentos de la naturaleza y la historia no se fusionan, sino que rompen el uno con el otro, y se limitan de modo que lo natural entra en escena como signo de la historia y la historia, precisamente donde aparece como más histórica, como signo de la naturaleza. Todo ser, o al menos todo lo que ha llegado a ser, se convierte en alegoría, de modo que la alegoría deja de ser una mera categoría de la historia del arte” (TH. W. ADORNO, *Idee der Naturgeschichte*, GS 1, p. 360).

Asimismo, se ha constatado como la crítica pone de relieve el hecho de que ya Freud había señalado como “el núcleo histórico del mito trata una derrota de la vida instintiva, una renuncia a los instintos que ha sido imprescindible aceptar” (S. FREUD, *Sobre la conquista del fuego*, en *El malestar de la cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 2005, p. 97) y esto, considera Maiso Blasco, sería “precisamente lo que en el excurso de Odiseo se tematiza a través del concepto de astucia [*List*]”, ya que “de este modo se plantea un fructífero diálogo con lo ‘nuevo’ del psicoanálisis, en el que las tensiones entre historia e historia natural cobran una importancia central para el análisis del proceso de constitución de la subjetividad en la Teoría Crítica adorniana, que el ‘paradigma intersubjetivo’ de la acción comunicativa rechaza como «filosofía de la Conciencia” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 244 en nota).

Acerca de lo mencionado, la ortodoxia adorniana considera que, “sin embargo, para comprender lo equivocado de quienes acusan a [Adorno] de alejarse del ámbito de la realidad histórica finita”, bastaría “acudir al análisis adorniano de la literatura de Franz Kafka”, donde Adorno afirma que el objetivo del autor “era precisamente mostrar el mundo ‘como infierno desde la perspectiva de la redención’”. Para Adorno, por lo tanto, “la prosa kafkiana muestra la enajenación objetiva *fingiendo* un lugar desde el que la creación aparece tan desgastada y dañada como, según su propio concepto, debería ser el infierno”⁵⁶⁸.

Se ha demostrado que el planteamiento adorniano sería “un ensamblaje temático que no puede [de ninguna manera] reconstruirse atendiendo a un solo hilo discursivo” y “mucho menos desarrollado de forma lineal”; como escribe Maiso Blasco, quizá podría ser “por ello [que] la restrictiva concepción habermasiana del discurso científico no haya sido capaz de ver en este modo de *Darstellung* nada más que una caótica ‘amalgama’ que no [llegaría] a ser ni filosofía, ni ciencia, ni literatura, ni arte”, mutilando de esta manera “la argumentación del texto al reducirla [, como se ha visto,] a una simplista ‘oscura melodía’”⁵⁶⁹.

Las acusaciones de la escuela Habermas, escribe la crítica ortodoxa, no solamente ignorarían la intención de alcanzar “un concepto no recortado de racionalidad capaz de ofrecer resistencia a la persistente amenaza de la barbarie, sino que acaban por silenciar todos aquellos elementos de la obra que podrían resultar relevantes para un análisis del presente como resultado del proceso histórico”, como, por ejemplo, el análisis “del proceso de

⁵⁶⁸ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 254 en nota.

Para el autor, a raíz de lo dicho, “la perspectiva de la redención debe de ser ‘fingida’”, ya que “significa la anticipación de un estado aún no realizado”. Igualmente, “el modo en que para Adorno se [anticiparía] este ‘punto de vista de la redención’ no [remitiría] a ninguna trascendencia más allá de la realidad histórica finita, sino que viene posibilitado por la adopción de la perspectiva de quienes ‘representan el extremo opuesto de las concentraciones de poder’”.

⁵⁶⁹ *Ivi*, p. 247.

constitución de la subjetividad y sus tareas irresueltas y el estudio de las implicaciones del antisemitismo como fenómeno específicamente moderno que [pondría] de manifiesto ‘los límites de la Ilustración’”, sin olvidar “el acercamiento a la transformación funcional de la cultura en las sociedades del capitalismo postliberal, su investigación de la funcionalización del goce, que podría resultar fructífero para el análisis del falso hedonismo de las actuales sociedades de consumo, o su diagnóstico de la degeneración del lenguaje conceptual en un mero sistema de signos”⁵⁷⁰.

A raíz de lo dicho, por lo tanto, según la vertiente ortodoxa en teoría Crítica,

“si *Dialéctica de la Ilustración* llega a convertirse en un programa de trabajo para Adorno [sería] precisamente por su riqueza en contenidos materiales concretos, que elabora un entramado de experiencias históricas e intelectuales hasta dar lugar a un tejido argumentativo en el que se descubren constantemente nuevos hilos que abren multitud de posibilidades de trabajo y líneas de análisis”⁵⁷¹.

Igualmente, se ha tomado conciencia de como la ortodoxia destaca que “la [mencionada] ‘invención de la tradición’ no habría logrado

“sacar de la [mencionada] obra nada más que la sensación de perplejidad ante una ‘crítica radical de la razón’, y las insuficiencias de su lectura resultan tanto más graves por cuanto sus ‘reconstrucciones’ acaban por reducir la totalidad del pensamiento adorniano a las consecuencias de la supuesta ‘totalización de la crítica’ iniciada en *Dialéctica de la Ilustración*”⁵⁷².

Como se ha mencionado antes, en lo que acontece a la supuesta reapropiación teológica del que habría sido víctima la producción adorniana, Gómez Ibáñez evidencia como habría sido “en Alemania [donde] la obra de Adorno, y sorprendentemente su filosofía de la música, [había sido,] paradigmáticamente, [...] objeto de una reapropiación teológica” y sobre el

⁵⁷⁰ *Ivi*, pp. 247-248.

⁵⁷¹ *Ivi*, p. 248.

⁵⁷² *Ibidem*.

asunto el autor cita al trabajo de W. Gramer⁵⁷³, quien mostraría todo su desconcierto sobre lo lejos en que ha llegado la literatura crítica a la hora de radicalizar “la lectura del giro de la filosofía de Adorno hacia el arte y la estética como enclave de irracionalidad”. De todas manera, evidencia la ortodoxia española, estos tipos de lecturas solamente serían posibles “desligando las nociones de ‘Dios’ y ‘otro’ de las categorías epistemológicas presentes en el discurso estético adorniano, e inyectándoles arbitrariamente [como ya se ha tenido ocasión de destacar en otro apartado,] una acepción teológica”⁵⁷⁴.

Como se ha puesto de relieve anteriormente, la posición transformadora reprocharía a la producción de Adorno una falta de conceptualización y en este sentido habría también que leer la aportación de Wellmer, puesto que él considera que la única manera posible para salir de este embudo en el que supuestamente habría acabado el pensamiento de Adorno, sería por medio de “una ampliación del aparato conceptual de diagnóstico”, de manera tal que pueda permitir “una diferenciación en el concepto de razón que haga al menos posible una distinción conceptual entre subjetivización y cosificación, ilustración y obcecación, racionalidad verdadera y falsa”⁵⁷⁵.

Para la vertiente ortodoxa, en la postura de la posición transformadora estaría implícito “el proyecto de una fundamentación discursiva de la racionalidad dotada de suficientes grados conceptuales de libertad”, de los que, supuestamente carecería el planteamiento adorniano y su noción de racionalidad teorizada en el seno del paradigma de la filosofía de la conciencia,

⁵⁷³ W. GRAMER, *Musik und Verstehen. Eine Studie zur Musikästhetik Th. W. Adornos*, Matthias-Grünwald, Tübingen, 1976.

⁵⁷⁴ Se ha constatado como este tipo de “asimilación” haya sido tratado en V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La función de lo estético en la filosofía de Th. W. Adorno*, tesis doctoral, Universidad de Valencia, Valencia, 1991.

V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La función de lo estético en la filosofía de Theodor W. Adorno*, dirigida por Sergio Sevilla, Universitat de València, Valencia, 01/01/1991.

⁵⁷⁵ A. WELLMER y V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*, Servei de Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 1994, p. 29.

“del que [, como se ha destacado,] Adorno no habría logrado salir”⁵⁷⁶; desgraciadamente, como además se ha puesto de relieve también en otros apartados, “el conocimiento vinculante en el que se constituye y sostiene la Teoría Crítica no puede guiarse por una necesidad de fundamentación incuestionable”, ya que debería “responder a las transformaciones sociales e históricas y al intento de frenar en cada momento la perpetuación de la injusticia”⁵⁷⁷. Empero, como escribe Maiso Blasco, “la formulación habermasiana de una pragmática trascendental ha acabado por renunciar a un concepto enfático de verdad y a su dimensión histórica, que [habría] quedado reducida a grados de plausibilidad diseminados en múltiples universos de discurso”. A raíz de lo dicho, la crítica evidencia como,

“si la Teoría Crítica había surgido desde la conciencia de que ya no se podía hacer filosofía sin investigar la realidad, y por ello había intentado revitalizar el pensamiento dialéctico con la introducción de contenidos materiales de experiencia –de ahí la incorporación de la sociología empírica, la estética, la crítica cultural o el psicoanálisis– [,] la propuesta habermasiana acaba recayendo en la ‘filosofía pura’”⁵⁷⁸.

Sobre el asunto, ya a principios de los 90, Cabot Ramis destacaba que

“la relación entre [...] Habermas y [...] Adorno, en tanto que dos generaciones de teóricos críticos, se concibe usualmente en los términos de una superación hegeliana: el heredero sintetiza los objetivos implícitos de los fundadores, los confronta con sus propias aporías y, así, asume un nivel superior”⁵⁷⁹.

Asimismo, la crítica, reflexionando acerca de la labor de Habermas, evidencia como “una tal concepción” de la relación teórica entre Adorno y Habermas mostraría que la reformulación habermasiana olvidaría “que la intención

⁵⁷⁶ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 16.

⁵⁷⁷ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 208.

⁵⁷⁸ *Ibidem*.

⁵⁷⁹ M. CABOT RAMIS, *De Habermas a Adorno: sentido de un 'retroceso'*, “Estudios Filosóficos”, 121, 1993, pp. 451.

fundamental de Adorno es abandonar la metafísica de la filosofía de la conciencia para abrir caminos hacia otros espacios propicios al pensamiento”⁵⁸⁰. De esta manera, considera Cabot Ramis, “en Habermas, y respecto a Adorno, sucede más bien un deslizamiento de la problemática inicial”, puesto que

“la intención [...] de Habermas no es ésta, sino [como se ha visto], la de dar a la teoría crítica unos fundamentos normativos fuertes anclados en la fuerza de una teoría social reconstructiva que reflexiona sobre los resultados de las ciencias particulares”⁵⁸¹.

En lo referente al asunto, la crítica española, desde hace unos veinte años, parecía haber empezado a preguntarse si, quizá,

“¿no habrá sucedido que, intentando soslayar lo que para él son aporías teóricas, haya salido fuera del campo problemático pensado por Adorno y, con ello, sus propuestas velen u oscurezcan las intenciones más originarias de este último?”⁵⁸².

En España, a partir de los años 90, la discusión acerca de la Teoría crítica parecería haber tenido como punto focal la legitimidad o menos de seguir pensando “la pretensión habermasiana de haber ‘superado’ la formulación adorniana de la Teoría Crítica, una superación que se quiere a sí misma ‘filosófica’”⁵⁸³, y esto, según la ortodoxia adorniana, sería, como se ha mostrado, “un análisis *necesario* para todo planteamiento de reapropiación”, puesto que solamente “respondiendo a las objeciones formuladas por la escuela Habermas] se puede dar una medida de la mutilación que ha sufrido el pensamiento adorniano en manos de unas ‘reconstrucciones’ que han tenido un enorme impacto científico internacional [...] y quizá de modo particular en

⁵⁸⁰ Acerca del tema la vertiente ortodoxa considera que, para Habermas y su escuela, Adorno habría luchado por salir, “[pero] sin conseguirlo, de las dificultades propias del paradigma de la filosofía de la conciencia” (*Ivi*, p. 452).

⁵⁸¹ *Ibidem*.

⁵⁸² *Ibidem*.

⁵⁸³ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 16.

España [...]”; como destacado a la unanimidad por los partidarios de la vigencia del trabajo de Adorno,

“para hacer frente al falso *aggiornamento* de la ‘vieja’ Teoría Crítica en términos de racionalidad comunicativa no [urgiría] tanto una ‘reconstrucción’, sino una *restitución* capaz de mostrar los costes teóricos de la renuncia que ha supuesto el desplazamiento de intereses de la ‘invención de la tradición’. Es decir, aplicando a Adorno lo que él mismo dijera sobre Freud, se [trataría] de mostrar que ‘la afirmación de que está superado es mera expresión del oscurantismo; antes habría que alcanzarlo por vez primera’”⁵⁸⁴.

⁵⁸⁴ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 233.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“También el arte piensa”

Th. W. Adorno

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

3.3. Una vida de olvido. La promesa de reconciliación

Como se ha mostrado en el capítulo anterior, la crítica española subraya la necesidad de alcanzar por vez primera todo ese potencial innato en la teoría de Adorno antes de ir solicitando la necesidad de su superación y acerca del asunto cabe aquí destacar como, para la “ortodoxia adorniana”, en el autor de *Teoría estética* “la conciencia de la no identidad entre concepto y cosa”, a la par de aquella entre sujeto y objeto, “no conduce al ideal de una objetividad sin sujeto”, mas “al reconocimiento de una primacía del objeto que sólo es alcanzable a través del más consecuente trabajo subjetivo de pensamiento y objetivación”⁵⁸⁵.

Asimismo, en 2.2.1. se ha visto como, repetidas veces, la crítica local ha investigado acerca de todas aquellas problemáticas concernientes al así llamado “lenguaje Adorno”, para utilizar una expresión utilizada por el historiador norteamericano Jay; dicha problemática se considera que no sea ajena a este apartado, puesto que, como mostrado por la crítica, para comprender lo que Adorno entiende por “promesa de reconciliación”, no habría que olvidar nunca que en él, como se ha visto, hay un ideal de composición textual “forjado a partir del procedimiento compositivo de la Segunda Escuela de Viena”⁵⁸⁶, y de hecho Maiso Blasco pone de relieve como Adorno el día 23 de noviembre de 1925 envió una carta a su maestro Alban Berg revelándole que su intención sería aquella de “proceder en la conducción lingüística” como él compone.⁵⁸⁷

De hecho, la crítica ha remarcado que los títulos escogidos por Adorno para algunos de sus textos, como por ejemplo *Notas de literatura* o *Teoría estética*,

⁵⁸⁵ J. MAISO BLASCO, *Escritura y composición textual en Adorno*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 79.

⁵⁸⁶ *Ibidem*.

Sin embargo, la crítica evidencia el hecho de que sobre Adorno la influencia “más decisiva a este respecto no fue el modelo compositivo de Arnold Schönberg, sino el de [...] Alban Berg”.

⁵⁸⁷ *Ibidem*.

Maiso Blasco cita a TH. W. ADORNO, carta a Alban Berg el 23.11.1925, TWA-AB Bw, p. 44.

remitirían precisamente a ese modelo musical en el que se concibe su peculiar forma de exposición teórica y de construcción textual.

Igualmente, Zacarés, con respecto al papel que Adorno atribuyó al arte, subrayaba

“la necesidad de evitar todo tipo de positividad que considerase que tanto sufrimiento (el holocausto judío y atómico entonces, las matanzas de Ruanda diríamos hoy) no fuera en vano bajo la ilusión de algún ideal sacrificial”⁵⁸⁸.

A raíz de lo dicho, Fernández Orrico considera que, para Adorno, el sentido de la negatividad pretendería,

“en primer lugar, ser una garantía de la conceptualización diferenciada ‘sujeto-objeto’ en el arte, y a su través, la afirmación de la no-identidad, de la no-unidad de los fenómenos culturales de la Modernidad, cuyo reflejo, inevitablemente negativo, se encuentra en la obra de arte”⁵⁸⁹.

De igual manera, la crítica ha puesto de relieve el hecho de que “la negatividad, como instrumento de acceso al arte y sus categorías, debería permitir una relación no coactiva”, no solamente entre los distintos componentes de la producción artística, “sino también entre los sujetos y los constitutivos objetos de la obra de arte”⁵⁹⁰

Zacarés, dirigiendo su reflexión acerca de la *Dialéctica de la Ilustración*, destaca una vez más como esta obra “centraba la cuestión filosófica del fracaso del programa emancipatorio de la humanidad y como ésta, en lugar de avanzar hacia estadios verdaderamente humanos, desembocó en una nueva barbarie”; sin embargo, como ya se sabe, la autora argumenta que,

⁵⁸⁸ A. ZACARÉS, *Intercambio epistolar con A. Zacarés acerca de la lectura española de Adorno*, inédito, 14 de junio de 2010.

⁵⁸⁹ J. F. ORRICO, *Th. W. Adorno: mimesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa*, Alfonso el Magnánimo, Valencia, 2004, p. 13.

⁵⁹⁰ A. ZACARÉS, *Intercambio epistolar con A. Zacarés acerca de la lectura española de Adorno*, inédito, 14 de junio de 2010.

“en filosofía y en particular en la filosofía del arte, existen dos posiciones con respecto a la posible relación entre arte y política: por un parte la que exige un compromiso moral y político en toda producción artística y por otra, la que defiende la autonomía absoluta de lo estético. Adorno (mucho antes Platón) podría ser el paradigma de un arte comprometido, si no fuera porque defendió la total autonomía de lo estético. Adorno nos enseñó que hoy no cabe ya un arte acomodaticio, edulcorado, y que es posible un arte socialmente crítico y políticamente comprometido”⁵⁹¹.

Zacarés, alineándose a las posturas expresada por su ex alumno Robledo Palop y expuestas en 3.3.1., pone de relieve el hecho de que la estética de Adorno,

“lejos del goce como criterio y del concepto clásico de belleza [...] es una estética negativa que relaciona la expresividad de las obras de arte con el conocimiento del mundo que proporcionan. Por ello la estética de Adorno, para algunos críticos, se vincula con la tradición romántica de lo sublime, que muestra una belleza superior, no relacionada con la complacencia o con el agrado sino con el temor, el respeto, el sufrimiento y el dolor”⁵⁹².

En lo que se refiere a este apartado, se considera que merecería reflexionar una vez más acerca de la asimilación de *Dialéctica de la Ilustración*, puesto que, como escribe J. J. Sánchez, el debate crítico sobre este texto habría que enmarcarlo “en el debate sobre la modernidad”, de la que supuestamente venimos, y la denominada posmodernidad, “a la que [tácitamente] nos encaminamos o en la que acaso ya estemos”⁵⁹³.

Acerca de ese discurso concerniente sobre la modernidad, Fernández Orrico destaca como, para Adorno, las vanguardias, representando “la constatación de la tensión del ser humano respecto a lo existente y la ausencia de identidad

⁵⁹¹ *Ibidem*.

⁵⁹² *Ibidem*.

⁵⁹³ J. J. SÁNCHEZ, *Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, introducción a TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, tr. esp., Trotta, Madrid, 1994, p. 10.

del hombre contemporáneo”, profundizarían en la autocrítica de la Modernidad; una Modernidad que, según la lectura que de Adorno proporciona el autor, avanzaría “como un proceso de autoconciencia constante respecto de la insuficiencia de los propios proyectos que alumbraba”⁵⁹⁴. A raíz de lo dicho, por lo tanto, cabe destacar como en *Mímesis y racionalidad* se puede apreciar como las vanguardias “representaron un momento intenso de lo moderno”, y más concretamente ese momento en el que habría “un reconocimiento explícito de la irreconciliabilidad con lo existente”. Pero la Modernidad, argumenta la crítica, no habría sido clausurada, puesto que “incluso lo postmoderno, en su intento de ir más allá de la Modernidad”, habría “confirmado el escenario recurrente de crisis superpuestas en qué consiste lo moderno”⁵⁹⁵. Asimismo, Orrico Fernández recuerda como la Modernidad nunca habría renunciado a “la exigencia de una estética crítica, insatisfecha con que todo se resuelva en lo meramente apariencial y [...] que profundice en los aspectos comunicativos y éticos del arte”⁵⁹⁶; como escribe el autor, “al desgarramiento que se hace consciente y lúcido tras las vanguardias”, la estética adorniana “tratará de aproximarse asumiendo la confrontación, la diversidad y la multiplicidad” y “ello [, para Adorno,] hará inevitable la introducción de la negatividad en el arte”, puesto que ninguna estética positiva podría lograr la reconciliación, “aunque sea como representación”, en consideración de que “en la Modernidad los dioses del pasado han muerto, pero la experiencia temporal queda en manos del hombre: el camino no indica el destino del viaje”. En fin, para Adorno, escribe Fernández Orrico, “sólo desde el presente puede articularse algún proyecto: como negación de ese presente”⁵⁹⁷.

⁵⁹⁴ J. FERNÁNDEZ ORRICO, *Tb. W. Adorno: mímesis y racionalidad*, Alfonso el Magnánimo, Valencia, 2004, p. 9.

⁵⁹⁵ *Ibidem*.

⁵⁹⁶ *Ivi*, p. 10.

⁵⁹⁷ *Ivi*, p. 11.

Por lo que atañe a ese debate sobre la Modernidad a la que se ha hecho mención, la crítica evidencia que

“uno de los peligros [...] que acechan en este debate es la rapidez con la que se ventilan cuestiones enormemente complejas y se dejan atrás [...] convicciones con un innegable momento de verdad”⁵⁹⁸.

Se ha constatado como esa prisa representaría el “fruto de un olvido”, es decir, “de no tomar suficientemente en serio la dialéctica de la Ilustración”, y de hecho la “dialéctica de la Ilustración” habría sido presentada como la “conciencia de la densa complejidad de los procesos que dieron lugar a la modernidad” y que ahora estarían “a punto de superarla”, pero sin “llevar consigo [...] sus momentos de verdad”. Sin embargo, este olvido, destaca Sánchez, llevaría consigo “una grave y fundamental ambigüedad” y es decir que el descuido de esos relámpagos de verdad podría o bien “realizar la Ilustración”, como “liquidarla” y eso ocurriría “siempre que se ignora u olvida aquella dialéctica”⁵⁹⁹. A raíz de lo dicho, en *Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración* se puede apreciar cómo “la Ilustración se inició bajo el signo del dominio y de la reductio ad hominem” y como la aplicación masiva de dichos principios al

“proceso de la entera civilización europea, dominado por ella, ha terminado por eliminar no sólo el mito, sino todo sentido que trascienda los hechos brutos”⁶⁰⁰.

⁵⁹⁸ J. J. SÁNCHEZ, *Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, introducción a TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, tr. esp., Trotta, Madrid, 1994, p. 10.

⁵⁹⁹ *Ibidem*.

⁶⁰⁰ *Ibidem*.

Se ha constatado el hecho de que la crítica destaca que ese debate habría influido en la recepción indígena de Adorno y de como Sánchez evidencia que en esa polémica sería mucho lo que estaría sobre la mesa: “Nuestra identidad y cultura europeas [...] y el concepto mismo de razón [y sus valores]”. De hecho, como ha sido evidenciado, eran “justamente los valores que estaban en juego” los que empujaron a Adorno y Horkheimer a escribir *Dialektik der Aufklärung*, amparando así a la Ilustración.

Sánchez, sobre el asunto, escribe que para los autores de *Dialéctica de la Ilustración* “no hay otro modo [...] de salvar la Ilustración [...] que tomando conciencia de su dialéctica, es decir, ilustrando a la Ilustración sobre sí misma”. De otra manera, recuerda Sánchez, “si la

Como ya se ha destacado, Mandado Gutiérrez considera que en el pensamiento estético de Adorno fácilmente se podría entrever como en el arte cualquier intención de amaestrar sería, en cuanto “uniformadora”, ya de por sí privada de su función expresiva de la subjetividad”, constituyendo de tal manera simplemente una “adulteración de la propia experiencia estética o [...] de la verdad del arte”⁶⁰¹.

Para Mandado Gutiérrez, “en el fondo de tales prevenciones” estaría “presente el trauma del inmediato del totalitarismo, de las persecuciones” y por esto “no es de extrañar el celo con que [Adorno] se apresta [...] a denunciar las manifestaciones [...] de aquel estado latente que pueda tener en los fenómenos más diversos de la sociedad y cultura actuales”⁶⁰². Para él, por lo tanto, Adorno no podría minusvalorar nunca “la barbarie autoritaria de toda actitud represiva de la experiencia individual”, así como evitar de “reconocer el mérito que ha adquirido el arte a lo largo de la historia” en cuanto amparo de todo sufrimiento. Igualmente, ha sido destacado como Adorno ha constantemente censurado todo tipo de reificación del sujeto en estereotipos de consumo, ya que mediante la suministración ponderada de dosis de “olvido social” se puede llegar a administrar los sentimientos humanos, con la consecuencia nefasta de que todo esto “llegue a expresar

Ilustración ignora u olvida su [...] dialéctica”, evitando de hacerse cargo de reflexionar acerca de su momento destructivo, sancionaría su condena.

De todas formas, si la cuestión concerniente dicho debate “fuera evidente” y si *Dialéctica de la Ilustración* “no implicara más que la renovada autocritica de la Ilustración”, muy probablemente “no se habría producido el debate en cuestión”, en el que las distintas corrientes “que hoy atraviesan el panorama intelectual, de una contrailustración neoconservadora [...] y de una superación posmoderna –no dialéctica- de la modernidad [...], pueden remitirse [...] a la crítica de la Ilustración llevada a cabo en la *Dialéctica de la Ilustración*” (*Ivi*, p. 11).

⁶⁰¹ R. E. MANDADO GUTIÉRREZ, *Adorno (1903-1969)*, Ediciones del Orto, Colección Filósofos y textos, Madrid, 1994, p. 44.

⁶⁰² *Ibidem*.

formas sumamente depravadas de autoritarismo”⁶⁰³; como evidencia Mandado Gutiérrez, para Adorno,

“la superficialidad de los tipos estándar, con la que se construye el sujeto de la sociedad de consumo, es tan inadmisibile como el que la sensualidad o el sufrimiento individuales cedan en importancia ante la lucha colectiva, la revolución social o cualquier otra forma de salvación”⁶⁰⁴.

Como se ha visto, Fernández Orrico destaca como, para Adorno, lo que se hace imprescindible sería lo de “rastrear en los elementos constitutivos del arte y de la estética la función crítica”; función que el mismo Adorno “otorga a la negatividad”⁶⁰⁵.

Por el contrario, escribe Panea Márquez, para Habermas la razón de Adorno perdería todo su potencial crítico utópico porque, como ha sido mostrado en otro apartado, para él, Adorno vincularía de manera indiscriminada “la racionalidad [...] al servicio de una autoconservación [...] ciega y salvaje, quedando [de esta forma] asimilada al dominio y al poder sobre la naturaleza y sobre los hombres, perdiendo [...] todo su potencial crítico utópico”⁶⁰⁶. Para Habermas, considera el autor, “esta descalificación de la modernidad implica [...] estrechez de visión e insensibilidad a los rastros y formas existentes de racionalidad comunicativa” y, “como consecuencia de su visión unilateral y negativa del proceso de racionalización moderno”, los planteamientos adornianos acabarían en un escepticismo a priori frente a la razón, en lugar de cuestionar a las razones que permitirían de poner en duda ese mismo escepticismo⁶⁰⁷.

Acerca de lo anteriormente dicho, según la ortodoxia adorniana, sería Habermas quien pecaría de “estrechez de visión”, puesto que “en ningún

⁶⁰³ *Ivi*, p. 45.

⁶⁰⁴ *Ibidem*.

⁶⁰⁵ J. F. ORRICO, *Tb. W. Adorno: mimesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa*, Alfonso el Magnánimo, Valencia, 2004, p. 12.

⁶⁰⁶ J. M. PANEA, *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1996, p. 15.

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

momento” se le podría acusar a Adorno de entregarse “a un desbocado escepticismo frente a la razón”⁶⁰⁸. Habermas, argumenta Panea Márquez, se equivocaría en reprochar a Adorno de no haber sabido encontrar “un nuevo modelo de razón”, en consideración de que el autor de *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* lo habría formulado “en negativo” de la forma siguiente:

“No es racional aquella idea, aquella acción que instrumentaliza, que cosifica al hombre y a la naturaleza”⁶⁰⁹.

Asimismo, Maiso Blasco, reflexionando acerca del asunto y de los “excesos de las acusaciones”⁶¹⁰ habermasianas, considera que esas supuestas deficiencias divisadas por Habermas en la teoría de Adorno serían, como ya se ha tenido ocasión de destacar, “más destinadas a construir su propio edificio teórico que a continuar el proyecto de trabajo de sus antecesores”⁶¹¹.

El hilo conductor de éste, del siguiente y del último capítulo, por lo menos en las intenciones de quien escribe, debería ser aquel de tomar en consideración las reflexiones hechas por la crítica española acerca de la viabilidad -o menos- de los planteamientos de Adorno en lo que acontece a una efectiva comprensión teórica del presente y, sobre todo, el hecho de si sus análisis podrían de alguna manera ser de alguna utilidad para alcanzar esta situación totalmente otra en la que el hombre, como auspiciaba la Ilustración, llegase a ser dueño de sí mismo; dicho en los términos utilizados por la crítica: “Replantear la discusión sobre su actualidad y su vigencia”⁶¹².

Como se ha mostrado, la recepción española de la obra de Habermas habría influido negativamente en la coeva lectura de los planteamientos adornianos,

⁶⁰⁸ *Ivi*, p. 17.

⁶⁰⁹ *Ivi*, pp. 17 y 18.

⁶¹⁰ J. M. PANEA MARQUEZ, *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1996, p. 16.

⁶¹¹ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 2009, 1, p. 63.

⁶¹² J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad Salamanca, Salamanca, 2010, p. 3.

puesto que las “reconstrucciones” habermasianas habrían banalizado la obra de Adorno, afectando a su comprensión⁶¹³, y por lo tanto,

“frente a esos intentos de declarar sus planteamientos obsoletos, [habría que reivindicar] su análisis de la constitución social de los sujetos, su concepto enfático de experiencia y su capacidad para potenciar la dimensión histórica de la conciencia”⁶¹⁴.

Igualmente, se ha destacado lo particularmente relevante que resultaría la “apropiación crítica” adorniana “del análisis freudiano del “Yo” como un campo de tensiones entre gratificación y autoconservación”, puesto que permitiría “un acercamiento a las formas cotidianas de interacción y praxis social” que posibilitaría

“interpretar las tensiones, conflictos y necesidades de los sujetos bajo la banal superficie de lo cotidiano, ofreciendo un marco conceptual y analítico para elaborar una nueva teoría de lo ideológico”⁶¹⁵.

Como se ha visto, por lo tanto, lo que la “ortodoxia adorniana” tendría que hacer sería

“sentar las bases de una relación productiva con [el pensamiento de Adorno] que no debilite y destruya sus contribuciones, sino que intente aprovechar los impulsos de su obra que han permanecidos irresueltos sin haber perdido ninguna actualidad”⁶¹⁶.

Acerca de la cuestión concerniente a la actualidad del pensamiento adorniano, se ha podido constatar que a fecha de 2011 parecía que la crítica española había resuelto dicho interrogante de manera positiva y es decir que, como escribe Muñoz López, aunque “la actualidad de la filosofía de Th. W. Adorno se cuestionaba incluso en vida del propio filósofo”⁶¹⁷, lo que se destaca aquí es como

⁶¹³ *Ibidem*.

⁶¹⁴ *Ibidem*.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

⁶¹⁶ *Ibidem*.

⁶¹⁷ B. MUÑOZ LÓPEZ, *Actualidad de Adorno: un retorno siempre presente*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 17.

“la actualidad de Adorno [...] se ha convertido en un [...] hecho, y ello porque sus previsiones pesimistas se han ido cumpliendo con asombrosa y triste premonición”⁶¹⁸.

Sobre el asunto, la autora evidencia como, de hecho, “la cultura al pasar a convertirse en un mero fenómeno económico conlleva a una mutación compleja de lo que Marx denominó como la esencia humana”, que para Adorno habría quedado “desbordada por la economía-ideológica que actúa en todos los resquicios de la sociedad”. Además, la crítica subraya que “lo humano va desapareciendo [...] ante el avance de unos esquemas ideológicos en los que prevalece la desindividualización y el empobrecimiento radical de las facultades y capacidades humanas” y por lo tanto no nos encontramos “en la muerte nietzscheana de Dios”, sino en la “mucho más dramática y peligrosa [...] muerte del sujeto”; de un sujeto, escribe Muñoz López, “no tanto realizado en la realidad, cuanto en las esperanzas de una sociedad transformada y diferente”. Este sujeto del que habla la autora aparecería en Adorno “no tanto como un ideal utópico sino como el objeto y sentido de la creación teórica” y por esta razón “la actualidad de la filosofía [...] sería necesariamente el retorno del sujeto al sujeto”, o dicho en términos quizás más concretos: “La denuncia del asentamiento de la ideología económica sobre las conciencias individuales y colectivas”⁶¹⁹.

⁶¹⁸ *Ivi*, p. 18.

Acerca de la cuestión aquí planteada y del prestigio del que goza en el mundo académico español el trabajo de Muñoz López, cabe aquí destacar como la crítica “ortodoxa” ponga de relieve que sus investigaciones suponen “una muy interesante reivindicación de la relevancia socio-política de la filosofía social adorniana, con un especial interés en la crítica de la industria de la cultura y sus aportaciones para la comprensión de la incrustación entre procesos de comunicación y dominio en las sociedades masificadas del capitalismo avanzado” (J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 2009, 1, p. 62.

⁶¹⁹ B. MUÑOZ LÓPEZ, *Actualidad de Adorno: un retorno siempre presente*, “Azafea. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 24.

Esa colonización por parte de la ideología económica de las conciencias estaría, según la autora, “de modo férreo ligado a la difusión de las corporaciones mediáticas”.

Asimismo, se ha constatado que la crítica ha evidenciado el hecho de que “la conciencia y la ideología se han hecho inseparables en el análisis que los teóricos de Fráncfort desarrollan sobre su funcionamiento de ambos aspectos”; todavía, “si en la filosofía anterior, salvo en Marx, conciencia e ideología seguían un itinerario separado”, en los análisis de Adorno “los dos términos se sintetizan a partir de la descripción de la Industria Cultural y sus intereses de dominación y control colectivos”⁶²⁰. A raíz de esto, por lo tanto, Muñoz López destaca como

“la actualidad de Adorno [...] estaría en su capacidad para adentrarse en las nuevas formas ideológicas con las que se ajustan poder, alienación y conciencia”⁶²¹.

Para la crítica, donde mejor se comprobaría que con el fallecimiento físico de Adorno su obra no habría dejado de respirar con él, sino que seguiría teniendo su propia actualidad, sería “en el tema cultural y sus recientes características”⁶²²; de hecho, acerca del asunto, se ha evidenciado como Adorno entiende “la cultura como civilización” y como, para él,

“la cultura sólo cobra sentido cuando posibilita la regeneración de las sociedades y de los individuos en un progreso de las conciencias y del bien común”⁶²³.

A partir de lo dicho, parecía que, en el legado adorniano, conformemente a “nuestros orígenes grecolatino”, la función de la cultura debería ser aquella de ejercer de “hilo conductor del pensamiento crítico” para, “a partir de su capacidad crítica, [...] comprender a través de contradicciones el funcionamiento histórico de lo humano y de lo social”⁶²⁴.

Por lo tanto, según esta interpretación, la cultura pasaría a ser “el motor de la razón y del progreso colectivo”, y por eso

“se hace tan fundamental el análisis cultural en el pensamiento [adorniano], puesto que, en último

⁶²⁰ *Ivi*, p. 25.

⁶²¹ *Ivi*, pp. 25 y 26.

⁶²² *Ivi*, p. 26.

⁶²³ *Ivi*, p. 27.

⁶²⁴ *Ibidem*.

término, Historia y Cultura son sinónimos del mismo concepto de desarrollo de lo humano en sus poliédricas y complejas posibilidades”⁶²⁵.

Igualmente, cabría aquí destacar como Sánchez, mencionando a *La actualidad de la filosofía*, considere que para Adorno lo que habría que hacer sería de salvaguardar a la filosofía frente a las ciencias sociales porque la filosofía “encierra una verdad que se escapa a las ciencias”⁶²⁶. La necesidad de seguir pensando en la obra de Adorno como algo actual, escribe Muñoz López, “pervive de manera irrenunciable en un tiempo en el que, como el mismo Adorno afirmó después de Auschwitz y de los Auschwitz contemporáneos, se hace cada vez más difícil y problemático seguir pensando”⁶²⁷.

La crítica española ha destacado también como el sistema de dominación, para ejercer su dominio y por lo tanto conseguir esa objetivación del sujeto de la que se ha dicho antes, ya no necesita controlar “las condiciones socioeconómicas colectivas, perfectamente administradas”, sino aislar la crítica desactivando “toda posible dialéctica comunicativa”. Por lo tanto, como evidencia Mandado Gutiérrez, “la resistencia teórica de los individuos” sería “la penúltima posibilidad de crear clase, conciencia, comunidad revolucionaria” y es por eso, subraya el autor, que el sistema de dominación tratará siempre de “amordazarla convirtiéndola en nueva mercancía cultural”, como explicaría Adorno en *Teoría estética*⁶²⁸.

Como puesto de relieve por la crítica, en 1981 se editó en España *El origen de la dialéctica negativa*, donde se puede apreciar como la autora subraya el hecho de que

“Adorno insistía en la necesidad de que el pensador o el artista fuera absolutamente moderno en el sentido

⁶²⁵ *Ibidem*.

⁶²⁶ J. J. SÁNCHEZ, Introducción a TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de J. J. SÁNCHEZ, Trotta, Madrid, 1994, p. 20.

⁶²⁷ B. MUÑOZ LÓPEZ, *Actualidad de Adorno: un retorno siempre presente*, “Azafra. Revista de filosofía”, 11, 2009, p. 29.

⁶²⁸ R. E. MANDADO GUTIÉRREZ, *Adorno (1903-1969)*, Ediciones del Orto, Colección Filósofos y textos, Madrid, 1994, pp. 48-49.

de no nadar con la corriente, sino de cepillar la historia a contrapelo. La capacidad del individuo para rechazar la identificación con el status quo, reconociendo dialécticamente al mismo tiempo su propia dependencia respecto del presente y sus condiciones determinantes, era prerequisite para la experiencia filosófica verdadera⁶²⁹.

Asimismo, Buck-Morss destaca como Adorno, “en lugar de juzgar la corrección de la conciencia por su identidad con los intereses del proletariado”, encontraría “su criterio en la no identidad del sujeto individual y el mundo, objeto de su reflexión, en su forma dada presente”⁶³⁰. A raíz de lo dicho, por lo tanto, para la autora no sería un caso el hecho de que

“los héroes intelectuales de Adorno eran outsiders, hombres como Schönberg, Freud, Benjamin, Kafka, Trakl, que se habían atrevido a desafiar las tradiciones de sus oficios. Ninguno [...] provenía de la clase obrera, ninguno, excepto Benjamin, era marxista; sin embargo, Adorno consideraba que la postura crítica tomada frente a su propia herencia cultural burguesa era tan verdaderamente revolucionaria como revolucionaria en su verdad”⁶³¹.

⁶²⁹ Para la crítica, hoy en día el sujeto revolucionario está representado por el intelectual y su resistencia esencialmente estética expresaría “la crisis del propio sujeto revolucionario, [puesto que,] quiera o no, se disocian en ello teoría y praxis”, y “la acción transformadora de las sociedades en ocasiones, por imposible, es trágica” (*Ivi*, p. 49).

⁶³⁰ S. BUCK-MORSS, *El origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, Madrid, 1981, pp. 180-181. En esta obra se destaca como “en el concepto marxiano de conciencia de clase, cognición significaba conocimiento de la propia posición socioeconómica y del consecuente papel histórico, pero en la dialéctica negativa la experiencia cognitiva significaba algo [...] diferente: de hecho era sinónimo de inconformidad intelectual”; por supuesto, puntualiza la autora, para Adorno “el corolario era su definición de falsa conciencia como conformismo, concepto central de la crítica de Adorno a la cultura de masas” (*Ibidem*).

⁶³¹ *Ibidem*.

De todas maneras, en la obra de Buck-Morss se puede apreciar como “la teoría de Adorno nunca enfrentó directamente el problema de la relación entre revuelta cultural y revolución política”. Acerca del tema, en *El origen de la dialéctica negativa* se pone de relieve como revuelta cultural y revolución política no son la misma cosa, “como [además] había sido demostrado por el fracaso de los expresionistas al transformar su estallido de protesta cultural en praxis política”, como además documentado en la historia del periódico *Die Aktion*, ya que F. Pfemfert, que empezó en 1911 “como una plataforma para la literatura expresionista y la política radical”, a causa de la incapacidad “de combinar estética y radicalismo político”, tuvo que abandonar la primera y transformar a *Die Aktion* en un órgano puramente político, comunista-revolucionario (*Ivi*, p. 182).

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“Si fuera posible algo así como un psicoanálisis de la cultura prototípica hoy, si el predominio absoluto de la economía no se burlara de todo intento de explicar la situación a partir de la vida psíquica de sus víctimas y si los propios psicoanalistas no se hubiesen juramentado desde hace tiempo con dicha situación, una investigación tal debería mostrar que la enfermedad de nuestros días consiste precisamente en lo normal”

Th. W. Adorno

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

3.3.1. ¿La impotencia de “una situación-totalmente-otra”?

A lo largo de esta investigación, se ha constatado que el diagnóstico de la “invención de la tradición” consistiría en que con el ‘giro’ marcado por la influencia adorniana en Teoría Crítica se rompería ese vínculo entre imaginación utópica y orientación de la acción política, además de perderse toda referencia a la praxis; igualmente, la Teoría Crítica abandonaría “su programa inicial de trabajo para entrar en un proceso de autodisolución”⁶³².

A raíz de lo dicho, la crítica destaca como la evolución de la Teoría Crítica, desde los primeros años 40 hasta *Dialéctica negativa*,

“es leída en clave de un distanciamiento de las ciencias sociales para moverse hacia un paradigma estético-expresivo, con lo que la primacía del marco de análisis adorniano supondría la ‘definitiva represión y olvido de la dimensión social’ en la evolución de la Teoría Crítica”⁶³³

De todas formas, como destacado por la ortodoxia adorniana, estas críticas solamente resultarían “sostenibles para quienes no han comprendido el alcance de la quiebra de la civilización y la necesidad de que el ‘pienso en Auschwitz’ acompañe todas mis representaciones”. Por lo tanto, como ya se ha mostrado, parecía “que el interés de todas estas ‘reconstrucciones historiográficas’ desde la “invención de la tradición” respondan simplemente al objetivo de “demoler la argumentación original y volver a recomponerla de un modo distinto a sus propias intenciones”⁶³⁴, ya que, como señala Maiso Blasco, para Habermas y su escuela, la continuación del proyecto de la Teoría Crítica pasaría por la reapropiación de ese proyecto de cooperación colectiva de la década de los años 30 y por la tentativa “de retomar las ‘tareas irresueltas’ del mismo para llevar a cabo una ‘renovación y desarrollo de la teoría crítica de la sociedad’, entendida como un primer paso

⁶³² J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 210.

⁶³³ *Ivi*, pp. 210-211.

⁶³⁴ *Ibidem*.

en la autorreflexión de las ciencias particulares”⁶³⁵. Con respecto a lo dicho, se ha demostrado que la vertiente ortodoxa pone de relieve que, “sin embargo este proyecto había sido abandonado con buenos motivos”, ya que

“no en vano *Dialéctica de la Ilustración* partía de la constatación de que los resultados de las ciencias particulares son sin duda ‘un momento del conocimiento’, pero que, dado que su función se había visto reducida al incremento y al perfeccionamiento del dominio social de la naturaleza interna, la Teoría Crítica ya no podía pretender constituirse como crítica o continuación de las mismas”⁶³⁶.

Como se ha evidenciado, la crítica española considera que las reflexiones cardinales de Adorno “nunca han llegado a calar en el medio intelectual y académico [...] y que, pese a [haber] sido [...] declaradas ‘anacrónicas’ por sus supuestos continuadores”, en sus trabajos se pueden divisar modelos de investigación “que siguen siendo relevantes para el análisis del presente y que reclaman ser continuados y desarrollados”⁶³⁷, ya que “la cronología abstracta no puede ser [considerada] criterio de la actualidad o medida para declarar [la filosofía de Adorno superada], puesto que, como solía decir también el mismo Adorno, la modernidad es una categoría cualitativa y no cronológica”⁶³⁸.

A raíz de lo dicho, se ha constatado que a lo largo de la década de los 80 la crítica española parecía no tomar debidamente en consideración obras cardinales del pensamiento adorniano, como *Dialéctica de la Ilustración* y *Teoría estética*.

Asimismo, la recepción de *Dialéctica negativa*, como se ha mostrado en los apartados anteriores, hay que insertarla en esa escasez de respuesta crítica que habría producido el corpus adorniano en España. De todas maneras y a pesar

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ *Ivi*, p. 212.

⁶³⁷ J. MAISO BLASCO, *¿Comunicación libre de coacción o falsa inmediatez?: la crítica de Adorno a la industria de la cultura y los pasos en falso del “cambio de paradigma”*, “Arxius”, 22, 2010, p. 61.

⁶³⁸ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 188-189.

de lo dicho, J. M. Ripalda consideraba que “en aquella España de los últimos años del franquismo había mucha curiosidad intelectual y la *Dialéctica Negativa* fue bastante leída”⁶³⁹. Este testimonio complicaría aún más las cosas con respecto a un trabajo de reconstrucción de la fortuna española de Adorno que pretenda no sólo fundamentarse en la producción de escritos críticos, sino, como se sabe, barajar también otros factores a la hora de intentar sacar conclusiones⁶⁴⁰.

Como se ha mostrado, la crítica local estaría convencida de la necesidad de volver a leer los planteamientos adornianos, repensando esa relación, por mucho tiempo mal interpretada, que habría entre filosofía y estética o, lo que es lo mismo, entre dos textos cardinales como *Dialéctica negativa* y la obra póstuma *Teoría estética*⁶⁴¹.

Acerca de la cuestión concerniente la posibilidad o imposibilidad de una situación totalmente otra, es decir, sobre la viabilidad de la filosofía de Adorno, Robledo Palop pone de relieve como

“toda ilusión de progreso espiritual, intelectual y tecnológico que subyacía en las intenciones de las primeras vanguardias cambiaría significativamente después del quiebro definitivo en la tradición de la cultura occidental que trajo consigo la segunda guerra mundial. Un punto y aparte advertido magistralmente por Theodor Adorno, al preguntarse acerca de la imposibilidad de escribir poesía (o simplemente escribir) después de Auschwitz”⁶⁴².

⁶³⁹ J. M. RIPALDA, *intercambio epistolar con José María Ripalda*, original inédito, 10 de enero de 2011.

⁶⁴⁰ Ripalda quería insinuar que, no obstante la crítica no hubiese producido la cantidad de labores que quizás cabía esperar, los planteamientos adornianos estaban igualmente presentes en el mundo académico español. De todas maneras, tampoco se puede pasar por alto lo que el mismo autor dijo con respecto a la lectura española de *Dialéctica negativa*, obra que considera “demasiado dura para los hábitos intelectuales españoles” (se considera que esta última observación reforzaría ulteriormente lo evidenciado por la crítica con respecto a ese “desierto” cultural que supuestamente era la España de Franco).

⁶⁴¹ Se ha constatado como en España la dimensión estética del pensamiento adorniano, rescatada del olvido a partir de los 90, represente hoy en día aquella parte del pensamiento adorniano mayoritariamente trabajada.

⁶⁴² J. ROBLEDO PALOP, *Blanco y Negro*, Fundación Chirivella Soriano de la C. V., Valencia, 2009, p. 31.

Asimismo, la crítica ha resaltado que a partir de la mitad del siglo XX el arte se encuentra en “un nuevo contexto ético y moral”⁶⁴³, puesto que, como escribe Robledo Palop, subscribiendo la postura de Jiménez-Blanco,

“después de Auschwitz, Bichenwald, Hiroshima y Nagasaki la belleza o el goce estético, entendido tanto desde la más rancia pureza académica como desde la más audaz utopía vanguardista, no parecen tener cabida en un mundo que había hablado no sólo de arte degenerado, sino también de razas inferiores; en un mundo que había utilizado su más refinada inteligencia para la destrucción, para luchas fratricidas que habían dejado una parte del mundo como una tabula rasa”⁶⁴⁴.

Se considera que la crítica aquí quiera destacar como, en un contexto como el que los seres humanos están llamados a sobrevivir, o sea, “en el contexto de la destrucción”, el dualismo entre blanco y negro no podría adquirir otra forma que la de un negro sobre un fondo contrastado que subrayase la miseria humana, y esto, considera Robledo Palop, habría de ser también el prisma bajo el cual leer a la “estética negativa” de Adorno; por lo tanto,

“para poder subsistir en medio de una realidad extremadamente tenebrosa, las obras de arte que no quieran venderse a sí mismas como fáciles consuelos, tienen que igualarse a esa realidad”⁶⁴⁵.

Acerca de lo anteriormente dicho, en *Blanco y Negro* se puede apreciar como

“mucho de la producción contemporánea se descalifica por no querer darse cuenta de ello, por querer alegrarse infantilmente con colores [, evitando así de negar la realidad que vivimos.] La injusticia que

⁶⁴³ *Ibidem*.

⁶⁴⁴ *Ibidem*.

Véase también M. D. JIMÉNEZ-BLANCO, *Variaciones de lo apocalíptico. Expresionismo abstracto e informalismo*. En J. Maderuelo (ed.), *Medio siglo de arte. Últimas tendencias: 1955-2005*, Abada, Madrid, 2005, pp. 9-10.

⁶⁴⁵ *Ibidem*.

El autor, cita aquí a TH. W. ADORNO, *Teoría estética*, tr. esp., Taurus, Madrid, 1980, p. 60.

comete todo arte placentero va contra los muertos,
contra el dolor acumulado y sin palabras”⁶⁴⁶.

Asimismo, para Robledo Palop “el negro es [, sin duda,] el color de la estética de Adorno”, ya que, en la producción adorniana,

“lo que justifica al arte es la expresión de la verdad que trae consigo la ‘escritura inconsciente de la historia’”⁶⁴⁷.

En consideración de lo dicho, la crítica destaca que si la historia es negra -o negativa-, “el arte está abocado al negro si se pretende decir la verdad”⁶⁴⁸.

Igualmente, ha sido comparada la interpretación kandinskiana del color con la estética adorniana⁶⁴⁹ y sobre el asunto ha sido puesto de relieve como,

“frente a la interpretación kandinskiana del color, Adorno explica que ni los colores ni los sonidos ni la configuración de las palabras aparecen e intervienen como si ya por sí mismos expresaran algo, por lo que el negro surge de la mimesis expresiva de una realidad histórica”⁶⁵⁰.

Cabe aquí destacar como, a través de la lectura de la estética adorniana hecha por Robledo Palop, el negro sería “el único color permitido al arte”, puesto que, para Adorno,

“el embellecimiento y el color en el arte [...] es la máscara, el lado opuesto de la conciencia sufriente que es el único camino de salvación”⁶⁵¹.

⁶⁴⁶ J. ROBLEDO PALOP, *Blanco y Negro*, Fundación Chirivella Soriano de la C. V., Valencia, 2009, pp. 31-32. Robledo cita aquí a TH. W. ADORNO, *teoría estética*, tr. esp., Taurus, Madrid, 1980, p. 60.

⁶⁴⁷ *Ivi*, p. 32.

⁶⁴⁸ Robledo Palop subraya como esta visión del arte se opone claramente a la concepción idealista/espiritualista del arte y de sus elementos.

Para un análisis del color negro en el pensamiento adorniano véase A. GUTIERREZ POZO, *Utopía en negro. El color negro en la estética negativa de Adorno y el arte radical contemporáneo*, en D. Romero de Solís (eds.), *Variaciones sobre el color*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007, pp. 187-208.

⁶⁴⁹ Aquí Robledo hace referencia a TH. W. ADORNO, *Teoría estética*, versión castellana de F. Riaza, Taurus, Madrid, 1980, pp. 126 y ss.

⁶⁵⁰ J. ROBLEDO PALOP, *Blanco y Negro*, Fundación Chirivella Soriano de la C. V., Valencia, 2009, p. 32.

⁶⁵¹ *Ibidem*.

Asimismo, como evidencia Gutiérrez Pozo, en el ideal negro adorniano no hay sitio para lo bello, puesto que,

“el negro como categoría socioestética expresa al tiempo el mal y la esperanza, la nada, la muerte y el nacimiento”⁶⁵².

En virtud de lo dicho, por lo tanto, para la crítica el arte debería de equipararse al sufrimiento, en un proceso que se ejemplificaría bien en la obra negra de Kafka, Beckett, Baudelaire, Rimbaud o en el *Guernica* de Picasso, puesto que, con respecto a esa obra del artista malagueño, Gutiérrez Pozo subraya que, para el mismo Adorno, el *Guernica*

“logra en su inhumana construcción esa expresión que lo convierte en una aguda protesta social más allá de cualquier malentendido contemplativo”⁶⁵³.

Sobre el asunto, Robledo Palop afirma rotundamente que para él “el negro explicita lo negativo de una situación inmediata a la tragedia, de la alienación del individuo o de la tecnificación social” y que solamente “a partir del reconocimiento de una realidad negra se hace posible pensar en el blanco, construir la utopía”⁶⁵⁴.

Igualmente, se puede destacar como Zamora Zaragoza considera que, “mientras domine la economía capitalista, el fetichismo de la mercancía es apariencia objetiva que somete bajo su [mortal] hechizo a todos los miembros de la sociedad y a toda conciencia”; bajo estas condiciones, argumenta el autor, “la posibilidad de la crítica dentro del sistema no posee [...] garantías [y] se encuentra siempre amenazada”⁶⁵⁵. Aun así, argumenta el autor, la crítica

⁶⁵² A. GUTIÉRREZ POZO, *Utopía en negro. El color negro en la estética negativa de Adorno y el arte radical contemporáneo*, en D. Romero de Solís (eds.), *Variaciones sobre el color*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007, p. 208.

⁶⁵³ *Ivi*, p. 314.

⁶⁵⁴ J. ROBLEDO PALOP, *Blanco y Negro*, Fundación Chirivella Soriano de la C. V., Valencia, 2009, p. 32.

⁶⁵⁵ J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner*, Azafea. Rev. filos. 11, 2009, pp. 46-47.

“ha de obtener su fuerza del mismo sistema que la amenaza. Ha de exponerse al peligro de perder la distancia frente a él y quedar completamente integrada. Su único equipamiento es un sensorio natural que percibe la negatividad en aquello que el sistema inflige a los sometidos a él”⁶⁵⁶.

Acerca de lo citado, se evidencia como la crítica se refiere aquí a ese sensorio que experimentaría el dolor, aunque tampoco se le considera “una garantía”, puesto que el sistema podría llegar a insensibilizar hasta él⁶⁵⁷.

Asimismo, se desea subrayar como la crítica evidencia frecuentemente el hecho de que, para poder hablar de arte en términos de efectividad sobre la realidad, el arte mismo habría de estar mediado por lo conceptual, puesto que de lo contrario sería mudo.

Cabot Ramis, para lo que acontece a lo anteriormente mencionado, reflexiona acerca de la conocida advertencia adorniana puesta al comienzo de *Teoría estética* y en la que Adorno destaca el hecho de que hemos llegado a un punto en el que parecería evidente que nada de lo que es referente al arte sería ya manifiesto, y a raíz de lo explicado considera que esto habría ocurrido porque en el arte todo se ha hecho posible franqueando la puerta a la infinitud; asimismo, la crítica subraya como “esta infinitud abierta no ha podido compensar todo lo que se ha perdido en concebir el arte como tarea irreflexiva o aproblemática”, revelándose por lo tanto como “una auténtica disminución”⁶⁵⁸, puesto que el arte contemporáneo, en esta era de aparente plenitud de la libertad, “se [habría] liberado [sí] del encorsetamiento que representaba el limitado catálogo de recursos del arte anterior”, pero también, como pone de relieve Cabot Ramis,

“en ocasiones esa libertad total, con el aumento de potencia que significa para el arte, tiene como reverso la ineficiencia de esa potencia, la inanidad de sus resultados para la vida, en definitiva, la pérdida de

⁶⁵⁶ *Ivi*, p. 47.

⁶⁵⁷ *Ibidem*.

⁶⁵⁸ M. CABOT RAMIS, [NO TITLE] [NO BODY], “Azafea”, 11, 2009, pp. 43-44.

evidencia –o de inserción en el ámbito de la experiencia cotidiana - del arte”⁶⁵⁹.

Lo que aquí la crítica quiere destacar, es como, para Adorno, “evidencia es autocomprensibilidad” y por lo tanto “no necesidad de mediación”, tanto conceptual como cultural, “para su integración en el horizonte de sentido dado y aceptado en una comunidad determinada en el momento determinado en que se da”, y por consiguiente Adorno vendría a decir que “el aumento de libertad artística (expresiva, material, etc.) se paga con una disminución de sentido (alejamiento del sentido aceptado en el que se mueve la colectividad en cada momento histórico) si el arte se presenta, a la vez que tomando esa libertad expresiva, como irreflexivo y aproblemático”, o sea “no reflexionado, no mediado, no discutido, sino simplemente como dado e inmediatamente accesible y aceptable a la comprensión [colectiva]”. Por lo tanto, perdida la evidencia, solamente quedaría la mediación del concepto para llegar a “eso que llamamos realidad”⁶⁶⁰.

Antes de seguir con el último capítulo de este trabajo, se desea recordar lo citado por J. M. Panea, en lo que atañe a todos esos momentos de verdad “truncados” acerca de los que se ha hecho muchas veces mención a lo largo de este trabajo, quien, haciendo referencia al prólogo de *Dialéctica de la Ilustración*, rememora cómo, para Adorno,

“Un pensamiento crítico que no se detiene ni ante el progreso exige tomar partido en favor de los residuos de la libertad, de la tendencia hacia la humanidad real, aun cuando éstas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la historia”⁶⁶¹.

⁶⁵⁹ *Ivi*, p. 43.

⁶⁶⁰ *Ivi*, p. 44.

Aquí, Cabot Ramis pondría de relieve como “la reflexión y el arte pueden [...] ser igualmente el medio y el soporte para este esfuerzo del concepto”, cuando “ni siquiera lo somático se nos presenta inmediatamente”.

⁶⁶¹ J. M. PANEA, *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1996, p. 15.

“En el extremo límite de la mirada: la danza
de dos aceros sobre
el bramante de la umbría del corazón...
lo que se escribió en tu ojo
nos profundiza lo profundo”

P. Celan

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

4. Acerca de ese “algo más”

4.1. Lo no idéntico y su “algo más”

Como se ha puesto de relieve, la ortodoxia adorniana considera que “la regeneración actual de la Teoría Crítica [...] sólo [estaría] posible si se [articulaba] a partir de un contenido material e histórico real” y que, en lugar que “resignarse a una ‘reconstrucción’ de la Teoría Crítica que integre todas las contribuciones de esta ‘tradición teórica’ en un único desarrollo lineal que comprenda desde Horkheimer y Adorno hasta Axel Honneth pasando por Habermas”, resultaría, por el contrario, “necesario leer a contrapelo la historia de la Teoría Crítica para poder [, como se ha destacado sobre todo en el capítulo tercero,] conectar con los elementos silenciados y abandonados en esta ‘invención de la tradición’”⁶⁶².

Igualmente, se ha visto como las acusaciones hechas “interesadamente” por Habermas a Adorno conllevarían, según la crítica de vertiente ortodoxa a una “estrechez de visión”, puesto que Adorno sí que habría proporcionado, aunque si en negativo, ese “nuevo modelo da razón” repetidamente echado en falta por Habermas y su escuela, y que por lo tanto la obra adorniana, “frente a lo que cabría deducir de las tesis interpretativas habermasianas, [seguiría] siendo un material [...] valioso” para la comprensión teórica del mundo en el que vivimos: del hoy⁶⁶³.

En lo que se refiere a lo dicho, la crítica, reflexionando sobre lo contenido en *Anotaciones sobre la vida musical alemana*⁶⁶⁴, ha destacado que,

“en efecto, en las nuevas constelaciones históricas los medios de masas se imponen como realidad y si bien Adorno mantiene la esperanza en el poder emancipador del arte moderno frente a la regresión de la industria de la cultura, también toma conciencia que

⁶⁶² J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 222.

⁶⁶³ J. M. PANEÁ, *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1996, pp. 17 y 18.

⁶⁶⁴ TH. W. ADORNO, *Anotaciones sobre la vida musical alemana*, en *Impromptus. Serie de escritos musicales impresos de nuevo*, traducción, introducción y notas de A. Sánchez Pascual, Laia, Barcelona, 1985, pp. 13-36, p. 28.

en este momento ya sólo es posible resistirse a la omnipotencia del mundo administrado utilizando los medios del propio mundo administrado”⁶⁶⁵.

En relación a lo citado, por lo tanto, se considera que la crítica española quiere poner de relieve como, a la hora de considerar la posible vigencia de la reflexión de Adorno con respecto a lo que atañe a la solución de aquellos problemas detectados por su teoría, de manera tal que sus planteamientos puedan eficazmente contribuir a forjar aquella realidad otra, habría que considerar como Adorno, a lo largo de sus análisis sobre los medios de masas, “se vaya percatando progresivamente de que su propuesta estética quedaría atada de manos si no se [sirviera] del poder de difusión de los medios de masas”⁶⁶⁶. Asimismo, Maiso Blasco subraya como el mismo autor de *Dialéctica negativa* escribe, en una carta dirigida a H. M. Enzensberger, que “renunciar a los medios de masas y limitarse al pergamino [...] sería testarudo” y que, en definitiva, “un gesto de ese conservadurismo cultural” tan sólo favorecería a la industria cultural misma”⁶⁶⁷. A raíz de lo dicho, parece que la crítica quisiese subrayar como el mismo Adorno sería de alguna manera optimista con respecto a las posibilidades de resistirse a la omnipotencia del mundo administrado, utilizando justamente aquellos medios propios de la industria de la cultura; de hecho, ha sido por doquier evidenciado como Adorno solía decir: “Me tengo por todo [...] menos por derrotista”⁶⁶⁸.

Sobre el asunto, Muñoz López recuerda también como Adorno, en *Actualidad de la Filosofía*, evidenciaba “la necesidad de seguir escribiendo filosóficamente una vez que el tiempo de la revolución no había sido posible” y esto, subraya

⁶⁶⁵ J. MAISO BLASCO, *Dialéctica de la gran división. Theodor W. Adorno y los medios de masas*, en M. CABOT RAMIS (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca, 2007, pp. 193-206, p. 200.

⁶⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁶⁷ *Ibidem*.

Por lo que acontece a la mencionada correspondencia epistolar entre Adorno y H. M. Enzensberger, Maiso Blasco hace referencia a Th. W. Adorno, carta a H. M. Enzensberger, 06. 09. 1956, citado en S. MÜLLER-DOOHM, *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*, Herder, Madrid, 2003, p. 616.

⁶⁶⁸ *Ibidem*.

la autora, no sería otra cosa que la tesis sobre Feuerbach⁶⁶⁹, “sólo que al revés”; de hecho, para la crítica, “décadas después” de esa tesis su mismo contenido se habría convertido en Antítesis y es decir que lo que Adorno quería decir era que si no había sido posible la transformación del mundo, “por tanto sigamos interpretando el mundo en la dirección de una crítica permanente y racional” y

“tal parece [ser] el destino del pensamiento crítico: el volver y retornar a la interpretación del mundo; pero del mundo sociocultural”⁶⁷⁰.

Igualmente, la crítica destaca como, para Adorno, el asunto concerniente las sociedades contemporáneas

“pasa necesariamente por la aclaración de la construcción de la subjetividad en la época del [...] dominio de los monopolios. La acción ideológica [...] es inseparable de [aquella] cultural-comunicativa; así [...] Adorno comprende que [...] la totalidad de las estructuras de la conciencia se han visto modificadas en las direcciones e intereses de los gestores del planeta que son, a la vez, los gestores de los medios de comunicación masivos”⁶⁷¹.

Muñoz López mostraría como la cultura, al convertirse en un simple “fenómeno económico” portaría a la vez a la alteración de la “esencia humana” y como, para Adorno, la esencia del ser humano habría “quedado desbordada por la economía-ideológica”, cuya acción contaminaría todo tipo de espacio social. Consecuentemente, lo humano desaparecerá frente al desarrollo “de unos esquemas ideológicos” en los que “prevalecería la desindividualización y el empobrecimiento radical de las facultades y capacidades humanas”. Para la autora, “el aún-no-posible de Bloch aparece en Adorno no tanto como un ideal utópico, sino como el objeto y sentido de la

⁶⁶⁹ Según dicha tesis, “Los filósofos han interpretado el mundo de diferentes formas, ahora, de lo que se trata es de transformarlo” (K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, Barcelona, 1974, pp. 7-13).

⁶⁷⁰ B. MUÑOZ LÓPEZ, *Actualidad de Adorno: un retorno siempre presente*, “Azafra” 11, 2009, p. 18.

⁶⁷¹ *Ibidem*.

creación teórica”; por lo tanto, “la actualidad de la filosofía [...] sería [...] el retorno del sujeto al sujeto” o, dicho en otros términos, “la denuncia del asentamiento de la ideología económica sobre las conciencias individuales y colectivas”⁶⁷².

Se ha constatado que, para la vertiente ortodoxa, en la producción teórica de Adorno se podrían divisar claramente las huellas concernientes a la posibilidad de ese “cambio que aún no se ha producido en la sociedad” y que por lo tanto el autor de *Teoría estética* sería un autor extremadamente clarividente⁶⁷³, puesto que, como escribe Maiso Blasco, en la propuesta adorniana se puede apreciar como, “si bien el conocimiento discursivo puede dar cuenta de la realidad, incluso de sus momentos irracionales”, el sufrimiento, sin embargo, “permanece irreductible al pensamiento racional y ciego al concepto”, ya que “el instrumental del pensamiento tradicional” solamente “puede referir la experiencia del sufrimiento mediante la subsunción, ofreciendo medios para suavizarla, pero difícilmente puede dar cuenta de ella sin reducirla a algo meramente ‘irracional’”, en consideración de que “el sufrimiento, traído al concepto, permanece mudo y estéril” y por esta razón “tan sólo el arte [...], a través de su articulación y como refugio del comportamiento mimético, puede traer a expresión los costes reales de la ciega racionalidad dominadora en términos de sufrimiento e injusticia sin racionalizarlos ni reprimirlos”, permitiendo, exponiendo la herida, que la naturaleza dominada se reconozca de nuevo. Para Maiso Blasco, sería por esta razón que Adorno en los 60 “se ve obligado a precisar la máxima sobre la poesía después de Auschwitz, dando lugar a un programa concreto que difícilmente puede dar ya lugar a malinterpretaciones”, y significaría que “la supervivencia del arte en la red de socialización del mundo administrado no puede pagarse al precio de que éste se convierta en una religión sustitutoria, en último refugio de pretendida

⁶⁷² *Ivi*, p. 24.

⁶⁷³ J. FERNÁNDEZ ORRICO, *Tb. W. Adorno: mimesis y racionalidad*, Alfonso el Magnánimo, Valencia, 2004, 12.

inocencia que recubra lo existente de una falsa metafísica de sentido, sino que su cometido histórico consistente en dar expresión a la persistencia no disminuida del sufrimiento y a la mutilación de los individuos vivientes. Porque el momento corporal y somático del dolor, en el que se condensan los estratos de experiencia que el pensamiento identitario quisiera reprimir y que sólo el arte puede traer a expresión, reclama la abolición del sufrimiento y por tanto la transformación de la realidad que lo produce”. Sin embargo, para Adorno, “dicha transformación ya no aspira a un concepto de progreso que lograra justificar o reconciliar los desgarros objetivos, sino que su impulso aspira simplemente a la negación del dolor físico, tal y como sería posible desde el estado de desarrollo de las fuerzas productivas: evitar el hambre, la tortura, la repetición de Auschwitz –condiciones indispensables para que los hombres logren liberarse del miedo y de la coacción natural, tal y como prometía el origen del proceso civilizador”. La promesa del arte sería, escribe Maiso Blasco citando a Adorno, “de trascender la mera reproducción de la vida y del dominio” ya que

“El arte, como forma de conocimiento, implica conocimiento de la realidad, y no se trata de una realidad que no sea social. De este modo el contenido de verdad y el contenido social están mutuamente mediados, si bien el carácter de conocimiento del arte, su contenido de verdad, trasciende lo existente. Se convierte en conocimiento social en tanto que aprehende la esencia, no habla de ella [...], no la ilustra ni la imita de ninguna manera. A través de su propia complejión la retiene a manifestarse contra la apariencia’, y de este modo se convierte en recuerdo que intenta despertar en la empiria, la nostalgia de lo posible, la huella sedimentada y truncada de algo mejor, anticipación de algo que aún no es”⁶⁷⁴.

⁶⁷⁴ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, pp. 268-270.

Para Adorno, escribe Maiso Blasco, la realidad de las obras de arte testimoniaría la posibilidad de lo posible y vigorizaría el recuerdo de lo posible contra lo real que lo sofocó, y “en esto [consistiría] su contribución a la máxima de contemplar las cosas desde el punto de vista de la redención en un momento histórico en el que la quiebra de la civilización parecía cerrar todo acceso a las pretéritas esperanzas”. Bajo “esta perspectiva [resultaría por lo tanto] evidente que el reproche de que Adorno habría abandonado la

Rius, en *Th. W. Adorno: Del sufrimiento a la verdad*, considerado a la unanimidad por la crítica como un logrado intento de reconstruir el pensamiento de Adorno “articulándolo en torno a la cuestión de la utopía”⁶⁷⁵, destaca la problematización de la fórmula “Freudo-marxismo” como *conditio sine qua non* para comprender correctamente a Adorno. A raíz de lo dicho, la autora se pregunta cómo describir brevemente una sociedad cuya comprensión exige el uso de categorías psicoanalíticas⁶⁷⁶ y acerca del asunto destaca como “el psicoanálisis contiene un potencial que quizá convenga desarrollar como lo ‘no-comprendido’, tal vez olvidado más que superado”; en cualquier caso, evidencia Rius, “susceptible de acoger su negación determinada” y “no la mera inversión positiva que es nuestra sociedad”. La apertura a la trascendencia del psicoanálisis, por lo tanto, presentaría para la autora “un doble aspecto”, o sea:

“[1] Un potencial utópico. Si ha permitido confeccionar una protohistoria del sujeto, el psicoanálisis sugiere la posibilidad de desandar el camino recorrido y recuperar el momento en que la

crítica filosófica [para refugiarse en el arte], renunciando [así] a las tareas propias de la Teoría Crítica [, carecería] de toda fundamentación” (*Ivi*, p. 271).

⁶⁷⁵ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 17.

Por lo que atañe a la “cuestión de la utopía”, Rubert de Ventós escribe: “La aguda sensibilidad de Mercè Rius para los temas de la lengua le lleva [...] a una original lectura del pensamiento de Adorno y su articulación con la idea de utopía”, o sea, “esa fantasía de lo posible no lastrada ni banalizada por las imágenes de lo real, a la que nos abre no tanto una construcción histórica o teórica como la experiencia del dolor y el sufrimiento por lo que es como es” (M. RIUS, *Th. W. Adorno: Del sufrimiento a la verdad*, prólogo de X. Rubert de Ventós, Laia, Barcelona, 1985, pp. 7 y 8). Asimismo, el autor, quien escribió el prólogo de la obra de Rius, considera que: “Distante y crítica, apasionada y contenida a la vez, en Mercè Rius ha encontrado Adorno el intérprete que se merecía” (*Ivi*, p. 6).

⁶⁷⁶ M. RIUS, *Th. W. Adorno: Del sufrimiento a la verdad*, prólogo de X. Rubert de Ventós, Laia, Barcelona, 1985, p. 38.

Acerca de la apropiación por parte de Adorno de categorías psicoanalíticas, en el trabajo de tesis doctoral de Maiso Blasco -véase tomo II de este trabajo-, se puede apreciar como la crítica considera particularmente relevante la apropiación crítica por parte de Adorno del análisis freudiano del Yo como un campo de tensiones entre gratificación y autoconservación, que le permite un acercamiento a las formas cotidianas de interacción y praxis social que posibilita interpretar las tensiones, conflictos y necesidades de los sujetos bajo la banal superficie de lo cotidiano, ofreciendo un marco conceptual y analítico para elaborar una nueva teoría de lo ideológico.

razón objetiva aún no se había convertido en razón instrumental. Eso es trascender las 'leyes históricas'.

[2] Un potencial crítico. Al comprender al individuo como tensión entre su interioridad y el medio, nos infunde la esperanza de encontrar en él un motor de la crítica, gracias al desajuste respecto del mecanismo que lo absorbe. Eso es trascender el condicionamiento social⁶⁷⁷.

Acerca de lo anteriormente dicho, la crítica destaca como, en Adorno, ambos aspectos “están indisolublemente unidos; he aquí la recreación adorniana del psicoanálisis freudiano”, ya que “el potencial crítico viene permitido por la historia de la subjetividad”. El individuo, escribe Rius, “es capaz de trascender su medio porque es historia sedimentada, realización microcósmica del devenir de la especie” y solamente “por ello podrá recuperar lo que trasciende su propia existencia en un pasado olvidado”.

Y además, subraya la crítica, “el potencial utópico precisa del individuo”. Y “no tanto porque en él se realiza el devenir de la especie, cuanto por ser el único capaz de recrear ese devenir, que entra en conflicto con su propio dinamismo interno”. Por lo tanto, precisa Rius,

“sólo el individuo puede criticar la sociedad y además la historia, sin que haya forma de disociar ambas actitudes⁶⁷⁸”.

Para Gómez Ibáñez, la labor de Rius sería meritoria no sólo por “las excelencias de su exégesis”, sino también y quizás justamente por eso, por el hecho de que, después de todas las problemáticas concernientes al “lenguaje de Adorno” que, como se ha mostrado, habrían dificultado la lectura española de este autor alemán,

“la autora, al hilo de la célebre sentencia de los *Minima moralia* acerca de la cortesía de Proust, dedica la ‘Introducción’ de su libro a convencernos de que las exigencias intelectuales que al lector eleva la prosa de Adorno deben entenderse como una cortesía del

⁶⁷⁷ *Ivi*, pp. 43 y 44.

⁶⁷⁸ *Ivi*, p. 44.

autor. De este modo Rius invitaba a la lectura de la obra de Adorno, con la esperanza de evitar su rechazo, dado el vértigo que todavía producía entre nosotros su ‘maraña conceptual’⁶⁷⁹.

Igualmente, en la misma dirección de lo dicho por Gómez Ibáñez, se movería la crítica de Maiso Blasco, puesto que considera que el trabajo de Rius se centraría “principalmente en el intento de hacer visible el complejo trasfondo teórico desde el que se articula [el] pensamiento [adorniano]”, una prioridad en lo que atañe a la lectura española de este autor⁶⁸⁰.

Como escribe Fernández Orrico, para Adorno la negatividad ha de ser rastreada “en su capacidad de proyección más allá del arte mismo” y

“la posibilidad de que el arte desde su propia realidad, por su propia naturaleza, haga posible la experiencia de lo no estético, aproximaría la estética de Adorno, frente a lo que frecuentemente se ha dicho, a una dimensión comunicativa y a una praxis implícita sugerida por los mismos presupuestos que articulan el carácter lingüístico del arte. Pero en todo caso el carácter comunicativo de la obra, así como sus correspondientes expectativas prácticas podrían ser asumidas en cuanto no identificadoras o limitativas de un mensaje entendido en términos no explícitos, no positivos, es decir, como negación: como negatividad radical de la falsa conciencia”⁶⁸¹.

Igualmente, se destaca aquí como la ortodoxia adorniana considera que aunque, como se ha reiteradamente evidenciado, parte de la crítica juzga la obra de Adorno “como clausurada, estática, idealista y dependiente exclusivamente de la filosofía de la conciencia” y por lo tanto “incapaz de trascender y de incidir en la realidad extraestética”, en los planteamientos adornianos “se encuentran las bases de un potencial comunicativo mediado por la negación de todo contenido lingüístico categorizable”. Para Fernández

⁶⁷⁹ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 17.

⁶⁸⁰ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 2009, 1, p. 61.

⁶⁸¹ J. FERNÁNDEZ ORRICO, *Tb. W. Adorno: mimesis y racionalidad*, Alfonso el Magnánimo, Valencia, 2004, 13.

Orrico, “la obra de arte, en cuanto elemento central mimético”, permitiría “propuestas para una praxis que por su carácter negativo se resistirán a una intersubjetividad completa y a su verificación en términos de lenguaje natural”; aun así, escribe el autor, la existencia de dichas propuestas “se hace incuestionable”, puesto que “el carácter negativo del arte se orienta hacia la crítica y procede de su carácter social”⁶⁸².

Por lo tanto, según la crítica, “el modo no-comunicativo del arte negativo [...] deberá hacer de la estética negativa de Adorno, una estética cuyo mensaje es el propio silencio del arte”, o sea, “la negación de la comunicación en tanto que crítica absoluta de las comunicaciones de la realidad extraestética”, y eso “supone que se introduce en el ámbito de la praxis”⁶⁸³.

Como se ha destacado en los anteriores capítulos, “la negatividad deberá afirmar la no identidad en la relación de los componentes artísticos, así como eludir [...] la coactividad estructural entre los elementos del arte y la obra, y entre ésta y los sujetos del arte”, y es decir “las relaciones de racionalidad y mimesis en su mediación negativa”⁶⁸⁴.

A raíz de lo dicho, se considera interesante poner de relieve como la crítica destaca como

“Hegel situaba el fin último del arte en sí mismo como descubrimiento en el arte de las verdades referidas a lo imperecedero humano. Pero en Hegel la dialéctica coarta la libertad del arte: le obliga a síntesis sucesivas surgidas de la confrontación significativa del lenguaje. El fin del arte era el propio arte. También en Adorno; pero la dialéctica negativa, que es irreductible a cosificación [, como afirma el mismo Adorno,] le permite afirmar [a éste] que ‘si bien lo eficaz de las obras no es la praxis, ésta se oculta en su mismo contenido de verdad’”⁶⁸⁵.

En fin, ¿qué debemos esperar? Intentando buscar en los planteamientos de Adorno la respuesta a dicho interrogante, para la crítica no se puede en

⁶⁸² *Ivi*, p. 14.

⁶⁸³ *Ibidem*.

⁶⁸⁴ *Ibidem*.

⁶⁸⁵ *Ivi*, pp. 14 y 15.

absoluto pasar por alto lo que es “el componente utópico” de su teoría, como destaca Rius, puesto que dicha “denominación evita las concesiones a la práctica, paradójicamente, en beneficio de la misma”⁶⁸⁶, puesto que “aquellos que rechazan las ‘utopías’ como un tejido de ideas irrealizables”, estarían “suponiendo que la fantasía abre un abismo infranqueable entre pensamiento y realidad”, mientras que “Adorno opina todo lo contrario” y es decir que “la fantasía no aísla a la subjetividad pensante de la efectividad práctica”; más bien, “es el órgano cognoscitivo que la abre a la objetividad”⁶⁸⁷, como escribe claramente Adorno en *Minima moralia* donde destaca como la fantasía, esa facultad de representar un objeto sin tenerlo presente, arrinconada hoy en algún sitio del inconsciente y excluida de todo conocimiento, ya que supuestamente incapacitada para emitir juicio, sería la única verdaderamente capacitada para instituir entre los objetos esa relación en la que se encontraría de forma inalienable el origen de todo juicio, en consideración de que, como se sabe, Adorno considera que medir un objeto únicamente por el rasero de lo dado acabaría por quitar sentido hasta a la misma pregunta de si algo es justo o falso.

Desde luego, escribe Rius, “esta concepción de la fantasía la despoja de cualquier resto empírico, y supedita a ello su valoración, que invierte así la de sus detractores”, que “denigran la teoría [que], por su desarraigo empírico, carece de aplicación práctica”. Tildando de utópica la teoría, dicha crítica concede entonces “primacía a la praxis, ya que ella decide acerca de la viabilidad teórica”. Sin embargo, esta prerrogativa le resultaría “perjudicial”, puesto que

“se funda en la convicción de que es posible sostener una reflexión sobre su futuro, cuando ‘un pensamiento dilatorio sobre la praxis es siempre algo deforme, por

⁶⁸⁶ M. RIUS, *Th. W. Adorno: Del sufrimiento a la verdad*, prólogo de X. Rubert de Ventós, Laia, Barcelona, 1985, p. 101.

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

más que el aplazamiento se deba a la pura opresión”⁶⁸⁸.

Asimismo, destaca la crítica, para Adorno “la utopía [...] no es la hipotética cristalización de una transcendencia anclada en un orden de realidad distinto al nuestro”. Sin embargo, “tampoco habita en la inmanencia de un Absoluto del que teoría y praxis serían momentos dialécticos”, o bien “poniendo el acento sobre el pensamiento (Hegel)”, o bien “sobre la praxis (Marx)”, puesto que “Adorno quiere insuflar la trascendencia a la propia teoría. Para él, la utopía es menos un estado alcanzable o no por la humanidad que un componente de su pensamiento”⁶⁸⁹.

⁶⁸⁸ *Ivi*, p. 102.

⁶⁸⁹ *Ibidem*.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“La tarea casi insoluble consiste en no dejarse confundir ni por el poder de los otros ni por la propia impotencia”

Th. W. Adorno

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

4.1.1. ¿Tiene sentido hablar de ese “algo más”?

En lo concerniente a la pregunta con la que comienza este apartado, cabe destacar que, leyendo entre líneas, el título hubiera podido ser: ¿Adorno puede servir para ayudarnos a comprender y, por qué no, a cambiar nuestro mundo? La cuestión planteada de tal manera (re)propondría la cuestión acerca de la actualidad del pensamiento adorniano y de la Teoría Crítica después de que, como se ha visto, Habermas y su escuela habrían zanjado el asunto concerniente la viabilidad teórica y práctica de la obra de Adorno, esbozando toda una serie de supuestas insanables limitaciones que conllevaría a la producción de Adorno -además de allanar su pensamiento al equipararlo al de otros autores-, con el claro fin de intentar mostrar como la única salida posible de esa supuesta situación aporética sería aceptando su propuesta.

De hecho, como se recordará, la crítica española ha ido mostrando, sobre todo a lo largo de los últimos años, como, “en su intento de ajustar su [invención de la tradición] a un mundo científico-universitario crecientemente racionalizado, los pretendidos ‘sucesores’ de la Teoría Crítica han obstaculizado toda posible apropiación de la herencia del pensamiento adorniano, condenando al olvido tanto la riqueza de su obra en contenidos materiales y elaboración de la experiencia histórica como sus contribuciones concretas en materia de filosofía, estética, teoría de la sociedad, epistemología de las ciencias sociales, crítica de la cultura o psicología social”⁶⁹⁰; por lo tanto, la ortodoxia adorniana destacó como, por el contrario, sería “necesario subrayar que, precisamente cuando la ‘invención de la tradición’ [situaría] a Habermas como sucesor más reciente de la Teoría Crítica”, su programa abogaría “por un ‘pragmatismo trascendental’ que le [condenaría] a un formalismo irreconciliable con todo planteamiento de un materialismo interdisciplinar”⁶⁹¹. Sin embargo, como evidenciado por la ortodoxia

⁶⁹⁰ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 251.

⁶⁹¹ *Ivi*, p. 212.

adorniana, esa tentativa por garantizar “las pretensiones normativas mediante un concepto ‘más diferenciado’ de racionalidad” pasaría “por alto que el problema para Adorno no era la *ratio*, sino el modelo de racionalidad que se consolida en una organización social del dominio de la naturaleza basado en la explotación, el sacrificio y la renuncia” y “que exige un precio muy alto para la autoconservación de los sujetos vivientes y acaba malogrando sus propias promesas de emancipación”. A raíz de lo dicho, se ha destacado por lo tanto como “el propósito de la Teoría Crítica adorniana no [sería] la crítica de la razón, sino la crítica de la sociedad”, ya que para Adorno se trataría “de mostrar cuánto hay de no-racional y de particularista en las formas de racionalidad socio-históricamente vigentes, sabiendo que para ello no cuenta con nada más que con la autorreflexión de la razón misma en su materialización histórica concreta”. Así que, “la insistencia de Adorno en lo no-idéntico y en el recuerdo de la naturaleza reprimida en el sujeto no [respondería] al intento de poner estos elementos ‘a salvo’ de la dinámica destructiva de la racionalidad instrumental [,] sino que [constituiría] la clave epistemológica desde la que plantear su crítica inmanente”. Acerca del asunto, como se ha visto, la crítica destaca que “la teoría adorniana es crítica en la medida en que se articula desde la ‘historia subterránea’ de lo reprimido, deformado y mutilado en el proceso de civilización, tomando como punto de partida epistemológico los costes de dicho proceso en términos de renuncia, sufrimiento e injusticia”⁶⁹².

⁶⁹² *Ivi*, p. 252.

Para Maiso Blasco, según Adorno sería solamente “desde el intento de hacer justicia a lo sofocado y reprimido por la razón dominante que será posible dar lugar a un concepto no reducido de racionalidad, y no desde el planteamiento de un procedimentalismo vacío de contenidos y reducido a principios formales característico de la teoría de la acción comunicativa”. Para la ortodoxia adorniana, por lo tanto, “el objetivo de la crítica adorniana es un pensamiento que logre descifrar la realidad material, pero sin limitarse por ello a lo ‘dado’; este intento de ir más allá de la mera facticidad no se plantea desde la huida a una trascendencia, sino sumergiéndose en la historia sedimentada de lo reprimido y recortado en la realidad, en la no-identidad de cosa y concepto, que revela también como se sedimenta en los objetos y en los sujetos lo posible” (*Ivi*, p. 253).

Por esta razón, la crítica española, metabolizando los análisis de Detlev Claussen, destacaría “lo paradójico” de las “reconstrucciones” de la posición revisionista, ya que contemplarían a “la Teoría Crítica como un objeto más de la historia de las ideas”, mostrándose así “incapaces de comprender [su planteamiento] en el contexto de los procesos de desarrollo históricos”⁶⁹³. A raíz de lo dicho, por lo tanto, para la ortodoxia adorniana “el autoproclamado ‘cambio de paradigma’ se [revelaría] como un mero abandono del ‘contenido vinculante’ de la Teoría Crítica encubierto como continuación”⁶⁹⁴.

Como se ha mostrado en el capítulo 2, la ortodoxia adorniana, evidenciado las dudas que ya a finales de los 50 Horkheimer expuso a Adorno acerca de Habermas como exponente de la Teoría Crítica, considera que, “en efecto, frente al intento de defender un concepto de experiencia no reducida –y no

Acerca del asunto, se considera interesante destacar como, a finales de los '60, Gutiérrez Girardot destacaba que la famosa expresión adorniana “la totalidad es lo no verdadero” puede ser entendida en toda su profundidad solamente comprendiendo que Adorno, mediante esa proposición, quiso regresar a ‘lo verdadero es la totalidad’ de Hegel, “puesto que el logro adorniano sería el de haber conseguido alcanzar que la filosofía se extendiese al mundo. Igualmente, en dicha reseña se puede apreciar como el autor destaca la manera de Adorno de hacer sociología y unir al momento de la recogida de los datos aquello de la reflexión teórica, de manera que el trabajo del estudioso no se limite a proporcionar informaciones acerca del objeto inmediato de la investigación sino que, yendo más allá de él mismo, abra nuevos horizontes para una interpretación total de la sociedad. Asimismo, deteniéndose en *La personalidad autoritaria*, la crítica evidenciaba como se pueda ir más allá del límite de lo individual, aparentemente intrínseco en la investigación, para lograr una “interpretación global de la actual sociedad y de las tendencias fascistas latentes en ella”. De igual manera, a conclusión de *Theodor W. Adorno (1903-1969)* se puede divisar como Gutiérrez Girardot, a pesar de todas expectativas de deseo a las que se ha hecho mención a lo largo de este trabajo, demuestra haber alcanzado el hecho de que “Adorno no trazó [...] la imagen de una utopía. Él se limitó a preparar sus presupuestos concretos: la negación de lo que es, el ejercicio insobornable de la crítica, el derecho de la inteligencia a moverse libremente en todos los campos del saber.[...] Es evidentemente seguro que aún no se puede medir el alcance de lo que significa la muerte de Adorno, del polemista, del crítico, del finísimo intelectual, del provocador de crítica y polémica, aun contra él mismo, del escritor de universalidad ejemplar, para la actual situación y para el actual proceso de ‘ilustración’ por el que se atraviesa difícilmente. Pero es seguro que hoy puede medirse ya el alcance de lo que ha significado hasta ahora una figura como la suya: liberación por inteligencia, crítica y negación” (R. GUTIÉRREZ GIRARDOT, *Theodor W. Adorno (1903-1969)*, “Insula”, 1969, 274, pp. 1 y 11).

⁶⁹³ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 213.

⁶⁹⁴ *Ibidem*.

reductible a términos de filosofía de la conciencia ni de filosofía del lenguaje—, Habermas va a optar por un método ‘ahistórico’ y por un concepto formalista de razón que recae por debajo de la crítica a las tendencias formalizadoras e instrumentales llevada a cabo de modo ejemplar en el excursus sobre Kant y Sade de *Dialéctica de la Ilustración*”⁶⁹⁵.

A raíz de lo que se ha subrayado anteriormente, se ha constatado que, por lo tanto, según la crítica planteada por la ortodoxia adorniana,

“para el ‘cambio de paradigma’ lo decisivo ya no [sería] una reflexión que, desde la experiencia del presente como resultado del proceso histórico, replantee la posibilidad de la praxis, la comunicación intersubjetiva o la viabilidad de los objetivos emancipatorios, sino establecer un fundamento normativo de la crítica con un anclaje firme y unas bases supuestamente antropológicas: las condiciones trascendentales de posibilidad de la comunicación lingüística humana orientada al entendimiento”⁶⁹⁶.

Efectivamente, destaca Maiso Blasco, “el interés universalista de Habermas le lleva a abstraer de contenidos materiales, históricos y empíricos para centrarse en los procedimientos formales de la comunicación y en las condiciones trascendentales del entendimiento intersubjetivo”, recayendo nuevamente en una “*prima philosophia* que contradice todos los objetivos de la ‘vieja’ Teoría Crítica, sobre todo en su vertiente adorniana”⁶⁹⁷.

Volviendo una vez más acerca de esa espada de Damocles, supuestamente representada, en lo que atañe a la economía global de toda interpretación adorniana —y seguramente para la española así es—, por la asimilación de *Dialéctica de la Ilustración*, para señalar como el ya citado J. J. Sánchez en 1994 se preguntaba si, acaso, Adorno y Horkheimer, escribiendo dicha obra, no

⁶⁹⁵ *Ivi*, p. 215.

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

⁶⁹⁷ *Ibidem*.

Se ha constatado como la crítica evidencia que el modelo ahistórico del pragmatismo trascendental habermasiano supondría “una recaída en lo que Adorno denominara el «pecado original de la *prima philosophia*” (*Ivi*, p. 222).

habrían ido demasiado lejos en sus crítica a la Ilustración y acerca del asunto planteaba la siguiente cuestión: “¿Se podía aún hablar de dialéctica [, después de la salida a la calle de dicho texto,] o había que hablar más bien de aporía de la Ilustración?”⁶⁹⁸.

Como se ha puesto de relieve en este trabajo, dicha cuestión abriría las puertas a todas unas series de problemáticas concernientes a la lectura de la obra de Adorno, cuestiones que han tenido distintas respuestas dependiendo de quién se las proporcionaba, y por quien, como se sabe, aquí se entiende esencialmente dos escuelas de pensamientos contrapuestas.

Como se recordará, después de más de veinte años de enfrentamientos teóricos, a fecha de 2006 tuvo lugar en Palma un congreso internacional sobre el pensamiento adorniano, donde la crítica allí reunida tuvo como la impresión de que lo verdaderamente útil para el ser humano sería seguir pensando el presente siguiendo las estelas de la reflexión de Adorno; y esto, como además subraya rotundamente Cabot Ramis,

“no porque sí, o porque el objeto de estudio fuera la moda del año, sino porque pensar con el pensamiento de Adorno sigue dando [, indudablemente,] sus frutos en el presente”⁶⁹⁹.

⁶⁹⁸ J. J. SÁNCHEZ, *Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, introducción a TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, introducción y traducción de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 1994, p. 17.

J. J. Sánchez, acerca de las problemáticas concernientes a la recepción de *Dialéctica de la Ilustración* ésta, subraya como el “auténtico punto débil” que podría emerger de la lectura de dicho texto estaría, como ya se ha tenido ocasión de evidenciar, “en el peligro de ontologización de la crítica a la Ilustración” que, según Sánchez, aproximaría de forma peligrosa esta obra “a la dialéctica hegeliana, no invertida, como en la dialéctica marxiana, sino [...] sólo cambiada de signo: hacia una dialéctica negativa o filosofía negativa de la historia que conduce, por lógica inflexible, a una aporía difícil de salvar” (*Ivi*, p. 26).

Asimismo, se ha constatado como, a principio de los 80, J. Rodríguez-Ibáñez ya se cuestionaba acerca del peligro de “ontologización” (J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, *El sueño de la razón. La Modernidad y sus paradojas a la luz de la Teoría Social*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 106 y ss).

⁶⁹⁹ M. CABOT RAMIS, *Presente del pensamiento adorniano*, en M. CABOT RAMIS (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, p. 10.

Y la vigencia de la obra de Adorno consistiría justamente, según ha sido evidenciado, en el hecho de que permitiría

“conjugar el verbo ‘pensar’ en presente de indicativo, el único tiempo posible y congruente, tal como fueron aquellos tres días de principios de mayo [de 2006]”⁷⁰⁰.

Como enseña Muñoz López, la actualidad de la producción de Adorno se habría convertido “en un intempestivo e inoportuno hecho” y eso se debería a que “sus previsiones pesimistas se han ido cumpliendo con asombrosa y triste premonición”⁷⁰¹.

⁷⁰⁰ *Ivi*, p. 11.

Como se ha ido evidenciado a lo largo de esta tesis, se considera que este largo viaje, que habría conducido la crítica a apostar por la vigencia y la utilidad de los planteamientos de Adorno, comenzaría -de manera algo significativa, puesto que, como se recordará, ya en los años anteriores tuvieron lugar aislados intentos de mostrar la falta de fundamentación de las acusaciones hechas por la vertiente transformadora- en 1991, cuando en España se leyeron las tesis doctorales de algunos de los más destacados especialistas locales -sobre el asunto, véase tomo II, apartado de tesis doctorales leídas en España-. De todas maneras, hasta fecha hodierna, lo ya mencionado parecía ser más una declaración de intenciones que un hecho, ya que hay aún especialistas de la vertiente ortodoxa que, aunque desearían que Adorno se convirtiese en un guía de nuestros tiempos, sin embargo estarían a la vez convencidos de que “los últimos quince años han permanecido en gran medida desatendidos”, puesto que, “si bien Adorno había entendido su producción como un intento de intervenir en la realidad cultural, social y política, sus textos póstumos parecen hoy dirigidos a un público altamente especializado, cuando no directamente minoritario”, o sea, hacia aquellos, por decirlo con Maiso Blasco, “que todavía se ocupan de la ‘vieja’ Teoría Crítica, y por tanto [...] su trascendencia real ha sido escasa”. Sin embargo, como se puede apreciar en este trabajo, la crítica estaría firmemente convencida “de que estos materiales póstumos ofrecen un importante refuerzo para corregir una recepción que ha forjado todo tipo de tópicos y acusaciones sobre Adorno para no tener que enfrentarse con su obra”. De ahí, por lo tanto, “la necesidad de aprovechar un momento en el que converjan estas publicaciones con un renovado interés por su pensamiento para revisar la imagen que hemos recibido de la actualidad y la relevancia de su obra”. Como ha sido destacado, la “invención de la tradición” de la Teoría Crítica, fundamentada “en un modelo de sucesión generacional”, necesita urgentemente de ser pensada de nuevo y sobre todo exige que se investigue hasta qué punto los planteamientos de Adorno “están efectivamente obsoletos o si, por el contrario, sus análisis, interrumpidos hace cuarenta años, nos han legado a un instrumental teórico de precisión para la comprensión crítica del presente” y “no como mero ‘ahora’ abstracto, sino como resultado de procesos de transformación ininterrumpidos” (J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 130).

⁷⁰¹ B. MUÑOZ LÓPEZ, *Actualidad de Adorno: un retorno siempre presente*, Azafea. Rev. filos. 11, 2009, p. 18.

Sobre lo dicho, la crítica recuerda también como, para Adorno, “la conciencia debilitada [y] esclava cada vez [más] de la realidad, pierde poco a poco la capacidad de [guerrear]” y hacer valer ese “concepto de verdad que no está cósica y abstractamente frente a la mera subjetividad, sino que se despliega por medio de la crítica, por fuerza de las mediaciones recíprocas de sujeto y objeto”. Sin embargo, poco a poco, señala Adorno, va desgraciadamente tomando pie “una verdad que liquida el concepto de verdad mismo como quimera, como fragmento de mitología restante”⁷⁰².

Igualmente, se ha constatado que los especialistas evidencian el hecho de que, etiquetar constantemente de forma instrumental a la producción adorniana como “filosofía de la conciencia”, estrategia, como se ha visto, utilizada habitualmente para desacreditar su trabajo, estaría basada en el intento de presentar a “los temas de la conciencia y la ideología [...] como si se estuviera ante dos niveles sin ninguna conexión posible ni viable, e incluso radicalmente diferentes”; bajo estas condiciones, por lo tanto, “la actualidad de Adorno [...] estaría en su capacidad para adentrarse en las nuevas formas ideológicas con las que se ajustan poder, alienación y conciencia”⁷⁰³. Además, Adorno, “frente a la definición antropológica de cultura, [...] defenderá [siempre] esencialmente el entendimiento de la cultura como civilización” y a raíz de ahí, como ha sido puesto de relieve, para él la cultura solamente alcanzaría sentido “cuando posibilita la regeneración de las sociedades y de los individuos en un progreso de las conciencias y del bien común”. Para Adorno, por lo tanto, el

⁷⁰² *Ibidem*.

Aquí la autora hace referencia a TH. W. ADORNO, *Filosofía y superstición*, Alianza, Madrid, 1972, pp. 94-95.

Acercas del tema, la autora destaca también como “necesidad y utopía realizable son los dos ejes en los que se mueve la Dialéctica Negativa” y afirma que “el sentido de la Ontología crítica confiere al pensamiento una toma de conciencia práctica”, y que lo que intenta precisamente hacer Adorno es “la plena realización racional del presente y del futuro de nuestras sociedades: la coincidencia entre ‘el ser’ y ‘el deber ser’” (B. MUÑOZ LÓPEZ, *La recepción de la filosofía de Hegel en la primera generación de la teoría crítica: el replanteamiento crítico en el análisis dialéctico de Th. W. Adorno*, “Arxius”, 22, junio 2010, p. 22).

⁷⁰³ *Ivi*, p. 25-26.

sentido de la cultura, radicaría en “su capacidad crítica para comprender a través de contradicciones el funcionamiento histórico de lo humano y de lo social” y la función cardinal de la filosofía debería provenir

“de la posibilidad autorreflexiva con la que una sociedad y sus sujetos son educados para pensarse a sí mismos como sujetos dotados de racionalidad para desarrollar un modelo de sociedad en el que todos, por igual, tengan acceso al desarrollo de sus facultades y posibilidades humanas”⁷⁰⁴.

Muñoz López, recuerda como Adorno escribió en *Sociológica* que “aquello que es no puede llegar a ser verdad” y que

“el vacío y el horror frente a una realidad de alienación y cosificación obligan a ‘lo que es’ a devenir en ‘lo que debería ser’ conforme a la razón”⁷⁰⁵.

Para la crítica, Adorno propondría “el renacer de una Dialéctica Negativa que sea vigilante y cociente ante las responsabilidades de la racionalidad en la construcción de una realidad humana y humanizada”⁷⁰⁶.

Muñoz López, pone el acento acerca del hecho de que Adorno “considera únicamente válida aquella fuerza teórica y práctica que acierte a devolver a los individuos una existencia radicalmente realizada”, y esa será

“la responsabilidad del pensamiento que no se acomode ni con la injusticia ni con la alienación y sus justificadores. Y así como afirma Adorno repetidas veces, mientras exista la reflexión filosófica dialéctica, aun persistirá la esperanza de que el ser humano no termine su Historia con una inmensa e irrevocable tragedia. Esta sería la responsabilidad racional efectiva de un pensamiento crítico ante la realidad en nuestros días”⁷⁰⁷.

⁷⁰⁴ B. MUÑOZ LÓPEZ, *Actualidad de Adorno: un retorno siempre presente*, Azafea. Rev. filos. 11, 2009, p. 27.

⁷⁰⁵ B. MUÑOZ LÓPEZ, *La recepción de la filosofía de Hegel en la primera generación de la teoría crítica: el replanteamiento crítico en el análisis dialéctico de Th. W. Adorno*, “Arxius”, 22, junio 2010, p. 22.

⁷⁰⁶ *Ibidem*.

⁷⁰⁷ *Ibidem*.

Asimismo, la crítica evidencia como “para Adorno, la cultura pasa a ser el motor de la razón y del progreso colectivo”, por el hecho de que para él “en último término, Historia y Cultura son sinónimos del mismo concepto de desarrollo de lo humano en sus poliédricas y complejas posibilidades”⁷⁰⁸.

A raíz de éstas consideraciones, Muñoz López destaca que habría, sin duda alguna, que seguir apostando por Adorno porque, como se ha visto, el lector español aún no tendría en sus manos todas las herramientas para alcanzar plenamente la propuesta adorniana, puesto que para poder lograr comprender correctamente “la aclaración racional de la realidad”, así como Adorno definía al pensamiento crítico, sería vital conseguir valorar el rol de los estudios sobre música dentro del conjunto de la producción de Adorno, algo que, para la autora, hasta hoy en día en España no se habría conseguido plenamente⁷⁰⁹.

Asimismo, la crítica ha puesto de relieve, como ya se ha tenido ocasión de mostrar en los párrafos 2 y 3, que para valorar toda la actualidad y el potencial de la teoría de Adorno hay que esperar a nuestros días, ya que solamente a partir de 2003, el lector tendría a su alcance esas herramientas imprescindibles para su asimilación, representadas, entre otras, por los textos póstumos -véase 2.1.1. y 3.1.-, cuya importancia “es directamente proporcional al carácter fragmentario en el que ha permanecido la obra de Adorno”⁷¹⁰.

⁷⁰⁸ *Ibidem*.

La crítica evidencia el hecho de que en *Disonancias* se encontrarían “dos de los análisis centrales para entender [ese] concepto de cultura humanista e ilustrada”, que recorrería “la totalidad” de la producción adorniana; de hecho, evidencia Muñoz López, los apartados *Sobre el carácter fetichista en la música y la regresión del oído* y *La música dirigida* reflejarían “el reproche doloroso con el que Adorno se enfrenta al uso de la música como simple fondo ambiental [...], mera mercancía con fines alienantes y alienadores”.

⁷⁰⁹ *Ibidem*.

⁷¹⁰ J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 127.

Aquí el autor destaca como, efectivamente, “con estas publicaciones, además de los [mencionados e] importantísimos escritos inacabados, se han hecho accesibles muchas transcripciones de lecciones”, donde “el movimiento de su pensamiento” se mostraría “en toda su espontaneidad, revelando una flexibilidad y un rigor que quizá interpela al lector contemporáneo de modo más directo que la intrincada forma de sus grandes escritos”.

Volviendo a lo mencionado con respecto a la experiencia musical, para la crítica sería allí donde mejor se podrían evaluar “las características de la interpretación de la cultura como civilización”; sobre el asunto las investigaciones españolas evidencian como los estudios adornianos de sociología de la música mostrarían el hecho de que determinados tipos de música conseguirían la regresión de los oyentes “a etapas infantiles”, con el fin de cosificar a sus conciencias⁷¹¹.

De todas maneras, se considera que no estaría de más recordar el angustiado grito de Muñoz López cuando, como evidenciado en el capítulo 3, recordaba que sería justamente por el hecho de que Adorno dedicó toda su vida a ese largo y extenuante esfuerzo de “aclaración racional de la realidad” por lo que hoy en día, “en un tiempo en el que [...] después de Auschwitz y de los Auschwitz contemporáneos se hace cada vez más difícil y problemático seguir

Aparte de eso, “estas lecciones, formuladas en un lenguaje hablado que sin embargo no sacrifica lo más mínimo en precisión”, transmitirían “de modo más accesible y espontáneo las complejas problemáticas en que se mueve la obra adorniana”, proporcionando, por lo tanto, “una buena introducción a algunos motivos de su pensamiento para los menos familiarizados con sus textos y su modo de escritura”. Asimismo, destaca Maiso Blasco, en ellas se puede asistir a ese trabajo conceptual “volcado a problemas concretos de un aquí y ahora preciso que resultan incompatibles con la tendencia a neutralizar su pensamiento como un ‘bien cultural’ más” (*Ivi*, pp. 127-128).

⁷¹¹ B. MUÑOZ LÓPEZ, *La recepción de la filosofía de Hegel en la primera generación de la teoría crítica: el replanteamiento crítico en el análisis dialéctico de Th. W. Adorno*, “Arxius”, 22, junio 2010, p. 28.

Sobre el asunto, la autora pone de relieve como Adorno, en *Disonancias*, muestra “un tipo de jazz estandarizado” que quiere presentarse a sí mismo como raíz del elemento creativo “de los músicos negros”, pero que en realidad no sería nada más “que la homogeneización de un estiloailable”, creado para provocar esa frenesí sexual, que “los modelos comerciales presentan como la máxima sensación artística”. Este jazz comercial, que parece convertir en sensual “todo el espíritu del dolor esclavo que late en el inicial jazz [...] de finales del siglo XIX”, sería para Adorno nada más que una “caricatura” de la auténtica música negra. En España ha sido relevado el hecho de que, para Adorno, lo más significativo “de esta falsificación musical” sería esa sensación de gozo “de una música cuyo objetivo último se resume en el hecho de que el oído baile y los pies escuchen”. Esa “alteración de los procesos perceptivos y sensoriales” representaría el principio de aquella “regresión” de “las capacidades emocionales y sensitivas de los oyentes de esta música de consumo”, que acabaría en “la antítesis del proyecto ilustrado de una estética que amplíe emocional e intelectualmente las facultades de quien escucha” (*Ibidem*).

pensando”, la actualidad de su pensamiento debe de pervivir “de manera irrenunciable”⁷¹².

Sobre la cuestión, Zamora Zaragoza recuerda que, “pensar y actuar para que Auschwitz no se repita” será el “nuevo imperativo categórico propuesto por Adorno”; Auschwitz, por lo tanto, “será el prisma desde el que Adorno mira la realidad social, la historia, la cultura, el destino de los individuos, la vida cotidiana o las tendencias del sistema económico”. Dicho mandamiento, escribe el autor, “movilizaría la memoria de las esperanzas incumplidas y de las injusticias pendientes de resarcimiento e impone una mirada agudizada a las catástrofes del presente, implacablemente crítica con sus causas y solidariamente compasiva con sus víctimas”⁷¹³.

La crítica, acerca del asunto, estaría convencida de que, a partir de

“[...] una culpa difícil de explicar pero sostenida en la convicción de la complicidad existente entre la cultura occidental y la barbarie que hizo posible la catástrofe y alimentada por la responsabilidad no cancelable frente a las víctimas, el pensamiento de Adorno está presidido por un sentimiento de vergüenza ante ellas, de duelo irreparable y esperanza [...] por amor de los que carecen de ella”⁷¹⁴.

Sobre el tema de la actualidad del pensamiento adorniano y de su posibilidad de condicionar activamente a nuestro presente, Fernández Orrico, poniéndose

⁷¹² *Ivi*, p. 29.

Acerca de las reflexiones hechas por Muñoz López, se ha constatado como la crítica considera que representan una de las más destacadas tentativas de actualización de los planteamientos adornianos como herramientas para comprender nuestro presente; como escribe Maiso Blasco: “El trabajo de Blanca Muñoz [...] supone una muy interesante reivindicación de la relevancia socio-política de la filosofía social adorniana, con un especial interés en la crítica de la industria de la cultura y sus aportaciones para la comprensión de la incrustación entre procesos de comunicación y dominio en las sociedades masificadas del capitalismo avanzado” (J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 62).

⁷¹³ J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Tb. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004, solapa del texto.

Como escribe Zamora Zaragoza, Adorno tenía una capacidad excepcional para percibir, captar, divisar, aquel “estado de excepción que, elevado a regla, se vuelve irreconocible incluso para sus víctimas”.

⁷¹⁴ *Ibidem*.

en las mismas sendas trazadas por otros especialistas -véase también 4.1.-, concluye afirmando que en la estética negativa de Adorno

“la negatividad [,] en tanto que alternativa a toda estética positiva [,] es un modo de estética y praxis no coactiva”⁷¹⁵.

En lo referente a las lecturas contemporáneas de Adorno, se desea proporcionar ahora algunas reflexiones hechas por Campillo Iborra, puesto que su tentativa de leer a Adorno bajo un prisma como el feminismo, se considera que podría ayudar al lector a hacerse una idea acerca de esas tentativas de utilización del pensamiento adorniano para leer a nuestro presente. Sobre el asunto, en *El Feminisme com a crítica*, se puede apreciar como la autora considera que

“el verdadero problema para todo tipo de pensamiento crítico [radicaría en el hecho de que habría que] entender el dominio, no exclusivamente como un proceso de dominación en una sociedad de intercambio capitalista o, como una dominación patriarcal y sexista, sino como una característica propia de la racionalidad desde la prehistoria de la razón [...] que [inexorablemente] mostraría que las dificultades para escapar del dominio son enormes, si no imposibles”⁷¹⁶.

Después de haber preguntado a la autora algunas aclaraciones con respecto a su trabajo, Campillo Iborra comentaba que cuando escribió *El Feminisme com a crítica* se movía “entre una consideración de la crítica de Adorno a las relaciones entre los sexos desde instituciones sancionadas por la sociedad burguesa, como el matrimonio, y otras que serían su contrapunto, como la prostitución” y eso, escribe, “se ve muy claramente” en los análisis adornianos “de las figura de lo femenino en Odiseo, Mito e Ilustración, así como en

⁷¹⁵ J. FERNÁNDEZ ORRICO, *Adorno y la vanguardia artística. Negatividad en Th. W. Adorno*, Universitat de València, Valencia, 2001 (TESEO, fecha de la consulta 04.06.2011).

⁷¹⁶ N. CAMPILLO IBORRA, *El Feminisme com a crítica*, Tàndem edicions, Valencia, 1997, p. 69.

algunos fragmentos de *Minima Moralia*'. Campillo Iborra destaca cómo, en su obra, lo que quería

“era [de] reivindicar esa crítica de Adorno a las relaciones entre los sexos imperantes frente a algunas concepciones desde el feminismo que interpretan su concepción de la mujer como asimilándola a la naturaleza y, en consecuencia, generalizando sobre que los frankfurtianos mantienen la dicotomía naturaleza-cultura”⁷¹⁷.

Asimismo, la autora evidencia que “el propio Adorno pretendía [, al contrario,] una reconciliación. Y, lo que es más importante, una crítica en el sentido apuntado” y esto querría decir que, por lo tanto, Adorno no querría “en absoluto defender el estatus de relaciones entre los sexos imperante”⁷¹⁸.

Después de haber constatado que la crítica del siglo XXI daba por hecho la actualidad del pensamiento de Adorno, a continuación se mostrará cuales serían los campos temáticos de la obra adorniana en los que se concentran hoy en día las fatigas intelectuales de los especialistas. Para empezar, se evidencia que dichas investigaciones se pueden dividir, tal y como subrayado a lo largo del citado congreso de Palma, en tres campos temáticos: la estética, quizá hoy en día el más trabajado por parte de la crítica española, el tema de la cultura de masas, donde sobresalen, entre otros, las investigaciones de Muñoz López, quien ya a partir de los años 80 empezó a indagar acerca del rol de la cultura y la comunicación de masas en la reflexión teórica actual⁷¹⁹ y, por último, aunque sólo en lo que atañe a nuestra cronología y no ciertamente por

⁷¹⁷ N. CAMPILLO IBORRA, *Intercambio epistolar con Neus Campillo*, original inédito, 23 de septiembre de 2011.

⁷¹⁸ *Ibidem*.

En lo que acontece a la capacidad de los planteamientos de Adorno para “leer” y guiar a nuestro presente, Campillo Iborra destaca que para ella “hay que defender la crítica de Adorno, [pero, a la vez,] hay [también] que buscar en las críticas que se están haciendo a *Teoría de la acción comunicativa* [de Habermas] nuevos caminos”. Esta autora, alineándose a los análisis hechos por Jiménez Redondo (véase cap. 2), destaca que “hay un autor, A. Wellmer, que [...] intenta ese dialogo Adorno-Habermas, con quien [ella] estaría más de acuerdo”.

⁷¹⁹ Por lo que atañe a las obras de esta autora se señala: B. MUÑOZ LÓPEZ, *Theodor W. Adorno: Teoría Crítica y Cultura de Masas*, Editorial Fundamentos, Madrid, 2000.

la importancia de las investigaciones, aquel conjunto de reflexiones acerca de “la incardinación del pensamiento adorniano en la línea principal del pensamiento occidental, con su referencia a [...] Kant y Hegel”, puesto que, como evidencia Cabot Ramis, gracias a estas investigaciones se

“puede [entender] la vuelta al núcleo de la obra más abstracta de Adorno, [...] *Dialéctica negativa*, y dentro de ella al tema [tocante el] concepto de concepto, [...] el de razón en marcha, de la razón en el acto de hacer lo que es de suyo (razonar), [...] mostrarse en ideas, nociones, conceptos”⁷²⁰.

Como destacado por la crítica, parecía que, gracias a las aportaciones de dicho congreso, forma, cine y concepto “muy bien podrían [ser consideradas] aquella constelación primigenia”⁷²¹ de lo que viene considerado en España como el verdadero nacimiento de un importante interés por la obra de Adorno; como escribe Cabot Ramis:

“Forma, cine y concepto, o si se quiere: herramientas para, la primera, entender el arte en su sentido amplio justo y como mucho más que pura decoración de una vida dañada por principio; para, la segunda, que la calificación de la actual como cultura visual sea algo más que una etiqueta inofensiva [y] se convierta en una posibilidad de análisis y acceso a las formas contemporáneas de configuración de símbolos y contenidos culturales más allá de una estrecha y reductiva visión sociológica; la tercera para, una vez distanciados de una lectura aporética del concepto, liberarnos definitivamente del dualismo racional-irracional y retornar el segundo a su fuerza constructora de sentido descubriendo los aspectos poco racionales de la racionalidad”⁷²².

⁷²⁰ *Ivi*, p. 11.

⁷²¹ *Ibidem*.

⁷²² *Ibidem*.

Acerca del asunto se recuerdan, entre otros, los trabajos de Gómez Ibáñez -segunda mitad de los años 90-, muy apreciados por parte de la crítica.

Por lo que atañe al papel del arte y la filosofía, Gómez Ibáñez destaca el hecho de que “la filosofía adorniana representaría la negativa al hecho de aceptar el espacio que la ciencia positiva le reserva [...] Un espacio carente de vinculabilidad ante la verdad”. Por lo tanto, considera el autor, persistir en esta filosofía que se niega a aceptar ese espacio que se le ha preparado, “implica [...] entrar en competencia con los conceptos de experiencia, verdad y conocimiento de la ciencia positiva” y acerca del asunto, la crítica pone de relieve como “el

La importancia de dicho acontecimiento se puede apreciar aún más si se considera que en España, como se ha reiteradamente mostrado, la obra de Adorno habría sido recibida, a lo largo de décadas, lastrada por todas unas series de tópicos, muchas veces traídos a ese país junto con las traducciones de distintas monografías extranjeras acerca de la obra de Adorno, cuya influencia,

“en la investigación iberoamericana sigue siendo [, como se ha visto,] visible en algunos de los estudios sobre Adorno recientemente publicados, en los que estos trabajos pioneros continúan figurando como la literatura secundaria más citada”⁷²³.

Sobre el asunto, basta mencionar la lectura de *Dialéctica de la Ilustración* hecha por J. J. Sánchez, quien, con respecto a aquello que podría ser considerado un lema de la recepción de Adorno, reflexionaba:

“¿Significaba [esa visión negativa y catastrófica de la historia hecha por Adorno y Horkheimer] nada más que una ruptura con el proyecto original de la Teoría Crítica? ¿No se trataría, más bien, de una visión que la Teoría Crítica se vio obligada a asumir, en aquella situación, justamente para ser fiel a su original intención emancipatoria?”⁷²⁴.

Acerca del asunto, Gómez Ibáñez considera que, “independientemente del modo como se resuelva la cuestión de la ‘ruptura’ en el caso de la obra de Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* no supone ruptura alguna respecto a la evolución teórica de Adorno”⁷²⁵.

positivismo tolera junto a sí [...] la religión y el arte, pero, como se puede apreciar en *Dialéctica de la Ilustración*, nunca el mentís que eleva la pretensión de ser él mismo conocimiento” (V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 40).

⁷²³ J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1 (2009), pp. 59-60.

⁷²⁴ J. J. SÁNCHEZ, *Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, introducción a TH. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, tr. esp., Trotta, Madrid, 1994, p. 23.

⁷²⁵ V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 27.

De hecho, para la crítica, *Dialéctica de la Ilustración*, para lo que atañe a la obra de Adorno, más que “ruptura y abandono”, sería

“la continuación de un programa crítico que ya ha realizado una ‘reorientación’ de la idea de la filosofía de la historia, y en este sentido ha conectado ya explícitamente sus tareas justamente con lo que se cree haber abandonado, a saber, con una crítica determinada de la sociedad”⁷²⁶.

Como escribe Sevilla Segura, la obra de Adorno

“ha trascendido su estricta contemporaneidad y empieza a producir su propia historia efectual. Pero también podemos estar seguros de que [la obra de Adorno], cuya capacidad de incitación intelectual aumenta, está aportando luz a los problemas de nuestro momento”⁷²⁷.

Volviendo a la pregunta acerca de por qué estudiar a Adorno hoy en día, se considera que sea necesario repensar a lo que escribió Aguilera en *Lógica de la descomposición*⁷²⁸, cuando Adorno en España sólo empezaba a sacar cabeza de ese marasmo creado ad hoc por sus detractores para desmontar toda su pretensión de efectividad, donde el autor evidencia como la filosofía de Adorno, que afirma que “sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos”⁷²⁹, abre un abismo “sin fondo que provoca vértigo”⁷³⁰, pero que al mismo tiempo,

⁷²⁶ *Ibidem*.

⁷²⁷ A. WELLMER y V. GÓMEZ, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*, Servei de publicacions de la Universitat de Valencia, Valencia, 1994, p. 9.

⁷²⁸ Estudio introductorio a *Actualidad de la Filosofía*, texto “que reúne dos escritos tempranos, [la *Actualidad de la filosofía* y la *Idea de historia natural*] fundamentales para comprender la fisonomía intelectual específica de la Teoría Crítica adorniana” (J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano, una bibliografía comentada*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 2009, 1, p. 56).

⁷²⁹ TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, traducción de J. Chamorro Mielke, Taurus, Madrid, 1987, p. 192.

⁷³⁰ TH. W. ADORNO, *Actualidad de la filosofía*, traducción de José Luis Arantegui Tamayo, introducción de Antonio Aguilera. Incluye “La actualidad de la filosofía” (*Die Aktualität der Philosophie*), “La idea de historia natural” (*Die Idee der Naturgeschichte*) y “De la relación entre filosofía y psicología” (*Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*), Península, Barcelona, 1991, p. 9.

“es [un pensamiento] que conoce sus limitaciones y que las afirma con rotundidad contra toda pretensión de totalidad o de agarrarse a algo”⁷³¹.

Para Aguilera, Adorno sabe “que ninguna teoría se escapa ya al mercado” y por mucho que las distintas propuestas teóricas hacen como si no supieran el precio que están pagando para poder existir,

“todas son puestas a la venta entre sus competidoras, todas son expuestas para que elijan sus consumidores”⁷³².

Asimismo, el autor evidencia como éstos sean “malos tiempos para la filosofía”, ya que

“hasta las empresas dicen tener una filosofía, como los partidos o los hombres prácticos, porque son tiempos donde las cosas hay que tomárselas con filosofía, es decir: someterse sin rechistar y aun dando las gracias”⁷³³.

Para Aguilera, el hecho de que “un sinónimo de filosofía haya llegado a ser el tomarse las cosas con calma, el sometimiento, lo antifilosófico”, sería “el adecuado castigo a la desfilosofización”⁷³⁴; sin embargo, leyendo a Adorno se podría encontrar

“la respuesta de la filosofía, de la que aún no ha renunciado a lo que la ha impulsado por siglos, la que de ninguna manera se toma las cosas con filosofía, comienza [...] con decir que las cosas no coinciden con su concepto, que la filosofía no coincide con esa repugnante filosofía del que acepta sus condenas, por doradas que sean”⁷³⁵.

Se ha constatado como la crítica pone de relieve el hecho de que, para Adorno, hay necesidad de “un procedimiento que elabore la tradición

⁷³¹ *Ibidem.*

⁷³² *Ibidem.*

⁷³³ *Ibidem.*

⁷³⁴ *Ivi*, pp. 9-10.

⁷³⁵ *Ibidem.*

filosófica y la ponga a funcionar en una actualidad donde la barbarie filosófica crece con la social”⁷³⁶; como escribe Aguilera,

“la conciencia consecuente de lo no idéntico, de eso a lo que apunta el pensamiento cuando es verdadero en un sentido diferente al de la mera validez lógica [...], se vale de un recurso que ni excluye la lógica ni se escapa de la correspondencia. No se puede pensar sin identificar [...] Pero tampoco el pensamiento se reduce meramente a identificar”⁷³⁷.

De hecho, como se recordará, para Adorno sólo “los conceptos pueden realizar lo que impide el concepto”⁷³⁸ y a raíz de ahí, como destaca la crítica, “el único recurso para desencadenar el concepto, la ilusión de que coincide sin dinámica con lo que representa, es romperlo inmanentemente, medirlo consigo mismo”⁷³⁹, puesto que

“un pensamiento que se abre sin miedo a la posición más débil, a lo dejado de lado, a lo inútil, a lo no pensado, al objeto, a lo individuado, a lo efímero, que sabe que la esperanza sólo vive en la desesperación, en lo caído y transitorio, en la apariencia de reconciliación, tiene que ser un pensamiento fuerte, tan dúctil, ágil y riguroso como aquello que se le opone, y ni siquiera puede consolarse en esa fortaleza”⁷⁴⁰.

Concluyendo este trabajo, se desea recordar aquí el hecho de que, para lo que atañe a la asimilación española de Adorno, un papel cardinal parecerían haberlo tenido las distintas lecturas de *Dialéctica de la Ilustración* que a lo largo del tiempo han sido proporcionadas, puesto que, tanto la vertiente ortodoxa como aquella transformadora habrían divisado en las supuestamente incorrectas interpretaciones proporcionadas por la otra parte a este texto la

⁷³⁶ *Ivi*, p. 10.

⁷³⁷ *Ivi*, p. 11.

⁷³⁸ TH. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, traducción de J. María Ripalda y revisada por J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1975, p. 58.

⁷³⁹ TH. W. ADORNO, *Actualidad de la filosofía*, traducción de José Luis Arantegui Tamayo, introducción de Antonio Aguilera. Incluye “La actualidad de la filosofía” (*Die Aktualität der Philosophie*), “La idea de historia natural” (*Die Idee der Naturgeschichte*) y “De la relación entre filosofía y psicología” (*Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*), Península, Barcelona, 1991, p. 12.

⁷⁴⁰ *Ibidem*.

llave de tuerca para mostrar, o bien la validez y la actualidad del planteamiento adorniano, o bien para sellar su supuesta aporeticidad y su consecuente inutilidad en lo que atañe a su utilización como llave de lectura de nuestros tiempos. A raíz de lo dicho, subrayando, aun con todos los límites que una evaluación de este tipo conlleva, el hecho de que parecería que hoy en día la crítica española estaría más bien orientada en mostrar la validez de la propuesta adorniana -como medio para descifrar y quizás cambiar nuestro presente-, puesto que sus planteamientos no serían aporéticos, se desea aquí subrayar una vez más el hecho de que ya a principio de los 90, cuando empezó ese “ajuste de cuentas” acerca de la producción de Adorno, la crítica indígena ya ponía en guardia al lector sobre el hecho de que la sobresaliente influencia de *Dialéctica de la Ilustración* sobre la historia cultural y política española había sido sin duda, por todas aquellas series de razones de las que se ha intentado dar constancia en los apartados anteriores, inversamente proporcional al número de sus lectores, convirtiendo así ese escrito en uno de los textos más arbitrariamente y quizás muchas veces también instrumentalmente explotados del pensamiento europeo contemporáneo; por esta razón y en consideración también que Adorno “fue el colaborador más cercano de Horkheimer a partir de 1938 y [...] el principal teórico crítico del Instituto durante la década de los sesenta”⁷⁴¹, esas “acusaciones” movidas por la escuela Habermas a cargo de los planteamientos de Adorno tendrían, por lo menos, algo de sorprendente y a la vez paradójal, y por lo tanto la recepción adorniana merecería de ser repensada de nuevo.

⁷⁴¹ S. BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof Maskivker, Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 15.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

“No supe nunca cómo, costeando canales indolentes, volví a ver mi sombra que me escarnecía en el fondo”

D. Campana

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Conclusiones

Al final de esta investigación de carácter marcadamente historicista, según la formación académica de su autor, se puede destacar como la crítica española ha subrayado repetidamente, el hecho de que la recepción de Adorno en España ha estado desde el principio, estrechamente entrelazada con la historia española del siglo XX y de cómo, por lo tanto, su lectura sería inseparable de la coeva evolución política y cultural de un país que, con sus treinta y seis años de dictadura, representaría una situación algo excepcional en la Europa Occidental de aquel entonces.

De manera consecuente con lo explicado, se ha intentado enfocar la atención acerca de la mayoría de aquellos acontecimientos que caracterizarían “el paso del Tardofranquismo a la Transición y de ésta a la consolidación de la democracia de partidos”, ya que será a partir de 1962, cuando parece que el “Franquismo se esté transformando en Sociedad de Masas”, que se editan en España los primeros textos de Adorno, *Prismas* y *Notas de literatura*, ambos publicados por la editorial Ariel de Barcelona. Con respecto a esta primera recepción adorniana, cabría evidenciar como, según la crítica más destacada y calificada, hecha mayormente por aquellos investigadores que, por decirlo de alguna manera, han sido testigos oculares (o bien como estudiante o ya como profesionales de la filosofía) de todas las etapas de la asimilación local de Adorno, “en un principio Adorno era conocido aquí casi exclusivamente como hombre de letras”, cuyos planteamientos poco o nada servían para descifrar y actuar sobre la realidad político-social, y de como, por lo tanto, bajo estas condiciones habría que “leer” la publicación de *Prismas. Crítica de la cultura y de la sociedad*, cuya edición proporcionaría al público español “un acercamiento a la obra del autor [...] más cercano al análisis cultural que filosófico o epistemológico”. Igualmente, se destaca como la crítica considera que “Adorno inicialmente se va a identificar más con investigaciones estéticas que con estudios críticos sobre la sociedad contemporánea (*Notas de*

literatura)”, diferentemente de lo que ocurre en los países de Latinoamérica, donde Adorno y “los teóricos de la [primera] Teoría Crítica van a ir siendo traducidos al español de manera muy actualizada”.

Como escribe Muñoz López, será con la llegada de las revueltas políticas universitarias y del “Desarrollismo social”, en un “panorama en el que se asiste al despegue económico [,] gracias a la llegada del turismo y de las remesas económicas de los emigrantes españoles enviadas desde otros países”, junto con el anhelo por parte de algunos sectores intelectuales por conocer qué se está investigando en otros países en relación al pensamiento de izquierda y a las influencias que el Mayo francés ha ejercido fuera de España, que se asiste, entre la segunda mitad de los '60 y comienzos de la década siguiente, a la aparición en España de obras como *Justificación de la filosofía, Sociológica, Disonancias. Música en el mundo dirigido* y *Tres estudios sobre Hegel*⁷⁴².

⁷⁴² Se ha constatado como en la década de los 60 ve la luz también *Dialéctica del Iluminismo*, publicada por la editorial Sur de Buenos Aires. Aunque no editado en España dicho texto sería bastante conocido, puesto que, según distintos testimonios, se podía leer a través de material fotocopiado (no todos los especialistas parecen estar de acuerdo acerca de que su lectura estuviese permitida por el Régimen). Acerca del asunto, Jiménez Redondo destaca como el Régimen al igual que la mayor parte de los universitarios no sabían nada, o mejor: absolutamente nada, de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, ni les interesaba, y en eso no ha habido cambio desde mediados de los años sesenta a aquí, incluso se podría decir que entonces (del año 1965 a los años 80) se leyó quizá un poco más, pues el interés de los universitarios por el ensayo filosófico ha caído en picado en los dos últimos decenios. Incluso, para Jiménez Redondo puede decirse que ese tipo de literatura tendió a desaparecer de las librerías cuando se normalizó la situación política. En fin, para este especialista, la imagen de que el público universitario español leía la *Dialéctica de la Ilustración* en fotocopias porque ésta estuviese prohibida por el Régimen es quizá una imagen romántica que no tiene nada que ver con la realidad. A raíz de múltiples investigaciones de campo se ha constatado como en Valencia, por ejemplo, la fotocopió José Félix Baselga Sánchez para un seminario, pero era, como recuerda Jiménez Redondo, porque la editorial argentina se había hundido y el libro ya no se distribuía en España. Bastantes años después, recuerda Jiménez Redondo, Trotta publicó una “nueva” traducción que depende de la argentina.

Asimismo, por lo que acontece a otras versiones castellanas de escritos adornianos, la crítica española ha evidenciado el hecho de que, aquellos estudiantes y profesores españoles interesados en ampliar sus propios conocimientos de Adorno, “podían valerse (a través de material fotocopiado) de las coevas traducciones latinoamericanas de textos cuales *Filosofía de la nueva música, La industria cultural, Consignas, Intervenciones* y *El teatro y su crisis actual*”.

Como puesto en relieve por los especialistas, en la España de aquellos años tuvieron que hacerse “grandes esfuerzos”, rompiendo múltiples resistencias, “tanto socio-culturales como políticas”, para conseguir “abrirse a la filosofía europea contemporánea”, puesto que aún a comienzo de los 70, cuando parecía empezar a tomar consistencia dicha “voluntad nunca del todo acallada” de abrir las puertas del mundo académico español a Europa, “los intelectuales españoles tenían plena conciencia de que sólo eran los representantes de una muy ‘joven filosofía’”.

A lo largo de casi diez años de trabajo, en los que se han ido entretejiendo múltiples relaciones epistolares con muchos de los protagonistas de la recepción de Adorno en España, se ha intentado profundizar acerca de una pluralidad de cuestiones concernientes a los porqués de esa inicial asimilación de Adorno sólo como hombre de letras, los porqués de esa sucesiva “neutralización” de la Teoría Crítica adorniana por parte de la “invención de la Tradición”, que supuestamente englobaría de manera casi indistinta múltiples pensadores, entre los cuales Adorno, en la así llamada Escuela de Fráncfort y sobretodo *cui prodest?*, para llegar a este renovado, nuevo interés por los planteamiento genuinos de Adorno, es decir leídos de forma independiente de esa lectura que a partir de finales de los 70 proporcionó de ellos Habermas y su escuela.

En lo concerniente a los porqués la lectura española de Adorno vio la luz con *Notas de literatura y Prismas*, se ha constatado que la crítica indígena considera que la respuesta a este interrogante habría que buscarla en una pluralidad de razones, tanto inherentes a ese particular tejido socio-político representado por la dictadura franquista, puesto que, según la mayoría de los especialistas, en aquel entonces en España “no se podía publicar nada que la dictadura pudiera considerar peligroso”, como a esa particular manera de escribir propia del autor, calificada como “el lenguaje Adorno”. A raíz de lo dicho, la crítica considera que en la España de aquel entonces no había sitio para Adorno “si

no era tratando de abrir espacio por los márgenes, por ejemplo estéticos, y por obras menores”, como subrayado por José María Ripalda (quien tradujo al castellano *Negative Dialektik* en 1975). Igualmente, la crítica pone el acento sobre el hecho de que, en aquel entonces, M. Sacristán representase, tanto por lo que encarnaba su persona como por sus conocimientos de alemán y no sólo, el prototipo ideal del traductor adorniano; de hecho, los especialistas consideran que, por lo que acontece a la elección de Sacristán como traductor de esos textos, lo que se trataba era de buscar a un intelectual que pudiese “dar al marxismo la vitalidad cultural de la que carecía en España”, ya que no hay que olvidar que “la oposición política española buscaba orientaciones en el marxismo, para así armarse ideológicamente contra la dictadura”, y “Sacristán era otras cosas además de marxista y de español, [gracias] a su vinculación anglo-italo-germana”.

En los años setenta en España se publican *Reacción y progreso y otros ensayos musicales* (1970), *La ideología como lenguaje* (1971), *Filosofía y superstición* (1972), *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1973), *Dialéctica negativa* (1975) y *Terminología filosófica* (1976), mientras que a principio de la década siguiente *Teoría Estética*, en 1980, y *El cine y la música* al año siguiente. Acerca del asunto concerniente a esa que ha sido definida como una “importante cantidad de publicaciones de textos de Adorno en la España de los 70”, y no obstante parte de la crítica opine que en aquellos años la influencia de las obras de “Adorno [...] en España será más relevante que la de otros autores de la Escuela”⁷⁴³, los planteamientos adornianos, “englobados simplemente bajo la

⁷⁴³ B. Muñoz López considera que “Adorno y Horkheimer serán considerados [en los 70] como una referencia teórica e intelectual del nuevo modo de entender el análisis marxista con su síntesis del psicoanálisis freudiano” y que por lo tanto “Marx y Freud van a recibir una lectura nueva a la hora de comprender el rumbo del capitalismo postindustrial de Masas”. Igualmente, se ha constatado como una parte de la crítica española opina que Adorno representó, en aquel entonces, “el punto de referencia ineludible para establecer un nexo de unión entre los años finales del tardofranquismo y el comienzo de la transición democrática”, considerando su labor y aquella de la primera *Teoría Crítica*” como el anhelo (aunque luego, como subrayado por la crítica, todo se quedará en una ilusión) y “la esperanza de construir una sociedad más libre y más justa que la anterior”.

fórmula Escuela de Frankfurt, se convirtieron demasiado tarde en actuales, para después ser rápidamente olvidados”.

En lo que se refiere a los años 80, la crítica ha puesto en relieve como, “en la aceleración de los procesos de transformación del ‘breve siglo XX’”, después del triunfo del PSOE en las elecciones de 1982, el pensamiento adorniano ya tendría “una paradójica perspectiva”, puesto que se le empieza a considerar, a la par de los demás autores de la así llamada eufemísticamente primera (vieja) generación de la Teoría Crítica, “como clásicos ya superados por los nuevos tiempos”, cuyos planteamientos teóricos “ya no responden a las exigencias del momento”. A raíz de lo dicho, “se empiezan [, por lo tanto,] a publicar a los representantes de una supuesta Segunda Generación de la Teoría Crítica, siendo J. Habermas el máximo exponente de esta [re]orientación teórica”. En lo referente a lo citado, se destaca que en la década de los 80 se registra en España la llegada efervescente de la producción habermasiana seguida, esta vez, a diferencia de lo que ocurrió en la década anterior con los textos de Adorno, por un interés masivo por parte del público español. Según la crítica, el “fenómeno Habermas” habría que relacionarlo “con el asentamiento del modelo político de democracia liberal de partidos [,] en la que se busca un consenso de élites en el que se establezca un pacto de alternancia en el poder”, pero también en el hecho de que “el autor de *Theorie des kommunikativen Handelns* “ya era política”, mientras que Adorno era demasiado metafísico para poder ser considerado de alguna manera vinculante. Asimismo, se destaca como los especialistas consideran a Habermas, quien supuestamente carecería “de cualquier tipo de extremismo o de posición ideológica tachada de parcial”, como el verdadero representante de esa “invención de la tradición”, de esa “saga familiar”, pero fundamentada en un relevo meramente generacional, en el que, sin embargo, lo más curioso sería el hecho de que estaría formulado “desde un ‘cambio de paradigma’ en las intenciones y métodos de esta

‘tradición teórica’ que sería proclamado en la propia *Teoría de la acción comunicativa*’.

Dicho de otra manera, según la posición transformadora Habermas habría conseguido “reconstruir las bases de la crítica”, otorgándole esa fundamentación teórica, de la que supuestamente carecía la primera Teoría Crítica (con Adorno visto como el principal responsable de eso), para poder realmente aspirar a alguna forma de “efectividad”, convirtiéndose así “de inmediato” en “una referencia esencial del pensamiento contemporáneo en España”.

A partir de los años 90, parecía que en España, los planteamientos de Adorno volverían a cobrar un nuevo atractivo; un interés que, por decirlo con las palabras utilizadas por la crítica española, sabe a “ajuste de cuentas teóricos” con la posición transformadora, después de que a fecha del 23 de septiembre de 1989 A. Wellmer pronunciase, en la Facultad de Filosofía de la Universitat de València, su conferencia *La unidad coactiva de lo múltiple. Sobre la posibilidad de una nueva lectura de Adorno*, en la que volvían “a reunirse el conjunto de argumentos frecuentemente aducidos a favor de un cambio de paradigmas en Teoría Crítica”. Según la posición transformadora, sustituyendo el paradigma de la filosofía de la conciencia por aquello de la comunicación intersubjetiva se podrían superar las supuestas aporías en la que “habría incurrido” el pensamiento de Adorno, proporcionando así efectividad al pensamiento crítico. Por el contrario, se ha constatado como “la ortodoxia adorniana” considera que la producción teórica del autor de *Dialektik der Aufklärung*, *Negative Dialektik* y la póstuma *Ästhetische Theorie*, entre otras obras, no necesitaría ser transformada en clave comunicativa para ser actual y que la posición transformadora, “según conviene a su estrategia de delimitación teórica”, ordenaría “los conceptos de la obra de Adorno en torno a su supuesto abocamiento a la irracionalidad”. Según la posición ortodoxa, cardinal para “la determinación de la supuesta aporética” a la que llevaría el

pensamiento de Adorno, sería “la interpretación de *Dialéctica de la Ilustración* como desarrollo en términos de filosofía de la historia de la idea [...] según la cual el pensamiento conceptual es esencialmente un instrumento de [...] dominación”; a raíz de lo dicho, por lo tanto, la autorreflexión de la Ilustración “sería una empresa sin [...] esperanza” porque al identificar pensamiento conceptual y dominio “la teoría habría incurrido en una contradicción preformativa, minando el suelo [...] sobre el que pretendía ejercer la crítica de la racionalidad dominante”. De ahí en adelante, según la lectura que de Adorno hace la posición transformadora, la posterior producción de Adorno ya no podría “sustraerse a este diagnóstico desesperado” y, por lo tanto, “mientras que *Dialéctica negativa* profundizaría [...] en esta aporética, *Teoría estética* no habría podido determinar conceptualmente una noción de racionalidad no dominante”. Bajo estas premisas, por lo tanto, mimesis sería solamente un concepto adicional al de racionalidad, “permaneciendo en última instancia extraterritorial a ésta”. Como ha sido evidenciado por los especialistas, este tipo de acercamiento a los planteamientos de Adorno presentaría a la obra adorniana como “proclive a practicar la huida hacia la irracionalidad” y, por lo tanto, para la posición transformadora sólo se podría sacar a la Teoría Crítica de ese supuesto pantano, en el que, como se ha visto, supuestamente le habría conducido Adorno, mediante una ampliación del aparato conceptual de diagnóstico de manera tal que permita, como evidencia Wellmer, “una diferenciación en el concepto de razón que haga al menos posible una distinción conceptual entre subjetivización y cosificación, [...] racionalización verdadera y falsa”. Acerca del tema, Gómez Ibáñez subraya el hecho de que aquí estaría implícito el proyecto de una fundamentación discursiva de la racionalidad dotada de suficientes grados conceptuales de libertad, de lo que supuestamente “carecería la noción de racionalidad teorizada en el seno del paradigma de la filosofía de la conciencia” y “del que Adorno no habría logrado salir”.

A raíz de lo comentado, a partir de finales de los 80 la crítica española está intentando cuestionar “la pretensión habermasiana de haber superado la formulación adorniana de la teoría Crítica”, reivindicación que conllevaría al imperativo de pensar de nuevo “la especificidad de la relación entre estética y epistemología”, puesto que la acusación de “esteticismo filosófico” no sería en absoluto esa “baza” tan “poderosa” que los partidarios de la “revisión” consideran tener en sus propias manos como punto de partida para sus ataques.

En resumidas cuentas, lo que aquí la “ortodoxia” estaría reivindicando sería el hecho de que, para Adorno, la estética no sería algo meramente teórico artístico (teoría del arte), ya que poseería un “contenido propiamente epistemológico”, y cuando Adorno enlaza filosofía y estética el resultado no sería un traspaso de tareas de la filosofía a la estética en materia de conocimiento, porque esto lo sería sólo cuando la estética “es considerada exclusivamente como aquello que efectivamente también es teoría del arte”, eludiendo “su contenido propiamente epistemológico”. La crítica evidencia aquí como, para Adorno, “en el seno de la teorización estética tiene lugar la delimitación filosófica respecto a la dialéctica idealista de Hegel y su transformación en dialéctica material y negativa” y, a raíz de eso, pensamiento dialéctico sería precisamente ese nombre para una “racionalidad no instrumental desde la que ejercer la crítica de la racionalidad dominante”.

Igualmente, se ha constatado que la “ortodoxia” adorniana evidencia el hecho de que, para leer a Adorno no habría que considerar su producción “fetichizando” la cronología de sus textos, puesto que de esa manera se instrumentalizaría ese vínculo que hay para Adorno entre la filosofía y la estética, con la nefasta consecuencia de acabar tratando su relación como algo extrínseco y llevando así los análisis adornianos hacia ese aparente callejón sin salida en el que *Teoría estética* vendría simplemente a ampliar a *Dialéctica negativa* y no a corregirla. De hecho, acerca de este punto, se ha constatado como en

España la crítica ha puesto el acento sobre el hecho de que Adorno no otorgaría a la estética unas funciones de “sustitución y ampliación” de la racionalidad, sino sólo de corrección de dicha racionalidad subjetiva (instrumental).

Como se ha dicho, para la “ortodoxia” habría que romper con esa lectura meramente cronológica de la relación que hay entre *Dialéctica negativa* y la obra póstuma, “a favor de la determinación sistemática del modo de su relación” y para esto habría que, en primer lugar, “mediar los dos discursos teóricos que representan ambas obras [...], el estético y el filosófico epistemológico”, teniendo en cuenta “a la conmensurabilidad de los mismos, al sentido de la función de corrección sobre la filosofía que Adorno espera del arte y de la estética”, y, secundariamente, atendiendo “al modo específico [de] como Adorno piensa tal corrección según su teorema de la convergencia entre arte y filosofía”.

Acerca del asunto, y volviendo una vez más acerca de esa necesidad de no detenerse en una lectura de las obras estrictamente vinculada a sus fechas de publicación, se ha constatado como la ortodoxia adorniana considera que la función de lo estético en Adorno sólo puede ser alcanzada retrodatando “lo cronológicamente posterior a lo anterior”, y después de esto proyectando “lo anterior sobre lo posterior”. De esta manera, quedaría claramente evidenciado como el contenido de *Dialéctica negativa* remitiría a los escritos estéticos anteriores a *Dialéctica de la Ilustración*, desde *Kierkegaard* hasta *Filosofía de la música moderna*. Igualmente, sobre este punto se ha constatado como los especialistas españoles han evidenciado el hecho de que, “en una pluralidad de niveles de reflexión todavía no bien definida en este periodo inicial”, el “giro” de Adorno “hacia el arte y la estética puede entenderse ya como un giro filosófico cuyo objetivo es [, como se ha destacado,] formular una noción de dialéctica verdadera”. Asimismo, la crítica, a través de unos análisis sobre *Teoría estética*, ha puesto de relieve el hecho de que esta obra llevaría al

cumplimento de aquella labor empezada en los primeros escritos estéticos, mostrando la “apertura” del discurso teórico-artístico hacia aquello “propriadamente filosófico epistemológico inherente a la teorización estética de Adorno”. Por lo tanto, como se ha dicho antes, por lo que acontece a la obra póstuma, ha sido reiteradamente evidenciado por los especialistas como en esta obra “lo estético pretende operar como corrección [...] del uso instrumental de la razón” y como “Mimesis, el nombre para un uso irrestricto de la racionalidad”, no falta de conceptualización, como demasiado apuradamente insinuaría la escuela Habermas, puesto que su significado quedaría “agrupado en torno a las nociones propriadamente epistemológicas de ‘mediación’ [...] y ‘síntesis’ [...], nervios de la idea hegeliana del pensamiento dialéctico frente al formalismo epistemológico kantiano”.

Se subraya también que para la crítica un papel importante en este “ajuste de cuentas teóricos” acerca de lo que atañe a la lectura de los planteamientos adornianos entre la “ortodoxia adorniana” y la “posición transformadora”, hay que atribuirlo a las diferentes maneras de asimilar a *Dialéctica de la Ilustración*, puesto que la primera considera que dicha obra no representaría “el principio de un fin”, el derrumbe de un proyecto teórico y la prueba de la construcción de una supuesta “metafísica catastrófica y negativa de la historia”, ya que en este texto se encontrarían, “todavía disperso, elementos que hablan a favor de una reconstrucción distinta del pensamiento de Adorno”. Igualmente, a tal propósito, la investigación española observa que, independientemente de la manera de como se resuelva el asunto “de la ‘ruptura’ en el caso de la obra de Horkheimer” (aunque al respecto cabe subrayar como los especialistas estarían posiblemente fundamentalmente de acuerdo acerca del hecho de que no sería correcto hablar de un giro pesimista en la evolución teórica de Horkheimer), por lo que acontece al pensamiento de Adorno “*Dialéctica de la Ilustración* no supondría ruptura alguna respecto a la evolución teórica de [su pensamiento]”, puesto que representaría la prosecución “de un programa crítico que ya ha

realizado una ‘reorientación’ de la idea de la filosofía de la historia”, y en este sentido Adorno ya habría “conectado [...] explícitamente sus tareas justamente con lo que se cree haber abandonado, [...] con una crítica determinada de la sociedad”.

Sin embargo, parecía que en España, hasta principios de la última década del siglo XX, *Dialéctica de la Ilustración*, “entendida [, según la lectura que de ella proporcionaría la “revisión” adorniana,] como filosofía material y catastrófica de la historia, como el lugar de la identificación de razón y dominio” y “en tanto que síntoma” de unas cuantas peculiares situaciones históricas del pasado siglo XX, “no merecería sino un desciframiento psico-sociológico”. A esta lectura de *Dialéctica de la Ilustración*, la ortodoxia adorniana se opone firmemente ya que considera que vendría “haciendo las veces de argumento primero a favor de la propuesta de un cambio de paradigmas filosóficos en Teoría crítica [...], tal y como esta propuesta se presenta [...] en *Teoría de la acción comunicativa*”. En fin, parecía por lo tanto que, según la posición ortodoxa en Teoría Crítica, los mencionados reproches hechos a los planteamientos adornianos representen el fruto de esa aproximativa e instrumental asimilación de *Dialéctica de la Ilustración* hecha por “Habermas y su escuela”, con el claro fin de romper con los genuinos planteamientos de la (¿primera?) Teoría Crítica para sondear otras vías, respaldados por todo el prestigio que conllevaría el estar considerados los continuadores de aquella “tradición de pensamiento” (Escuela de Fráncfort) que, de una manera u otra, tendría a Adorno como a uno de sus máximos representantes, sobre cuya continuidad cabe más que una duda.

Profundizando sobre el asunto de esa autoproclamada superación por parte de la propuesta habermasiana con respecto de aquella adorniana, se ha constatado también como por lo que acontece a la mencionada *querelle* sobre la lectura de *Dialéctica de la Ilustración* y al supuesto abocamiento en posiciones aporéticas por parte de la teoría de Adorno auspiciado por la escuela

Habermas, según la “ortodoxia” adorniana eso no sería para nada cierto, puesto que, además de lo que ya se ha subrayado, la posición transformadora estaría midiendo la obra, y con ella toda la propuesta adorniana, “con un rasero que no es el suyo”, por el hecho de que este rasero debería de ser buscado “en los escritos filosóficos tempranos de Adorno” (como se recordará, la crítica considera que no habría que leerse a Adorno bajo un criterio meramente cronológico), en consideración de que esos textos “hacen explícita una reorientación de la idea y tareas de la filosofía de la historia, [...] convirtiéndola en ‘interpretación’ crítica del presente histórico”; igualmente, alrededor de las consideraciones arriba mencionadas, a raíz de las cuales la propuesta de Adorno habría sido objeto por parte de la vertiente transformadora sólo de una limitante lectura psicosociológica, ha sido destacado como esa voluntad de Adorno “de conservar el proceso ilustrado, mediante un escrutinio de los momentos teóricos abandonados en el camino de la conversión de la racionalidad en ratio instrumental”, enunciaría claramente “una tarea y un contenido filosóficos para la formulación adorniana de la Teoría Crítica que imposibilita seguir manteniendo con legitimidad la explicación sociologizante” de la posición revisionista, “según la cual una determinada coyuntura histórica habría imprimido un giro pesimista en Teoría Crítica”.

Asimismo, los especialistas españoles han evidenciado el hecho de que *Dialéctica negativa*, como se ha aludido antes, “se [habría] apropiado ya del giro estético de la filosofía propuesto tempranamente por Adorno”, poniendo de relieve que “el interés estético es inherente a la idea de una dialéctica negativa y de una filosofía material, no un añadido extrínseco, ni un modelo exterior que la filosofía debería imitar”. Sólo de esta manera, escribe la ortodoxia adorniana, podría entenderse “el polémico teorema adorniano de la convergencia [...] de arte y filosofía”. Esta tesis, correctamente interpretada, desvelaría “en qué consiste la corrección de la racionalidad instrumental que

Adorno espera de la mediación [...] entre arte y filosofía”. Por lo tanto, interpretando dicho teorema como mediación y no “confusión, entre arte y filosofía”, Mimesis ya no se presentaría “como facultad extraterritorial a la racionalidad, sino como la consumación de su misma idea”. Mimesis, de esta manera, tendría su “forma filosófica necesaria e irreductible a mera forma artístico-literaria” en “el discurso constelativo, en el fragmento”.

A raíz de todo lo dicho, Adorno, gracias a la labor crítica de la “ortodoxia adorniana”, marchaba en España rumbo a la rehabilitación teórica y práctica, y, por consiguiente, en estos últimos años se habría convertido en un autor bastante trabajado en el mundo académico español (entre finales del pasado siglo XX y el recién empezado siglo XXI). Asimismo, en esta ola de renovado interés por parte de la teoría de Adorno, se destaca como la Editorial Akal a fecha de 2003 ha empezado a publicar su Obra Completa; así como, se señala la presencia, en estos últimos años, de distintos cursos universitarios acerca de su pensamiento en la oferta formativa (unos cuantos de ellos impartidos por quien escribe); se registra la lectura de un número creciente de tesis doctorales referidas al pensamiento adorniano, sumando, según parece, un total de dieciséis desde 1977, fecha de lectura de *Autodisolución del pensamiento dialéctico y reconstrucción de las bases de la crítica. Un estudio sobre la obra de Adorno y Habermas*, presentada por M. Jiménez Redondo, hasta 2010, cuando se leyó el trabajo de J. Maiso Blasco, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*. Igualmente, se considera que para darse cuenta de lo mucho que influyó la sombra de Habermas en la fortuna española de Adorno, habría que tener en cuenta que de ese número de tesis que se han defendido en España a partir de finales de los 70, catorce de ellas han sido presentadas a partir de la década de los 90.

Reflexionando acerca de los resultados de esta investigación con algunos de los actuales protagonistas de la fortuna española de Adorno, cabe destacar que, después de que la crítica parecería haber relativizado esa “imperiosa

necesidad de un cambio de paradigmas filosóficos en 'Teoría Crítica', ésta ahora querría dar verdaderamente cumplimento a todo ese potencial implícito en los planteamientos y en las intenciones de Adorno, tratando de mostrar, después de haber demostrado su no aporécticidad, su actualidad: la utilidad de su teoría para leer nuestro presente y actuar sobre él. Como es destacado por la crítica, esas expectativas de deseo que parecerían estar surgiendo hoy en día alrededor de Adorno, ya se podrían considerar un logro considerable para la filosofía de un autor cuya actualidad se iba cuestionando incluso "en vida del propio filósofo".

Acerca de lo dicho, la crítica destaca como a partir de Auschwitz "la insoportabilidad de la encarnación de la barbarie reclama [...] la necesidad moral de reflexión sobre la misma para impedir tanto su disolución en el olvido como las condiciones de posibilidad de su existencia" y sería, por lo tanto, "en el marco de esta obligación" en la que habría que leer a la filosofía de Adorno. Consecuentemente con lo dicho, parecía que últimamente las investigaciones españolas acerca de Adorno subrayasen masivamente como "la detención que supone Auschwitz en el proceso civilizador tiene grandes implicaciones no sólo en el ámbito de la filosofía, sino de forma más urgente e inmediata en los ámbitos estético y social, cuya pervivencia después de la barbarie [indicaría] su total falsedad"; igualmente, la crítica indígena se detiene alrededor de los análisis de Adorno acerca de la industria cultural y el individuo, y acerca del asunto destaca como la primera sería "cómplice" dos veces con las barbaries de nuestros tiempos: por una parte por no haberlas impedido y por otro lado por seguir existiendo, como industria cultural, a pesar de dichos acontecimientos. La industria cultural, por lo tanto, en virtud de ambas argumentaciones mostraría toda "su falsedad en cuanto responsable de la existencia de Auschwitz y en cuanto dicha existencia no ha significado su quiebra". Asimismo, por lo que atañe al individuo, "tanto la industria cultural posterior a Auschwitz como el antisemitismo que le precedió", sería "la

expresión de una misma lógica que funcionaliza al individuo hasta el límite de su aniquilación física (el genocidio) o psíquica (imposibilidad de la experiencia en el mundo administrado)". Esta aniquilación, según cuanto subrayado por la reflexión española, imposibilitaría por lo tanto "la obligación que la existencia de la barbarie ha impuesto a la humanidad". Sin embargo, se ha constatado que la crítica destaca el hecho de que sería "en la esperanza depositada por Adorno en la futura posibilidad de la utopía que la dialéctica negativa cobra todo su sentido" como "dialéctica que niega (en el sentido de superación no afirmativa) la idea de progreso que legitimaba la imbricación de razón y dominio". La filosofía adorniana, interpretada, como se ha destacado, "no ya como filosofía negativa de la historia, sino como crítica inmanente de la protohistoria que permite, mediante la deconstrucción de la misma, el advenimiento de la redención", mostraría aquí toda su actualidad y acerca de lo dicho Zamora Zaragoza destaca como Adorno presentaría "las aporías de la Modernidad como figuras enigmáticas que hay que desplegar con la ayuda del método constelativo hasta alcanzar su extremo aporético, para de esta manera hacer visible y recordar lo que no está a la vista: el sufrimiento pasado y la posibilidad de lo otro frente al *statu quo* existente".

El oponerse a la cancelación del sufrimiento que impone Auschwitz a la humanidad y el adorniano imperativo de que Auschwitz no se repita, para la crítica "inciden en la necesidad de la formulación de una nueva ética (lejos de las éticas normativas de la Modernidad dirigidas a un individuo inerte) que responda a la situación objetiva, al colapso del proceso histórico".

Igualmente, por lo que atañe a la búsqueda de esas maneras de actualizar los planteamientos de Adorno en el presente, acerca de los que, como se ha destacado, la crítica especializada parecía estar concentrando sus esfuerzos, habría que considerar también el hecho de que, en estos últimos años, los especialistas leerían a "la filosofía de Adorno desde la perspectiva ética de la no superación del sufrimiento pasado y el imperativo moral de la eliminación

de todo sufrimiento futuro” a la par de una “teología inversa” que permitiría “contemplar el mundo desde el punto de vista de la salvación sin situarse en la trascendencia; como escribe Zamora Zaragoza:

“Se puede interpretar el intento de Adorno de salvar de modo materialista la idea de salvación como un intento de despotenciar a Dios convirtiéndolo en una realidad, por la que lo tenía la metafísica tradicional, en una posibilidad, esto es, en una denominación de los anhelos de salvación del hombre sufriente, anhelos por la constitución de una identidad lograda y de una reconciliación social”.

Sin embargo, sigue el autor en su planteamiento,

“también sería legítimo interpretar dicho intento como la negativa todavía actual a reducir el pensamiento y la acción humana a su inmanencia, sin por ello elevarlos pretenciosamente a una especie de poder con capacidad de disposición sobre la trascendencia”.

Esa negativa de la que habla Zamora Zaragoza sería aquel punto de observación “que permite contemplar la deformación y deterioro de la existencia desde el anhelo de justicia y que reclama, desde la experiencia inmanente del sufrimiento, una transformación radical de lo dado”; como destaca Peleato García:

“La apuesta [...] por una lectura de la filosofía adorniana como secularización de la trascendencia divina se fundamenta en la necesidad de romper el cerco de inmanencia de lo dado y lo conceptual en el que la realidad ha quedado constituida. Cerco en el que lo que sigue aún por realizar sólo es pensable como lo que no es un caso de él, como lo que lo trasciende, lo que, en las condiciones objetivas actuales, sólo se nos puede aparecer como desesperación, como esperanza todavía negada”.

Se considera que lecturas de los planteamientos adornianos de este tipo, pueden bien representar esa voluntad de la crítica española de mostrar como el presente del pensamiento de Adorno reside “en que es presente, esto es, que permite conjugar el verbo pensar en presente de indicativo, el único

tiempo posible y congruente” para alcanzar toda la plenitud de su obra, como señala Cabot Ramis.

Asimismo, Muñoz López, a fecha de finales de 2010, en unas de sus muchas aportaciones a este escrito, alabando rotundamente la importancia del papel desempeñado por la crítica española acerca de esta “nueva” lectura no aporética del pensamiento adorniano y alegrándose del hecho de que en España “están surgiendo [...] grupos de investigadores [...] que reivindican la Teoría Crítica en su significado racional”⁷⁴⁴, destaca también como los trabajos de investigación llevados a cabo por los especialistas españoles en estos últimos años “son indicativos de esta renovación del estudio de la Teoría Crítica en la España de nuestros días”.

Sin ninguna pretensión de verdad absoluta, intentando comparar lo dicho por la autora de *Theodor W. Adorno: Teoría crítica y cultura de masas* con la producción crítica española acerca de la obra adorniana de los últimos años, se considera poder afirmar que cuando Muñoz López expresa su confianza en que “estos nuevos inicios de renovación del pensamiento crítico en España lleven al mismo tiempo a la transformación intelectual, ética, cultural y social del país” y “que [el pensamiento de Adorno] sea el esencial detonante intelectual de esta necesaria e imprescindible regeneración”⁷⁴⁵, esté, a la vez, expresando su

⁷⁴⁴ Cabe destacar aquí los trabajos (para más detalles véase tomo 2) de todos aquellos que de alguna manera han hecho posible la publicación de labores de investigación como aquellas que periódicamente publica la revista “Constelaciones: revista de Teoría Crítica” de la Universidad de las Islas Baleares y dirigida por M. Cabot Ramis, u obras como el monográfico de “Azafea. Revista de Filosofía” (Volumen 11, 2009), dedicado a Th. W. Adorno y organizado por A. Notario de la Universidad de Salamanca, o aun al número dedicado por la revista “Arxius. Arxius de Ciències Socials” (número 22, Junio, 2010) de la Universidad de Valencia, o publicaciones como *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas* (M. Cabot Ramis ed.), que reúne, como escribe el mismo editor, los resultados del “congreso que se celebró en Palma a principio de mayo de 2006” y que tenía “como uno de sus objetivos servir de plataforma para divulgar” los últimos resultados de la lectura española de Adorno, mostrando así como los planteamientos adornianos, con toda “su fuerza constructora de sentido”, pueden ayudar a descubrir “los aspectos poco racionales de la racionalidad”.

⁷⁴⁵ B. MUÑOZ LÓPEZ, *Intercambio epistolar con Blanca Muñoz acerca de la lectura española de Th. W. Adorno*, inédito, 20 de agosto de 2010.

anhelo y el de buena parte de la crítica española acerca de la obra del polifacético autor de *Teoría estética*.

A raíz de lo que se ha dicho acerca de la recepción española de Adorno, se considera que en él se puede entrever toda la riqueza del interés por parte de la crítica española por este autor. El examen del pasado muestra que los distintos prismas interpretativos acerca del pensamiento adorniano han abierto nuevas perspectivas a la cultura española de Adorno; de hecho, en España dedicarse a la investigación sobre la producción adorniana no representa sólo un trabajo retrospectivo, sino que evidencia como el estudio de este autor está abriendo nuevas vías con prometedores y fecundos desarrollos.

Acerca de esa necesidad subrayada por la crítica española de volver a los orígenes de la Teoría Crítica retornando a leer la labor de Adorno con ojos nuevos, lejos de esas necesidades políticas inmediatas que, en su día, como se ha mostrado, habrían lastrado de tan semejante manera la recepción española de este polifacético pensador, se considera interesante destacar aquí el testimonio del padre fundador de la Teoría Crítica, M. Horkheimer, quien consideraba que “las obras de Adorno, cuyas profundidad y actualidad histórica hay que adscribir las a una pasión infatigable y al límite del imaginable, a su extraordinaria estatura de escritor, constituyen un testimonio de la teoría crítica. [...] Aunque él se haya empeñado en promover reformas, ha rechazado asociarse con aquellos colectivos que pretendían utilizar su teoría para justificar sus acciones de protesta [violenta], en vez de reflexionar sobre ella. Su actitud era ambas cosas, productiva y a la vez anticonformista” (S. MÜLLER DOOHM, *Theodor W. Adorno, Biografía di un intellettuale*, tr. it., Carocci, Roma, 2003, p. 640 (HORKHEIMER, *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis*, GS 7, pp. 289-90).

Conclusioni

Da questo lavoro di ricerca emerge chiaramente come la critica spagnola abbia evidenziato ripetutamente che la ricezione di Adorno in Spagna sia stata fin dall'inizio (1962) strettamente connessa con la storia spagnola del XX secolo e di come, pertanto, la lettura di questo autore sia inscindibile dalla coeva evoluzione politica e culturale di un paese che, con i suoi trentasei anni di dittatura, rappresenta una situazione eccezionale nell'Europa Occidentale della seconda metà del secolo scorso.

Coerentemente con quanto appena segnalato si è cercato di riflettere circa (anche se non solamente) quegli eventi che hanno caratterizzato “il passaggio dal Tardofranchismo alla Transizione e da questa al consolidamento della democrazia”, visto che sarà proprio a partire dal 1962, quando sembrerebbe che il “Franchismo si stia convertendo in Società di massa”, che si editano in Spagna i primi testi di Adorno: *Prismas* e *Notas de literatura*, ambedue pubblicati dalla casa editrice Ariel di Barcellona. Per quanto concerne questa prima ricezione adorniana, parrebbe opportuno evidenziare come la critica maggiormente qualificata segnali che Adorno “inizialmente era conosciuto in Spagna quasi esclusivamente come uomo di lettere”, le cui riflessioni a poco o a nulla servivano “per interpretare e intervenire” sulla coeva realtà politico-sociale; come segnala Jiménez Redondo: “Quei primi tentativi di ricezione di Adorno in Spagna fornivano al pubblico un avvicinamento all'autore [...] non tanto dal punto di vista dell'analisi filosofica ed epistemologica, quanto culturale”.

Parimenti, si segnala come la critica ritenga che Adorno “inizialmente lo si identificava maggiormente con ricerche di tipo estetico, piuttosto che con studi critici circa la società contemporanea”, in contrasto con la contemporanea ricezione sudamericana ove Adorno e “gli esponenti della [prima] Teoria critica si stanno traducendo in maniera estremamente attualizzata”.

Come scrive Muñoz López, sarà con l'arrivo della contestazione universitaria, “in un panorama nel quale si assiste ad un importante sviluppo economico, reso possibile dall'invio in Spagna da parte degli emigrati spagnoli di ingenti capitali, all'inizio dell'era del turismo di massa”, nonché a un crescente desiderio da parte di alcuni settori intellettuali di conoscere ciò che si sta studiando fuori dai confini nazionali in relazione al pensiero di sinistra e all'influenza che il “Maggio francese” ha esercitato sulla realtà socio-culturale spagnola di quegli anni, che, tra la seconda metà dei anni 60 e i primi anni 70, ha luogo in Spagna la pubblicazione di opere come *Justificación de la filosofía, Sociológica, Disonancias. Música en el mundo dirigido* e *Tres estudios sobre Hegel*⁷⁴⁶.

Come evidenziato dagli specialisti, nella Spagna di quegli anni si dovettero compiere “grandi sforzi” e superare una molteplicità di resistenze, “tanto socio-culturali come politiche”, per conseguire quella agognata apertura “in

⁷⁴⁶ Si segnala che alla fine degli anni 60 viene pubblicata dalla casa editrice Sur di Buenos Aires *Dialéctica del Iluminismo*. Anche se non editata in Spagna, detta opera sembrerebbe essere abbastanza conosciuta, almeno per sommi capi, in terra spagnola fin dalla sua traduzione oltre oceano, visto che, come segnala la critica odierna, si poteva leggere attraverso materiale fotocopiato. Ciò nonostante, si evidenzia come una parte degli specialisti considerino che “al regime franchista, così come alla maggior parte degli universitari, non importava assolutamente niente di questo testo adorniano”, e in questo, segnala Jiménez Redondo, “poco o niente è cambiato dagli anni 70 ad oggi, anzi si potrebbe sottolineare come fino agli anni 80 quest'opera avesse un numero di lettori maggiore di quello odierno, dato che in Spagna l'interesse per il saggio filosofico, durante gli ultimi venti anni, è andato a picco”. Per di più, evidenzia lo stesso Jiménez Redondo, “si potrebbe sottolineare come questo tipo di letteratura tendesse a scomparire dagli stessi scaffali delle librerie spagnole quando si normalizzò la situazione politica. Pertanto, quell'immagine largamente diffusa tra le mura universitarie spagnole, secondo la quale il pubblico spagnolo leggeva *Dialéctica de la Ilustración* utilizzando esemplari fotocopiati perché la sua lettura era proibita dal regime, sarebbe solo un'immagine romantica che poco o nulla avrebbe a che spartire con la realtà dei fatti”. A tal proposito, si è constatato come a Valencia, per esempio, *Dialéctica del Iluminismo* la fotocopiò José Félix Baselga Sánchez per un seminario e questo perché, come ricorda Jiménez Redondo, “la editoriale argentina aveva dichiarato bancarotta e pertanto il libro già non si distribuiva in Spagna” (parecchi anni dopo la casa editrice Trotta pubblicherà una “nuova” traduzione che dipenderebbe direttamente da quella argentina”).

Allo stesso modo, per quanto riguarda la traduzione al castigliano di altri scritti adorniani, la critica spagnola ha evidenziato come quegli studenti e professori spagnoli interessati ad ampliare le proprie conoscenze circa Adorno “potevano avvalersi (per mezzo di materiale fotocopiato) delle contemporanee traduzioni latinoamericane di testi come *Filosofía de la nueva música, La industria cultural, Consignas, Intervenciones* y *El teatro y su crisis actual*”.

direzione della filosofia europea contemporanea”, e pertanto quando agli inizi degli anni 70 sembrò incominciare a prender corpo detta “volontà, comunque mai completamente silenziata, [da parte del mondo accademico spagnolo]” di aprire le porte dell’Università spagnola all’ Europa, “gli intellettuali spagnoli avevano piena consapevolezza del fatto che erano i rappresentanti di una filosofia estremamente giovane”.

In questi anni necessari per la realizzazione della presente ricerca, nei quali si sono mantenute molteplici relazioni epistolari e non con molti dei principali protagonisti della ricezione spagnola di Adorno, si è cercato di approfondire una molteplicità di questioni concernenti le ragioni di quella iniziale assimilazione di Adorno quasi esclusivamente come uomo di lettere, i motivi della successiva “neutralizzazione” della Teoria Critica adorniana per mano della “invenzione della Tradizione” di una Teoria Critica che ingloberebbe indistintamente o quasi una pluralità di pensatori, tra i quali Adorno, nella cosiddetta Scuola di Francoforte e soprattutto *cui prodest?*, per arrivare infine a quel rinnovato interesse per la genuina teoria adorniana, vale a dire per questa contemporanea lettura di Adorno indipendente da quella “ufficiale” divulgazione che, a partire dalla fine degli anni 70, ne avevano offerto Habermas e la sua scuola.

Per quanto riguarda i motivi in virtù dei quali la lettura spagnola di Adorno incominciò con *Notas de literatura e Prismas*, si è constatato come la critica indigena ritenga che la risposta a questo interrogativo vada ricercata in una pluralità di ragioni inerenti, tra le altre, quel particolare tessuto socio-politico rappresentato dalla dittatura di Franco (in considerazione del fatto che, secondo la maggior parte degli specialisti, in quegli anni in Spagna “non si poteva pubblicare nulla che la dittatura potesse ritenere pericoloso” per la sua sopravvivenza e auto legittimazione), e quel particolare modo di scrivere proprio dell'autore, definito “il linguaggio Adorno”. Per questi motivi, la critica considera che nella Spagna di quegli anni non ci fosse posto per

Adorno, “a meno che non si procedesse a creargli un angolo tutto suo, diciamo in una posizione defilata, per esempio attraverso l'estetica, oppure opere minori”, come evidenzia José María Ripalda (il traduttore al castigliano di *Negative Dialektik* nel 1975). Allo stesso modo, gli specialisti pongono l'accento sul fatto che, a quel tempo, M. Sacristán rappresentasse, per ciò che incarnava la sua persona e per le sue conoscenze della lingua tedesca, il prototipo ideale del traduttore adorniano, e ciò che si trattava di fare era di cercare un intellettuale che fosse in grado di “dare al marxismo quella vitalità culturale che mancava in Spagna”, giacché non bisogna dimenticare che “la opposizione politica spagnola cercava di trovare delle valide guide a cui ispirarsi all'interno dell'orizzonte marxista per armarsi ideologicamente contro la dittatura” e “Sacristán, in virtù dei suoi contatti anglo-italo-tedeschi, era qualcosa di più che semplicemente marxista e spagnolo”.

Negli anni 70 si pubblicano in Spagna *Reacción y progreso y otros ensayos musicales* (1970), *La ideología como lenguaje* (1971), *Filosofía y superstición* (1972), *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1973), *Dialéctica negativa* (1975) e *Terminología filosófica* (1976), mentre all'inizio degli anni 80 vedrà la luce *Teoría Estética* (1980) e *El cine y la música* (1981). Per quanto concerne questo “importante volume di pubblicazioni [spagnole] di testi adorniani”, e nonostante parte della critica consideri che in quegli anni l'influenza di Adorno [...] in Spagna sia più significativa di quella di altri autori della Scuola di [Francoforte], si segnala che, “inglobata acriticamente nella formula Scuola di Francoforte [, la riflessione adorniana] si [convertirà] troppo tardi in attuale, per poi essere rapidamente dimenticata”.

Per quel che riguarda gli anni 80, la critica ha sottolineato come, dopo il trionfo del PSOE nelle elezioni del 1982, il pensiero adorniano si trovò davanti una “prospettiva paradossale”, giacché si incomincia a considerarlo facente parte di quella che verrà denominata eufemisticamente <<prima>> (vecchia) generazione della Teoria Critica, “come un classico già superato dai

tempi”, la cui posizione teorica “già non risponde alle esigenze del momento”. In Spagna si iniziano “a pubblicare gli scritti di una supposta “Seconda generazione della Teoria Critica”, e “Habermas viene ormai considerato il massimo esponente di questa [ri]orientazione teorica”. Durante gli anni 80 si registra in Spagna l’arrivo effervescente della produzione habermasiana seguita, a differenza di quanto accadde con l’opera adorniana, da un interesse considerevole da parte della critica. Secondo gli specialisti, il “fenomeno Habermas” andrebbe messo in relazione “con la stabilizzazione del modello politico della democrazia liberale di partito [,] ove si cerca un consenso di elite nella quale si stabilisca un patto di alternanza nel potere”, però anche col fatto che l’autore di *Theorie des kommunikativen Handelns* “era politica”, mentre “Adorno era considerato troppo metafisico per poter essere in qualche modo vincolante”. Allo stesso modo, si sottolinea come la critica ritenga Habermas un pensatore “privo di qualsivoglia tipo di estremismo” e il principale rappresentante della “invenzione della tradizione”, quella “saga familiare” fondata esclusivamente sulla semplice successione generazionale dei protagonisti, poiché quel supposto progresso teorico conseguito da Habermas e dalla “seconda generazione” della Teoria Critica nei confronti di Adorno e della cosiddetta “prima” Teoria Critica sarebbe stato conseguito al prezzo di “ricostruire le basi della critica”, attribuendole quel substrato teorico che suppostamente prima (con Adorno) non aveva e che per questo motivo, in virtù di questa supposta carenza, la “prima” Teoria Critica non aveva “effettività” nei confronti della realtà stessa. Così presentato, il pensiero habermasiano si converte “immediatamente” in “un punto di riferimento cardinale nell’ambito della riflessione contemporanea spagnola”.

A partir dagli anni 90 sembra però che la riflessione adorniana ritorni nuovamente a suscitare l’interesse della critica indigena. Parrebbe che a partire dal 23 di settembre del 1989, quando A. Wellmer tenne presso la Facoltà di Filosofia dell’Università di Valencia una conferenza intitolata *La unidad coactiva*

de lo múltiple. Sobre la posibilidad de una nueva lectura de Adorno, abbia inizio in Spagna quella che verrà definita una “una resa dei conti teorica” tra la ortodossia adorniana e la posizione habermasiana.

Per quanto concerne detta conferenza, si è constatato come Wellmer “riunisca qui quell’insieme di argomentazioni frequentemente addotte al fine di giustificare un cambio di paradigma in Teoria Critica” e in virtù delle quali “la posizione *transformadora* considera che sostituendo il paradigma della filosofia della coscienza con quello della comunicazione intersoggettiva si potrebbero superare le aporie nelle quali sarebbe caduto il pensiero di Adorno”, attribuendo così, come si ha già evidenziato, effettività al pensiero critico. La ortodossia adorniana, che ritiene invece che la teoria di Adorno abbia una sua validità e attualità a prescindere dall’opera di Habermas, considera che la produzione teorica dell’autore di *Dialektik der Aufklärung*, *Negative Dialektik* e la postuma *Ästhetische Theorie* non necessiti di questa trasformazione in chiave comunicativa per essere considerata attuale e che la posizione *transformadora* “collochi i concetti dell’opera di Adorno in maniera strumentale, così da mostrare come questi conducano inesorabilmente al tunnel cieco della irrazionalità”. Per la posizione ortodossa, fondamentale “per la determinazione della supposta aporetica” alla quale condurrebbe il pensiero di Adorno, “sarebbe l’interpretazione di *Dialéctica de la Ilustración* come sviluppo in termini di filosofia della storia della idea [...] secondo la quale il pensiero concettuale è essenzialmente uno strumento di [...] dominio” e che pertanto l’autoriflessione dell’Illuminismo “sarebbe una impresa senza [...] speranza”, perché identificando pensiero concettuale e dominio “la teoria [critica] sarebbe caduta in una contraddizione insanabile [, in un difetto di fabbrica,] minando il suolo [...] sul quale pretende esercitare la critica della razionalità dominante” e perciò, stando alla lettura del pensiero di Adorno fatta dalla posizione *transformadora*, la posteriore produzione adorniana non potrebbe più “sottrarsi a questa diagnosi disperata” e dunque ecco che si capirebbe il

motivo per il quale “*Dialéctica negativa* non potrebbe fare altro che approfondire [...] in questa aporetica, mentre *Teoría estética* sarebbe stata incapace di determinare concettualmente una nozione di razionalità non dominante”.

Partendo da queste premesse, mimesis, per la scuola Habermas, sarebbe solamente un concetto “addizionale” a quello di razionalità, “permanendo, in ultima istanza, estraneo a questa”. Come hanno evidenziato gli specialisti, questo tipo di lettura della teoria di Adorno presenterebbe le riflessioni adorniane particolarmente “inclinati a fomentare la fuga verso la irrazionalità” e quindi, per la posizione *transformadora*, solo si potrebbe fare uscire la Teoria Critica da detto supposto pantano nel quale l’averbbe condotta Adorno mediante un’ampliamento del apparato concettuale di diagnosi tale da permettere, come evidenzia Wellmer, “una differenziazione nel concetto di ragione che permetta almeno una distinzione concettuale tra soggettività e cosificazione, [...] razionalizzazione vera e falsa”. Circa quanto detto, Gómez Ibáñez sottolinea che la proposta habermasiana porta con sé implicito il progetto di una fondamentazione discorsiva della razionalità dotata di sufficienti gradi concettuali di libertà, ciò di cui suppostamente “sarebbe carente la nozione di razionalità teorizzata nel seno del paradigma della filosofia della coscienza” e “dal quale Adorno non avrebbe saputo uscire”.

Si è constatato come a partire dalla fine degli anni 80 la critica spagnola abbia incominciato a mettere in dubbio “la pretesa habermasiana di aver superato la formulazione adorniana della teoria Critica” e che questa rivendicazione da parte dell’ortodossia adorniana comporti l’imperativo di pensare nuovamente “la specificità della relazione tra estetica ed epistemologia”, visto che l’accusa di “estetismo filosofico” non sarebbe assolutamente “quell’asso nella manica” che i sostenitori della posizione *transformadora* considerano di avere come base di partenza per i propri attacchi.

La “ortodossia” considera che, per Adorno, l’estetica non sarebbe qualcosa di meramente teorico artistico (teoria del arte), giacché possiederebbe un suo “contenuto propriamente epistemologico”, e quando Adorno mette in relazione filosofia ed estetica il risultato non è una cessione di competenze da parte della filosofia all’estetica in materia di conoscenza, perché questo avrebbe luogo solamente quando “l’estetica viene considerata esclusivamente come ciò che, anche, effettivamente è, ossia teoria dell’arte”, eludendo però così “il suo contenuto propriamente epistemologico”. La critica evidenzia qui come “nel seno della teorizzazione estetica abbia luogo la delimitazione filosofica rispetto alla dialettica idealista di Hegel e la sua trasformazione in dialettica materiale e negativa”, e che pertanto pensiero dialettico sarebbe proprio quel nome per una “razionalità non strumentale [,] dalla quale esercitare la critica della razionalità dominante”.

Allo stesso modo, si è constatato come la “ortodossia” adorniana evidenzia che per leggere Adorno non bisogna considerare la sua produzione teorica “feticizzando” la cronologia delle sue opere, poiché in questo modo si strumentalizza quel vincolo che per Adorno vi è tra la filosofia e l’estetica, con la nefasta conseguenza di trattare questa relazione come qualcosa di estrinseco, conducendo l’analisi di Adorno in direzione di quell’apparente imbuto senza uscita nel quale *Teoría estética* si limiterebbe a ampliare *Dialéctica negativa* e non a correggerla. Circa detta questione, in Spagna si è messo l’accento sul fatto che Adorno non attribuirebbe all’estetica delle funzioni di “sostituzione e ampliamento” della razionalità, ma solamente di correzione di detta razionalità soggettiva (strumentale).

Come si è detto, per la “ortodossia” bisognerebbe evitare quel tipo di lettura meramente cronologica concernente la relazione che vi è tra *Dialéctica negativa* e l’opera postuma e “determinare invece sistematicamente la relazione tra i due testi”. Per conseguire ciò bisognerebbe, in primo luogo, “mediare i due discorsi teorici [...], quello estetico e quello filosofico epistemologico”,

tenendo presente “la commensurabilità degli stessi, il senso della funzione di correzione sulla filosofia che Adorno si aspetta dall’arte e la estetica” e, secondariamente, prestare attenzione “al modo specifico [di] come Adorno pensa tale correzione secondo il suo teorema della convergenza tra arte e filosofia”.

Si è constatato come l’ortodossia adorniana consideri che la funzione della estetica in Adorno possa essere compresa solamente retrodatando “ciò che è cronologicamente posteriore all’anteriore” e proiettando “ciò che è anteriore su ciò che è posteriore”. In questo modo si evidenzerebbe chiaramente come il contenuto di *Dialéctica negativa* rinvii agli scritti estetici anteriori a *Dialéctica de la Ilustración*, da *Kierkegaard* fino a *Filosofía de la música moderna*. Circa detta questione gli specialisti evidenziano che, “in una pluralità di livelli di riflessione ancora non ben definita in questo periodo iniziale”, il “giro” di Adorno “in direzione dell’arte e la estetica può essere inteso già come un giro filosofico, il cui obiettivo è [, come si è sottolineato,] formulare una nozione di dialettica vera”. Allo stesso tempo, è stato evidenziato come *Teoría estética* condurrebbe a compimento quel lavoro iniziato nei primi scritti estetici, mostrando la “apertura” del discorso teorico-artistico verso quello “propriamente filosofico epistemologico inerente alla teorizzazione estetica di Adorno”. Come si è detto, l’opera postuma mostrerebbe chiaramente come “l’estetica pretenda operare come correzione [...] dell’uso strumentale della ragione” e “Mimesis sia il nome per un uso non limitato della razionalità”; la teoria adorniana pertanto non mancherebbe di concettualizzazione alcuna, come invece troppo frettolosamente avrebbe insinuato la scuola Habermas, giacché il suo significato permarrebbe “raggruppato intorno alle nozioni propriamente epistemologiche di ‘mediazione’ [...] e ‘sintesi’ [...], nervi dell’idea hegeliana del pensiero dialettico di fronte al formalismo epistemologico kantiano”.

Si sottolinea inoltre come per la critica un ruolo importante in questa “resa dei conti teorica”, vada attribuito ai distinti modi di assimilare *Dialéctica de la Ilustración*, poiché l’ortodossia adorniana considera che, contrariamente a quanto sostiene la scuola Habermas, detta opera non rappresenterebbe “il principio di un fine”, il fallimento di un progetto teorico e la prova della costruzione di una “metafisica catastrofica e negativa della storia”, visto che in questo contesto si troverebbero, “anche se ancora dispersi, elementi che parlano in favore di una ricostruzione distinta del pensiero adorniano”.

La critica spagnola evidenzia inoltre che per quanto riguarda il pensiero di Adorno “*Dialéctica de la Ilustración* non presupporrebbe nessuna frattura rispetto all’evoluzione teorica [della sua produzione]”, poiché rappresenterebbe la prosecuzione “di un programma critico che ha già realizzato una ‘riorientazione’ dell’idea di filosofia della storia” e che Adorno, in tal senso, ha già “collegato [...] espressamente i suoi compiti proprio con ciò che si crede di aver abbandonato, [...] con una critica determinata della società”.

Tra l’altro, parrebbe che in Spagna, fino all’inizio dell’ultimo decennio del secolo scorso, *Dialéctica de la Ilustración*, “assimilata [dalla posizione revisionista] a una filosofia materiale e catastrofica della storia, come il luogo dell’identificazione di ragione e dominio” e “sintomo” di determinate e peculiari situazioni storiche del passato secolo scorso, “non meriterebbe altra interpretazione se non quella psico-sociológica”. A una simile lettura l’ortodossia adorniana obietta fermamente, sostenendo che questa ricezione dell’opera “avrebbe il ruolo di un argomento basilico a favore della proposta di un cambio di paradigmi in Teoria critica [...], proprio come detta idea si presenta [...] in *Teoría de la acción comunicativa*”. Difatti, per la posizione ortodossa in Teoria Critica, dette accuse rappresenterebbero solamente il frutto “dell’approssimativa e strumentale” assimilazione di *Dialéctica de la Ilustración* fatta da “Habermas e la sua scuola” con il chiaro fine di rompere

con i genuini argomenti della (prima) Teoria Critica (che vedrebbe in Adorno uno dei suoi massimi rappresentanti), per poter sondare così altre vie, supportati però dal prestigio che comporta l'essere considerati i continuatori e i salvatori di quella prestigiosa "tradizione di pensiero" (Scuola di Francoforte). Approfondendo la questione dell'autoproclamata superazione da parte della proposta habermasiana rispetto a quella di Adorno (in base alla lettura di *Dialéctica de la Ilustración* fatta dalla scuola Habermas l'opera adorniana terminerebbe in posizioni aporetiche), si segnala che secondo la "ortodossia" adorniana questo tipo di ricezione andrebbe rettificata, giacché la posizione *transformadora* starebbe misurando detto testo e tutta la proposta adorniana "con un'unità di misura non sua", poiché questa, come si è visto, andrebbe cercata "negli scritti filosofici giovanili di Adorno" (come si ricorderà, la critica considera che non bisogna leggere l'opera di Adorno secondo un criterio meramente cronologico), dal momento che quei testi "fanno esplicita una riorientazione dell'idea e dei compiti della filosofia della storia, [...] convertendola in 'interpretazione' critica del presente storico". Allo stesso modo, circa le summenzionate considerazioni in virtù delle quali la proposta di Adorno sarebbe stata oggetto da parte della posizione *transformadora* solo di una limitante lettura psicologica, è stato evidenziato come quella volontà di Adorno "di conservare il processo illuministico, attraverso un'indagine dei momenti teorici abbandonati durante il lungo cammino concernente la conversione della razionalità in razionalità strumentale", presenterebbe chiaramente "un compito e un contenuto filosofici per la formulazione adorniana della Teoria Critica che non permette di continuare mantenendo con legittimità la spiegazione sociologizzante" della posizione revisionista, "secondo la quale una determinata congiuntura storica avrebbe impresso un giro pessimista in Teoria Critica".

Gli specialisti spagnoli hanno anche evidenziato che *Dialéctica negativa*, come si è anticipato, "si sarebbe appropriata [...] del giro estetico della filosofia

proposto inizialmente da Adorno”, e sottolineato come [, per Adorno,] “l’interesse estetico sia inerente all’idea di una dialettica negativa e di una filosofia materiale, e non sia pertanto un *añadido extrínseco*, né un modello che la filosofia dovrebbe imitare”. Solamente in questo modo, scrive l’ortodossia adorniana, si può comprendere “il polemico teorema adorniano della convergenza [...] di arte e filosofia”.

Questa tesi, correttamente interpretata, svelerebbe “in che cosa consiste la correzione della razionalità strumentale che Adorno si aspetta dalla mediazione [...] tra arte e filosofia”. Interpretando detto teorema come mediazione e non “confusione tra arte e filosofia”, Mimesis non rappresenterebbe più “una facoltà extraterritoriale rispetto alla razionalità, ma [...] la consumazione della sua stessa idea”. Mimesis, in questo modo, avrebbe una sua “forma filosofica necessaria e irriducibile a mera forma artistico-letteraria nel discorso costellativo, nel frammento”.

Grazie al lavoro critico della “ortodossia adorniana”, Adorno parrebbe essersi incamminato in Spagna in direzione di una riabilitazione teorica e pratica, al punto che, in questi ultimi anni, sembrerebbe essersi convertito in un autore studiato e apprezzato nel mondo accademico spagnolo. Allo stesso modo, sulla scia di questo “rinnovato interesse” per la teoria adorniana, si segnala come nel 2003 la casa editrice Akal abbia iniziato a pubblicare l’opera completa di Adorno. Per quanto riguarda l’offerta formativa, in questi ultimi anni si è riscontrata la presenza di una molteplicità di corsi universitari concernenti l’opera adorniana (alcuni dei quali impartiti dallo scrivente). Si evidenzia altresì la presentazione di un numero crescente di tesi dottorali riguardanti il pensiero di Adorno (sedici tra il 1977, quando M. Jiménez Redondo presentò *Autodisolución del pensamiento dialéctico y reconstrucción de las bases de la crítica. Un estudio sobre la obra de Adorno y Habermas*, e il 2010, quando J. Maiso Blasco difese *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*). Si considera però che per rendersi conto della rilevante influenza

che ebbe in Spagna la ricezione di Habermas sulla fortuna di Adorno, bisogna tener presente che quattordici di queste tesi sono state presentate a partire dagli anni 90, quando la critica spagnola parrebbe essersi definitivamente convinta della necessità di dover superare la lettura habermasiana della teoria di Adorno al fine di portare alla luce tutto il potenziale implicito nelle riflessioni adorniane (mostrando l'infondatezza delle accuse di cui si è detto a proposito della supposta aporeticità della speculazione adorniana e della sua utilità al fine di poter "leggere" il nostro presente e "interagire attivamente" con esso). Come ha sottolineato la critica, quanto detto rappresenta sicuramente un successo per la ricezione di un autore la cui attualità veniva messa in dubbio "ancor prima della sua morte".

A tal proposito, è stato evidenziato come a partire da Auschwitz "la insopportabilità dell'incarnazione della barbarie reclami [...] la necessità morale di riflettere sulla stessa, al fine di impedire la dissoluzione della riflessione nella perdita di memoria". Così considerata, la riflessione si presenterebbe pertanto "come la condizione di possibilità della sua stessa esistenza" e sarebbe perciò "nel quadro di quest'obbligo" che, secondo la critica ortodossa, bisognerebbe leggere la filosofia di Adorno. La critica spagnola sottolinea inoltre come "quella brusca frenata che rappresenta Auschwitz nel processo civilizzatore possiede importanti implicazioni non solo nell'ambito della filosofia, ma in forma ancora più urgente e immediata negli ambiti estetico e morale, la cui sopravvivenza dopo la barbarie [indicherebbe] la loro falsità". Allo stesso modo, gli specialisti indigeni si sono soffermati sulle analisi adorniane concernenti l'industria culturale e l'individuo, sottolineando come la prima sarebbe "complice" due volte con le barbarie dei nostri giorni: da una parte per non averle impedito e dall'altra per continuare a esistere nonostante l'accaduto (l'industria culturale mostrerebbe tutta la "sua falsità in quanto responsabile di Auschwitz e in quanto detta esistenza non ha significato la sua fine"), mentre per quanto riguarda

l'individuo, la critica evidenzia che “tanto la industria culturale posteriore ad Auschwitz come l'antisemitismo che lo precedette” sarebbero “l'espressione di una stessa logica che funzionalizzerebbe l'individuo fino al limite del suo annichilimento fisico (il genocidio) o psichico (l'impossibilità dell'esperienza all'interno del mondo amministrato)”. Questo “annichilimento”, secondo quanto sottolineato dalla critica spagnola, impossibiliterebbe pertanto “l'obbligo che l'esistenza della barbarie ha imposto alla umanità”. Si è costatato tuttavia come in Spagna sia stato evidenziato il fatto che radicherebbe “nella speranza riposta da Adorno nella futura possibilità della utopia il senso e il significato della dialettica negativa”, in quanto “dialettica che nega (nel senso di superazione non affermativa) l'idea di progresso che legittimava il legame tra ragione e dominio”. La filosofia adorniana, interpretata, come si è visto, “non come una filosofia negativa della storia, ma come critica immanente della protostoria che permette, mediante la decostruzione della stessa, la possibilità della redenzione”, mostrerebbe quindi tutta la sua attualità e circa detta questione Zamora Zaragoza evidenzia come Adorno presenti “le aporie della Modernità come figure enigmatiche che bisogna chiarire con l'aiuto del metodo costellativo fino a raggiungere il suo estremo aporetico, al fine di rendere visibile e ricordare ciò che non sta alla vista: la sofferenza passata e la possibilità di ciò che è completamente altro rispetto allo *statu quo* esistente”.

L'opporsi alla cancellazione della sofferenza che impone Auschwitz all'umanità e l'adorniano imperativo che Auschwitz non si ripeta, per la critica “incidono nella necessità della formulazione di una nuova etica (lontano dalle etiche normative della Modernità dirette a un individuo inerte) che risponde alla situazione oggettiva, al collasso del processo storico”.

Allo stesso tempo, per quanto riguarda la ricerca del modo per attualizzare le riflessioni di Adorno, ciò su cui, come si è visto, la critica sta concentrando i suoi sforzi, si segnala come in questi ultimi anni gli specialisti sembrano leggere

“la filosofia di Adorno dalla prospettiva etica della non superazione della sofferenza passata e l'imperativo morale della eliminazione di tutta la sofferenza futura” come una “teologia inversa” che permetta “di contemplare il mondo dal punto di vista della redenzione senza situarsi nel trascendente; come scrive Zamora Zaragoza:

“Si può interpretare il tentativo di Adorno di salvare alla maniera materialista l'idea di salvezza come un tentativo di depotenziare Dio convertendolo da una realtà, come quella che le attribuiva la metafisica tradizionale, in una possibilità, questo è, in una denominazione dei desideri di salvezza dell'uomo sofferente, desideri per il conseguimento di una identità e di una riconciliazione sociale”.

Nonostante ciò, continua l'autore,

“sarebbe anche legittimo interpretare questo tentativo come la negazione ancora attuale di ridurre il pensiero e l'azione umana all'immanenza, senza per questo elevarli pretenziosamente a una specie di potere con capacità di disposizione sulla trascendenza”.

Questo rifiuto di cui parla Zamora Zaragoza parrebbe essere quel punto di osservazione “che permetta di contemplare la deformazione dell'esistenza da una posizione che si identifichi con il desiderio di giustizia e che chieda, a partire dall'esperienza immanente della sofferenza, una trasformazione radicale di ciò che è dato”; come evidenzia Peleato García:

“La scommessa [...] a favore di una lettura della filosofia di Adorno come secolarizzazione della trascendenza divina si fonda nella necessità di rompere il cerchio d'immanenza composto da ciò che è dato e il concetto nel quale la realtà è stata costruita. Cerchio nel quale ciò che deve ancora verificarsi solamente è pensabile come ciò che non è un caso suo, come ciò che lo trascende, ciò che, nelle condizioni oggettive attuali, solo può apparirci sotto forma di disperazione, come speranza ancora negata”.

Si considera che letture della filosofia di Adorno di questo tipo, possano rappresentare quella volontà da parte della critica spagnola di mostrare come il presente del pensiero di Adorno risieda “nel fatto che è presente, ossia che

permetta di coniugare il verbo pensare al presente indicativo, l'unico tempo possibile e congruente" per conseguire tutta la pienezza della sua opera, come segnala Cabot Ramis.

Allo stesso modo, Muñoz López, in uno dei suoi molteplici contributi a questo lavoro, sottolineando l'importanza del ruolo svolto dalla critica per quanto concerne questa "nuova" lettura non aporetica del pensiero adorniano e rallegrandosi perché in Spagna "stanno sorgendo [...] gruppi di ricercatori [...] che rivendicano la Teoria Critica nel suo significato razionale", segnala come le ricerche degli specialisti spagnoli in questi ultimi anni "siano indice di questo rinnovato interesse per la Teoria Critica nella Spagna dei nostri giorni".

Confrontando quanto detto dall'autrice di *Theodor W. Adorno: Teoría crítica y cultura de masas* con la produzione critica spagnola circa l'opera adorniana degli ultimi anni, si ritiene di poter affermare che l'auspicio espresso da Muñoz López circa il fatto che "questo nuovo inizio dello studio di Adorno in Spagna [possa portare] allo stesso tempo alla trasformazione intellettuale, etica, culturale e sociale del paese", e "che [il pensiero di Adorno] sia l'essenziale detonante intellettuale di questa necessaria e imprescindibile rigenerazione", esprima allo stesso tempo anche quello di buona parte della critica spagnola.

In base a quanto si è detto, si considera che oggi si possa constatare tutta la ricchezza dell'interesse da parte della critica per questo autore. L'esame del passato mostra come i distinti prismi interpretativi circa il pensiero adorniano abbiano aperto nuove prospettive alla cultura spagnola di Adorno; infatti in Spagna dedicarsi alla ricerca sulla produzione adorniana non rappresenta solo un lavoro retrospettivo, giacché lo studio di questo autore sta aprendo nuove vie cariche di speranzose aspettative.

ANEXO BIBLIOGRÁFICO

Bibliografía española de Th. W. Adorno (1962-2010)

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

Índice

Obras de Th. W. Adorno editadas en España	P. 391
Artículos publicados en revistas	P. 399
Congresos	P. 411
Estudios generales sobre Teoría Crítica	P. 413
Estudios monográficos	P. 415
Revistas (números especiales)	P. 417
Otros estudios	P. 427
Escritos editados en la prensa diaria	P. 433
Tesis de doctorado	P. 437
Trabajos de finales de carrera (Memorias de licenciaturas)	P. 439

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

OBRAS DE TH. W. ADORNO EDITADAS EN ESPAÑA

- *Notas de literatura*, traducción de Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 1962;
- *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*, traducción de Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 1962;
- *Justificación de la filosofía*, traducción de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1964;
- *Disonancias. Música en el mundo dirigido*, traducción de Rafael de la Vega, Rialp, Madrid, 1966;
- *Sociológica* (con Max Horkheimer), traducción de Víctor Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid, 1966;
- *Crítica cultura y sociedad*, traducción de M. Sacristán, Ariel, Barcelona, 1969 (reimpresiones: 1970, 1973);
- *Tres estudios sobre Hegel*, traducción de Víctor Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid, 1969;
- *Reacción y progreso y otros ensayos musicales*, Tusquets, Barcelona 1970, traducción de José Casanovas. Incluye: “Reacción y progreso” (*Reaktion und Fortschritt*), “El estilo de madurez en Beethoven” (*Spätstil Beethovens*), “Nocturno” (*Nachtmusik*), “Ravel” (*Ravel*), “Nuevos ritmos” (*Neue Tempi*), “Para una fisiognomía de Krenek” (*Zur physiognomie Kreneks*), “Mahagonny” (*Mahagonny*) y “El quinteto de viento de Schönberg” (*Schönbergs Bläserquintett*);
- *Freud en la actualidad: ciclo de conferencias de las Universidades de Frankfurt y Heidelberg* (editor con Walter Dirks, incluye textos de otros autores), traducción de J. M. Pomares Olivares, Barral, Barcelona, 1971;
- *La ideología como lenguaje: la jerga de la autenticidad*, traducción de Justo Pérez del Corral, Taurus, Madrid, 1971;
- *Teoría estética*, traducción de Fernando Riaza, Taurus, Madrid, 1971;
- *Filosofía y superstición*, traducción de Jesús Aguirre y Víctor Sánchez Zavala, Alianza-Taurus, Madrid, 1972. Incluye “Justificación de la filosofía” (*Wozu noch Philosophie*), “Cómo leer a Hegel el oscuro” (*Skoteinos*), “Opinión, demencia, sociedad” (*Meinung, Wahn, Gesellschaft*), “Superstición de segunda mano” (*Aberglaube aus zweiter Hand*), “Teoría de la pseudocultura” (*Theorie der Pseudokultur*);
- *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (con otros autores), traducción de Jacobo Muñoz Veiga, Grijalbo, Barcelona, 1973;
- *Sociología i psicología*, traducido del inglés al catalán, traducción de Francesc Mira i Casterà, Tres i Quatre, Valencia, 1972. Incluye una versión catalana de “Über das Verhältnis von Soziologie und Philosophie” y textos de *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*;

- *Dialéctica negativa*, traducción de José María Ripalda y revisión por Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1975 (Reimpresiones: 1984, 1986);
- *El cine y la música* (co-escrito con Hanns Eisler), traducción de Fernando Montes, Fundamentos, Madrid, 1976;
- *Terminología filosófica*, Vol. I, traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina y revisión por Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1976;
- *Terminología filosófica*, Vol. II, traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina y revisión por Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1976;
- *Crítica cultural y sociedad*, Sarpe, Madrid, 1984, selección de textos de *Prismas* que sigue la traducción de Manuel Sacristán para la edición en Ariel en 1962. Incluye los textos “Spengler tras el ocaso” (*Spengler nach dem Untergang*), “El ataque de Veblen a la cultura” (*Veblens Angriff auf die Kultur*), “Aldoux Huxley y la utopía” (*Aldoux Huxley und die Utopie*), “Caracterización de Walter Benjamin” (*Charakteristik Walter Benjamins*), “Apuntes sobre Kafka”» (*Aufzeichnungen zu Kafka*), “La herida Heine” (*Die Wunde Heine*), “El artista como lugarteniente” (*Der Künstler als Statthalter*), “La crítica de la cultura y la sociedad” (*Kulturkritik und Gesellschaft*);
- *Reacción y progreso y otros ensayos musicales*, Tusquets, Barcelona, 1984;
- *Imromptus. Serie de artículos musicales impresos de nuevo*, Laia, Barcelona, 1985, traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual;
- *Bajo el signo de los astros*, Laia, Barcelona, 1986, traducción de Carlos Milla Soler;
- *Mahler. Una fisiognómica musical*, Península, Barcelona, 1987, traducción de Andrés Sánchez Pascual, prólogo de Josep Soler;
- *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987, traducción de Joaquín Chamorro Mielke;
- *Alban Berg. El maestro de la transición ínfima*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte;
- *Opera*, “Revista de Occidente”, 114, noviembre 1990, pp. 11-30;
- *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Península, 1991, traducción de José Luis Arantegui Tamayo, introducción de Antonio Aguilera. Incluye “La actualidad de la filosofía” (*Die Aktualität der Philosophie*), “La idea de historia natural” (*Die Idee der Naturgeschichte*) y “De la relación entre filosofía y psicología” (*Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*);
- *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (co-escrito con Max Horkheimer), introducción y traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 1994;
- *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra, 1995, traducción de Carlos Fortea.
- *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, traducción de Marcos Cánovas, Wenceslao Galán, Eduardo Giordano y Adan

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

- Kovacsis, Voces y culturas, Barcelona, 1996, Incluye “Antisemitismo y propaganda fascista” (*Anti-Semitism and Fascist Propaganda*), “La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista” (*Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*), “¿Qué significa elaborar el pasado?” (*Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*) y “Para combatir el antisemitismo en la actualidad” (*Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute*);
- *Introducción a la sociología*, Gedisa, Barcelona, 1996, traducción de Eduardo Rivera López;
 - *Correspondencia 1928-1940* (con Walter Benjamin), traducción de Vicente Gómez y Jacobo Muñoz, estudio preliminar de Jacobo Muñoz, Trotta, Madrid, 1998;
 - *Educación para la emancipación*, traducción de Jacobo Muñoz Veiga, Morata, Madrid, 1998;
 - *Sobre la música*, traducción de Marta Tafalla González y Gerard Vilar Roca, introducción de Gerard Vilar Roca, Paidós, Barcelona, 2000. Incluye “Música, lenguaje y su relación con la composición actual [Fragmento sobre la música y el lenguaje]” (*Fragment über Musik und Sprache y Musik, Sprache und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Komponieren*), “Sobre algunas relaciones entre la música y la pintura” (*Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei*), “Acerca de la relación entre la pintura y la música hoy” (*Zum Verhältnis von Malerei und Musik heute*) y “Sobre la relación actual entre filosofía y música” (*Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik*);
 - *Epistemología y ciencias sociales*, traducción de Vicente Gómez Ibáñez, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid/Valencia, 2001;
 - *Beethoven. Filosofía de la música*, Akal, Madrid, 2003;
 - *L'assaig com a forma*, traducción al catalano de Gustau Muñoz ; introducción de Jacobo Muñoz, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2004;
 - *Sueños*, Akal, Madrid, 2008.

EDICIÓN DE LAS OBRAS COMPLETAS

- TH. WIESENGRUND ADORNO, *Obra completa*, Tres Cantos, Akal, 2003— (publicación aún en curso):
- Vol.1: *Escritos filosóficos tempranos*, traducción de Vicente Gómez Ibáñez, 2010;
- Vol. 2: *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, traducción de Joaquín Chamorro Mielke, 2006;
- Vol. 3: (con M. HORKHEIMER) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, traducción de Joaquín Chamorro Mielke, 2007;
- Vol. 4: *Mínima moralía: reflexiones desde la vida dañada*, traducción de Joaquín Chamorro Mielke, 2004;
- Vol. 5: - *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento y Tres estudios sobre Hegel*, febrero de 2012;
- Vol. 6: *Dialéctica negativa y La jerga de la autenticidad*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, 2005;
- Vol. 7: *Teoría estética*, traducción de Jorge Navarro Pérez, 2005;
- Vol. 8: *Escritos sociológicos I*, traducción de Agustín González Ruiz, 2005;
- Vol. 9.1: *Escritos sociológicos II*, Vol. 1, traducción de Agustín González Ruiz, incluye *La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas* y *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, 2009;
- Vol. 9.2: *Escritos sociológicos II*, Vol. 2, septiembre de 2011;
- Vol. 10.1: *Crítica de la cultura y sociedad I*, traducción de Jorge Navarro Pérez, incluye *Prismas. Crítica cultural y sociedad y Sin imagen directriz. Parva aesthetica*, 2008;
- Vol. 10.2: *Crítica de la cultura y sociedad II*, traducción de Jorge Navarro Pérez, incluye *Intervenciones y Entradas*, 2009;
- Vol. 11: *Notas sobre literatura*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, 2003;
- Vol. 12: *Filosofía de la nueva música*, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, 2003;
- Vol. 13: *Monografías musicales. Ensayo sobre Wagner; Mahler. Una fisiognomía musical; Berg. El maestro de la transición ínfima*, traducción *Ensayo sobre Wagner* de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz, traducción de *Mahler* de Alfredo Brotons Muñoz y traducción de *Berg* de Joaquín Chamorro Mielke, 2008;
- Vol. 14: *Disonancias y Introducción a la sociología de la música*, traducción de Gabriel Menéndez Torrellas, 2009;

- Vol. 15: *Composición para el cine* (con Hanns Eisler) y *El fiel correpetidor*, traducción de *Composición para el cine* de Breixo Viejo y traducción de *El fiel correpetidor* de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz, 2007;
- Vol. 16: *Escritos musicales I-III*, incluye *Figuras sonoras*, *Quasi una fantasia* y *Escritos musicales III*, traducción de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz, 2006;
- Vol. 17: *Escritos musicales IV*, incluye *Impromptus* y *Moments musicaux*, traducción de Antonio Gómez Schneekloth y Alfredo Brotons Muñoz, 2008;
- Vol. 18: *Escritos musicales V*, incluye *aforismos musicales*, *Teoría de la nueva música*, *Compositores y composiciones*, *Introducciones a conciertos y conferencias radiofónicas*, *Sociología de la música*, 2011;
- Vol. 19: *Escritos musicales VI*, 2013;
- Vol. 20.1: *Miscelánea I*, 2010;
- Vol. 20.2: *Miscelánea II*, 2012.

OTROS TEXTOS NO INCLUIDOS EN LAS OBRAS COMPLETAS

- *¿Es la sociología una ciencia del hombre? Controversia radiofónica entre Theodor W. Adorno y Arnold Gehlen*, en HARICH, WOLFRAM, *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, traducción de Toni Domènech, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 175-194;
- *La resistencia frente a la nueva música* (con Karlheinz Stockhausen), traducción de Walde Matthews, “Revista de Occidente”, n. 151, Noviembre 1993, pp. 126-136;
- *Diálogo sobre las masas, el miedo y la muerte* (con Elías Canetti), traducción de Enrich Sanchís, “Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura”, n. 36, 1999, p. 81.

OTROS ESCRITOS (prólogos a obras de otros autores, escritos suyos editados en revistas españolas etc.)

- HERIBERT (prólogo de TH. W. ADORNO), *Por una política estudiantil*, traducción de Miguel Faber, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, 1968;
- *Transparencias cinematográficas*, “Archivos de la Filmoteca. Revista de Estudios Históricos sobre la Imagen”, 52, 2006, pp. 130-138;
- *Dos veces Chaplin*, “Archivos de la Filmoteca. Revista de Estudios Históricos sobre la Imagen”, 34, 2000, pp. 62-67.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

ARTÍCULOS PUBLICADOS EN REVISTAS

- J. PÉREZ CORRAL, *Th. W. Adorno (6-8-69)*, “Razón y fe. Revista hispanoamericana de cultura”, 180, 1969, pp. 166-169;
- R. G. GIRARDOT, *Theodor W. Adorno (1903-1969)*, “Ínsula”, 1969, 274, pp. 1 y 11;
- C. MOYA VALGAÑÓN, *T. W. ADORNO: <<IN MEMORIAM>>*, “Revista de Occidente”, 80, 1970, pp. 50-58;
- J. CARABAÑA MORALES, *Recensión de T. W. Adorno y M. Horkheimer, Dialéctica de la Ilustración, Sur, Buenos Aires, 1969*, “Teorema”, 1, 1971, pp. 167-169;
- S. BUCK-MORSS, *La dialéctica de Th. W. Adorno*, “Teorema”, Vol. 5 (núm. 3-4), 1975, pp. 487-500;
- R. SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, *Adorno y Husserl: dos dialécticas*, “El Basilisco”, 5, 1978, pp. 48-56;
- M. MARÍN LA CRUZ, *Las escalas “F” (fascismo potencial), de Adorno, y “C” (conservadurismo), de Wilson y Patterson: un estudio comparativo*, “Revista de Psicología General y Aplicada”, Vol. 36 (n. 5), 1981, pp. 923-939;
- R. E. MANDADO GUTIÉRREZ, *La praxis estética en Th. W. Adorno*, “Aporía”, 13-14, 1981;
- A. MAESTRE, *Racionalidad y antropología negativa*, “Aporía”, 1981;
- J. MUÑOZ VEIGA, *La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía*, en J. MUÑOZ VEIGA, *Lecturas de la filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1984;
- M. I. RAMÍREZ LUQUE, *La espiritualización en el arte, Hegel y Adorno*, “Thémata. Revista de filosofía”, 2, 1985, pp. 99-112;
- V. JARQUE, *La esperanza desesperada, Bloch, Adorno y Benjamin ante la utopía*, “Quaderns de Filosofia i Ciència”, 7, 1985, pp. 99-110;
- J. MUÑOZ VEIGA, *El manuscrito en la botella (nota sobre la estética de la negatividad de Th. W. Adorno)*, “Revista de Occidente”, 44, 1985, pp. 115-140;
- J. HERNÁNDEZ PACHECO, *Abstracción y negatividad. La idea de una dialéctica negativa como crítica del idealismo en Theodor W. Adorno*, “Thémata”, 3, 1986, pp. 59-72;
- H. BECKER, *Educación para la autonomía: una última entrevista con Adorno*, “Revista de Educación (Madrid)”, 280, 1986, pp. 3-13;
- J. MONTER-PÉREZ, *En torno al concepto de “otredad”. La otredad en el libro de Theodor W. Adorno Negative Dialektik*, “Anales Valentinus: revista de filosofía y teología”, 24, 1986, pp. 253-333;
- M. JIMÉNEZ REDONDO, *Weber, Lukács, Adorno: nostalgia de la razón total*, en G. Lukács, L. Sziklay, *La obra de Lukács hoy*, F.I.M., Madrid 1987, pp. 55-64;

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

- M. J. MINGOT MARCILLA, *Metafísica y dialéctica negativa*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 22, 1987-1988, pp. 63-72;
- A. WELLMER, *Razón, Utopía y “Dialéctica de la Ilustración”*, en R. J. BERNSTEIN (ed.), *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988;
- A. WELLMER, *La dialéctica de la modernidad y postmodernidad*, en J. PICO (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988;
- A. GÓMEZ MORIANA, *Bajtín y Adorno frente a la autonomía (relativa) de lo literario*, “Revista de Occidente”, 90, 1988, pp. 63-78;
- J. L. MOLINUEVO, *La inquietante nostalgia de la Ilustración. El ejemplo Adorno*, Actas II Congreso Mundial Vasco, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 1988, tomo II, pp. 1-13;
- A. AGUILERA PEDROSA, *Caracterización de Theodor W. Adorno*, en AA.VV, M. CRUZ, M. A. GRANADA y A. PAPIOL (ed.), *Historia, lenguaje y sociedad: Homenaje a Emilio Lledó*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 271-280;
- V. JARQUE, *La belleza es triste: sobre el concepto de belleza en la “Teoría estética” de T. W. Adorno*, “Quaderns de Filosofia i Ciència”, 15-16, 1989, pp. 427-434;
- A. BENEDITO CASANOVA, *La idea de modelo en Adorno*, “Quaderns de filosofia i Ciència, 15-16, 1989, pp. 109-115;
- J. L. MOLINUEVO, *Adorno sobre Heidegger*, en M. PECELLÍN E I. REGUERA (eds.): *Wittgenstein-Heidegger*, Diputación Provincial de Badajoz, 1990, pp. 287-301;
- M. BARRIOS CASARES, *La sombra de la montaña (otra vuelta de tuerca a dos lecciones de Adorno sobre Heidegger)*, “Er. Revista de filosofía”, 11, 1990-1991, pp. 91-109;
- C. MESA MORENO, *Identidad, pecado original de todo pensamiento: sobre la antinomia de teoría y crítica en el pensamiento de Adorno y Horkheimer*, “Laguna: Revista de filosofía”, 1, 1992, pp. 73-90;
- C. MARZÁN TRUJILLO y J. MARCOS HERNANDEZ, *Teoría sin praxis. Las razones del pensamiento: introducción a un texto de Adorno*, “Laguna: Revista de filosofía”, 1, 1992, pp. 91-94;
- A. AGUILERA PEDROSA, *Salvación de la apariencia*, en M. CRUZ (ed.), *Individuo, Modernidad, Historia*, Tecnos, Madrid, 1992;
- F. COLOM, GONZÁLEZ, *Las caras del Leviathan. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Anthropos, Barcelona, 1992;
- M. CABOT RAMIS, *De Habermas a Adorno. Sentido de un retroceso*, “Estudios Filosóficos”, 121, 1993, pp. 451-478;
- C. DÍAZ OTERO, *Crítica de Th. W. Adorno a la teoría del objeto de Husserl*, “Agora: Papeles de filosofía”, Vol. 12 (núm. 1), 1993, pp. 137-152;

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

- L. BLANES ARQUES, *La mirada de T. Wiesengrund Adorno, músico, compositor y poeta sobre Gustav Mahler, músico, compositor y poeta*, “Anales de la Real Acadèmia de Cultura Valenciana”, 72 (Vol. 55), 1994, 201-229;
- G. VILAR, *Adorno y Beethoven. Filosofía de la música*, “La Balsa de la Medusa”, 32, 1994, pp. 81-86;
- M. CABOT RAMIS, *La formación del pensamiento de T W Adorno*, “Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica”, Vol. 50 (n. 196), 1994, pp. 95-111;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La escritura de la diferencia: Georges Bataille, Jacques Derrida y Theodor W. Adorno*, “Convivium”, 8, 1995, pp. 110-125;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, “Mundo administrado” o “Colonización del mundo de la vida”. *La depotenciación de la teoría crítica de la sociedad en Habermas*, “Daimon. Revista de Filosofía”, 10, 1995, pp. 103-113;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Contra la irracionalización del arte: la idea de artisticidad en Adorno y los riesgos de una estética comunicativa*, “Taula. Quaderns de pensament”, 23-24, 1995, pp. 111-128;
- S. BERNI, *Consecuencias de la razón crítica de Adorno y Foucault*, “Daimon. Revista de Filosofía”, 11, 1995, pp. 39-45;
- M. CABOT RAMIS, *La posibilidad del arte como lugar de reflexión: la ubicación de la experiencia estética en la filosofía de Th. Adorno*, “Taula. Quaderns de pensament”, 23-24, 1995, pp. 67-84;
- J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Transcendencia desde dentro, idea de reconciliación: Habermas y Adorno frente a la teología*, “Taula. Quaderns de pensament”, 23-24, 1995, pp. 25-66;
- G. VILAR, *Composición: Adorno y el lenguaje de la filosofía*, “Isegoría. Revista de filosofía moral y política”, 11, 1995, pp. 195-203;
- M. CABOT RAMIS, *Comentarios y añadidos a la edición castellana de Dialéctica Negativa*, “Taula. Quaderna de pensament”, 23-24, 1995, pp. 145-148;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La escritura de la diferencia G. Bataille, J. Derrida y Th. W. Adorno*, “Convivium: Revista de filosofía”, 8, 1996, pp. 110-125;
- R. ACEBES JIMÉNEZ, *Adorno y la fenomenología de Husserl*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 133-150;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Teoría del conocimiento y Teoría de la sociedad. Sobre la adecuación de objeto y método de la crítica social*, “Estudios Filosóficos”, 129 (Vol. 45), 1996, pp. 297-317;
- P. LÓPEZ ÁLVAREZ, *Identidad y conciencia. Consideraciones en torno a la ‘Dialéctica negativa’ de Adorno*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 185-204;
- C. MESA MORENO, *Mediación e intercambio. Sobre la relación entre crítica al conocimiento, filosofía de la historia y crítica social en Adorno*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 205-218;

- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La Teoría Crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 11-42;
- S. SEVILLA SEGURA, *Teoría crítica y racionalidad*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 43-60;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *¿Literatura por filosofía? Sobre la epistemología del fragmento en Th. W. Adorno*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 219-238;
- D. INNERARITY GRAU, *La otra modernidad. 50 años de ‘Dialéctica de la Ilustración’*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 151-166;
- E. BARAHONA ARRIAZA, *Razón, verdad y crítica: momentos epistemológicos en la ‘Dialéctica de la Ilustración’ de M. Horkheimer y T. W. Adorno*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 167-184;
- A. AGUILERA PEDROSA, *El primer proyecto filosófico de Th. Adorno*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 119-132;
- R. CANER-LEISE, *Interior sense mobles: a l’entorn d’una possible hermenèutica d’ Adorno*, “Enrahonar. Cuaderns de Filosofia”, 28, 1997, pp. 13-21;
- L. ESPINOSA RUBIO, *Pensamiento y fragmento. A propósito de Lichtenberg, Nietzsche y Adorno*, “Isegoría”, 16, 1997, pp. 141-161;
- A. GUTIÉRREZ POZO, *Aportaciones para un concepto crítico de filosofía en el pensamiento de Ortega y de Adorno*, “Enrahonar. Cuaderns de Filosofia”, 27, 1997, pp. 129-152;
- M. VEDDA, *Vivencia trágica o plenitud épica: un capítulo del debate Lukács-Adorno*, “Analecta Malacitana”, Vol. 20 (núm. 2), 1997, pp. 611-623;
- J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Th. W. Adorno y la praxis necesaria: prolegómenos a una propuesta de ética negativa*, “Enrahonar. Cuaderns de Filosofia”, 28, 1997, pp. 23-28;
- J. A. GONZÁLEZ CASANOVA, *Gustav Mahler y Theodor W. Adorno: (im)posibilidad del milagro*, “Archipielago”, 32, 1998, pp. 24-28;
- J. M. PANEA MARQUEZ, *Técnica versus racionalidad: la utopía como anhelo de lo radicalmente otro (a propósito del cincuenta aniversario de la Dialéctica de la Ilustración)*, “Argumentos de Razón Técnica”, 1, 1998, pp. 75-88;
- C. DIAZ OTERO, *Dialéctica de la cosificación en T. W. Adorno*, “Endoxa: Series Filosóficas”, 11, 1999, pp. 253-269;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *De “Kierkegaard: Construcción de lo estético” (1929-1930) a “Dialéctica negativa” (1966). Los orígenes filosóficos de la filosofía de Th. W. Adorno*, “Cuaderns de Filosofia i Ciencia”, 28, 1999, pp. 93-106;
- C. DIAZ OTERO, *Treinta años sin Adorno* en L. ALVAREZ (ed.), *Hermenéutica y acción*, Conserjería de Educación y Cultura, Valladolid, 1999, pp. 219-230;

- M. CABOT RAMIS, *La idea adorniana de "dominio de la naturaleza" y su repercusión en la estética*, "Taula. Quaderns de Pensament", 31-32, 1999, pp. 33-48;
- M. CABOT RAMIS, *L'art entre autònom i fet social. El tractament adornià d'una antinomia estètica*, <http://mateu.cabot.eresmas.net> (M. CABOT RAMIS, *L'art entre autònom i fet social. El tractament adornià d'una antinomia estètica*, XVIII Jornades de Filosofia: Estètica i Filosofia, Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona, marc de 1999);
- J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamin y Th. W. Adorno*, "Taula: Quaderns de Pensament", 31-32, 1999, pp. 129-151;
- C. DIAZ, *Dialéctica de la cosificación en T. W. Adorno*, "Endoxa", 1999, 11, pp. 253-269;
- B. MUÑOZ LÓPEZ, *Ideología y dominación simbólica en el modelo cultural post-industrial: Para un proyecto teórico y temático de semiología crítica*, "Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento", 186, 1999, pp. 57-72;
- R. GABAS, *La Escuela de Frankfurt*, "Endoxa: Series Filosóficas", núm. 12 (fascículo 1), 2000, pp. 187-227;
- V. JARQUE, *El cometa Chaplin*, "Archivos de la Filmoteca. Revista de Estudios Históricos sobre la Imagen", 34, 2000, pp. 40-53;
- A. HERRERA GUEVARA, *Por una ética de lo «no idéntico»*, "Leviatán: Revista de Hechos e Ideas", 82, 2000, pp. 131-141;
- J. FERNÁNDEZ AGUADO, *El valor de lo individual en las organizaciones. Adorno y la empresa*, "Banca y Finanzas", 60, 2000, pp. 28-31;
- J. L. LÓPEZ y LOPÉZ DE LIZAGA, *El ambiguo legado frankfurtiano*, "Anábasis: revista bibliográfica de filosofía", 3-4, 2000, pp. 5-12;
- M. SOLER, *"Dialéctica de la Ilustración": La crisis de la razón desde la perspectiva de su degeneración en razón instrumental. Perspectivas de superación*, "Taula: Quaderns de Pensament", 33-34, 2000, pp. 121-128;
- G. VILAR, *Theodor W. Adorno: una estética negativa*, en V. BOZAL (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas II*, Visor, Madrid, 2000, pp. 208-212;
- M. TAFALLA, *Metafísica negativa para una razón mimética*, "Taula: Quaderns de Pensament", 33-34, 2000, pp. 113-120;
- J. FRÜCHTL, *¿Verdad o acontecimiento? La estética después de Adorno*, "Enrahonar. Cuaderns de Filosofia", 32/33, 2001, pp. 27-42;
- F. X. CERDÁ MAS, *La oposición entre Schönberg y Stravinsky en la estética de Theodor W. Adorno*, "Enrahonar. Cuaderns de Filosofia", 32/33, 2001, pp. 9-25;
- M. TAFALLA GONZÁLEZ, *Una metafísica materialista para una norma universal negativa*, "Laguna: Revista de filosofía", 9, 2001, pp. 61-71;

- J. M. PANEA MÁRQUEZ, *Filosofía como búsqueda de la justicia (A propósito de M. Horkheimer, T. W. Adorno y H. Marcuse)*, “Contrastes: Revista interdisciplinar de filosofía”, 6, 2001, 99-112;
- J. E. ESTEBAN ENGUITA, *Modernidad, dialéctica y filosofía en el pensamiento de T. W. Adorno*, “Contrastes: Revista interdisciplinar de filosofía”, 6, 2001, 63-77;
- A. AGUILERA, *Menke y Burger ante Adorno*, “Convivium: Revista de filosofía”, 14, 2001, pp. 168-188;
- C. THIEBAUT, *La ética de la Escuela de Frankfurt revisitada*, “Daimon: Revista de Filosofía”, 22, 2001, pp. 41-56;
- F. SOSA, *Autonomía y Sociedad en la Estética de Theodor Adorno*, “A parte Rei. Revista de Filosofía (electrónica)”, 17, 2001, <http://serbalpntic.mec.es/AParteRei/>;
- V. VIDAL MAYOR, *La idea de historia natural en Th. W. Adorno: algunas consideraciones críticas a la lectura habermasiana de Dialéctica de la Ilustración*, en E. CASABÁN MOYA (ed.), XIII Congrés Valencià de Filosofia de 2001, Diputacio-Valencia, Valencia, 2001, pp. 207-219;
- J. FERNÁNDEZ ORRICO, *El sujeto estético como sujeto irreconciliado (treinta años sin Th. W. Adorno)*, en E. CASABÁN MOYA (ed.), XIII Congrés Valencià de Filosofia de 2001, Diputacio-Valencia, Valencia, 2001, pp. 99-117;
- A. HERRERA GUEVARA, *La construcción del sí mismo en la Dialéctica de la Ilustración*, en J. VELARDE LOMBRANA (ed.), *Studia Philosophica (II)*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2001, pp. 431-442;
- A. NOTARIO RUIZ, *De la verdad de las artes sonoras: perspectivas adornianas*, en M. VEDA RODRÍGUEZ y C. VILLAR TABOADA (eds.): *El tiempo en las músicas del siglo XX*, Sitem_Glares, Valladolid, 2001, pp. 45-59;
- R. E. MANDADO GUTIÉRREZ, *El infierno del Gran Hotel: el debate estético en la crítica literaria de la Escuela de Frankfurt*, “Anales del seminario de historia de la filosofía”, 19, 2002, pp. 169-196;
- V. VIDAL MAYOR, *Lenguaje configurativo o giro lingüístico-comunicacional? Dos concepciones del lenguaje en Teoría Crítica de la Sociedad*, en E. CASABÁN MOYA (ed.), XIV Congrés Valencià de Filosofia: Peniscola, 21, 22 i 23 de marc de 2002, Diputacio-Valencia, Valencia, 2002, pp. 369-382;
- L. ARENAS LLOPIS, *De la utopía del conocimiento: Kant, Adorno y el destino trágico de la filosofía*, “Quaderns de Filosofia i Ciència”, 32-33, 2003, pp. 77-84;
- L. ARENAS LLOPIS, *Metacrítica de la razón pura: El Kant de Adorno*, “Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid)”, Vol. 28 (2), 2003, pp. 353-377;

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

- J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo*, “Isegoría. Revista de filosofía moral y política”, 28, 2003, pp. 231-243;
- T. MARCO ARAGÓN, *Adorno: estética y música en la Escuela de Frankfurt*, “Scherzo: revista de música”, Año 18, 177, 2003, 125-129;
- J. FERNÁNDEZ GUERRA, *De Wiesengrund a Adorno*, “Scherzo: Revista de música”, Año 18, 177, 2003, pp. 114-117;
- D. DEL CAMPO, *Adorno y España*, “Scherzo: Revista de música”, Año 18, 177, 2003, pp. 118-121;
- S. M. BERMÚDEZ, *Adorno y Stravinski*, “Scherzo: Revista de música”, Año 18, 177, 2003, pp. 122-124;
- A. HERRERA GUEVARA, *Lo otro del individualismo*, en J. VELARDE LOMBRANA (ed.), *Studia Philosophica (III)*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2003, pp. 277-284;
- P. FRAU BURÓN, *Sonidos y conceptos*, “Taula. Quaderns de Pensament”, 38, 2004, pp. 285-289;
- B. SÁEZ TAJAFUERCE, *Estética y autonomía: de Adorno a Blanchot*, “Taula. Quaderns de Pensament”, 38, 2004, pp. 291-298;
- J. FRÜCHTL, *¿Verdad o acontecimiento? La estética después de Adorno*, “La ortiga”, 33/35, Monográfico: La experiencia estética 2002, pp. 47-66;
- J. M. ROMERO CUEVAS, *La idea de la hermenéutica de lo concreto en Benjamín y Adorno: ¿más allá de Gadamer?*, “Thémata. Revista de filosofía”, 32, 2004, pp. 159-172;
- D. SÁNCHEZ MECA, *Libertad, Progreso, democracia: una reflexión sobre el destino histórico de los ideales ilustrados*, “Convivium: revista de filosofía”, 17, 2004, pp. 103-120;
- J. DEL REY MORATÓ, *Adorno y la crítica de la cultura de masas*, “CIC: Cuadernos de Información y Comunicación”, 9, 2004, pp. 41-67;
- J. A. ZAMORA, *Catástrofe y conocimiento*, “Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento”, 203 2004, pp. 161-166;
- A. DEMIROVIC, *El espíritu que quiere volar. Adorno bajo el hechizo*, “INDAGA. Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanas”, 2, 2004, pp. 91-104;
- A. DEMIROVIC, *Libertad y humanidad*, “INDAGA. Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanas”, 2, 2004, pp. 5-27;
- J. C. OREJUDO PEDROSA, *El placer del arte desde la estética de Adorno*, “Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica”, 67, 2004, pp. 61-70;
- F. R. GONZÁLEZ NIETO, *Filogénesis de la cosificación: Una metacrítica de la heterogeneidad en Adorno*, “Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica”, 67, 2004, pp. 21-39;

- L. LLEVADOT, *Lenguaje y realidad: la cuestión del estilo en la filosofía de Adorno*, “Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica”, 67, 2004, pp. 09-19;
- B. MATAMORO, *Adorno revisitado*, “Cuadernos Hispanoamericanos”, 649-650, 2004, pp. 191-206;
- C. E. MASSÉ NARVÁEZ, *Adorno. Teoría crítica y dialéctica negativa*, “Revista de antropología experimental”, 4, 2004;
- D. DEL CAMPO, *Adorno y España*, “Scherzo. Revista de música”, 177, 2004, p. 118-121;
- E. FUBINI, ¿*Qué estética musical hay después de Adorno?* en E. FUBINI, *El siglo XX: entre música y filosofía*, Alfons el Magnànin, 2004, pp. 119-128;
- A. PÉREZ, *La historización de la muerte en Dialéctica negativa de T. W. Adorno*, “Revista internacional de filosofía política”, 26, 2005, pp. 17-44;
- S. SEVILLA SEGURA, *La hermenéutica materialista*, “Quaderns de Filosofia i Ciència”, 35, 2005, pp. 79-91;
- A. GUTIÉRREZ POZO, *El concepto fenomenológico de la estética dialéctica de Adorno. Una comprensión crítica de la estética en debate con Hegel y Heidegger*, “Pensamiento: Revista de investigación e Información Filosófica”, Vol. 61 (n. 230), 2005, pp. 287-310;
- B. VIEJO, *La historia de un libro: Adorno, Eisler y “Composición para el cine”*, “Secuencias: Revista de Historia del Cine”, 21, 2005, pp. 27-45;
- M. PELEATO GARCÍA, *La actualidad ética del pensamiento de T. W. Adorno* (recensión de: José Antonio Zamora, *T. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004), “Astrolabio. Revista internacional de filosofía”, 1, 2005;
- J. FERNÁNDEZ ORRICO, *Mimesis, comunicación, lenguaje: Negatividad estética en Th. W. Adorno*, en E. CASABAN MOYA (ed.), *XV Congrés Valencia de Filosofia: “Joseph L. Blasco in memoriam” (Valencia, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació 1, 2 i 3 d'abril de 2004)*, Bancaixa, Valencia, 2005, pp. 335-351;
- V. VIDAL MAYOR, *La actualidad de la filosofía como interpretación*, en E. CASABAN MOYA (ed.), *XV Congrés Valencia de Filosofia: “Joseph L. Blasco in memoriam” (Valencia, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació 1, 2 i 3 d'abril de 2004)*, Bancaixa, Valencia, 2005, pp. 317-328;
- J. MAISO BLASCO, *Modernidad como desmitologización. Th. W. Adorno y la verdad en arte como praxis artística y teoría estética*, en A. NOTARIO RUIZ (ed.), *Contrapuntos estéticos*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005, pp. 87-98;
- A. HONNETH (ed.), *La herencia de la ‘Dialéctica de la Ilustración’. Entrevista con Axel Honneth*, “Revista internacional de filosofía política”, 26, 2005, 107-128;

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

- M. A. HAINZ, *La sinrazón del astuto. Anotaciones sobre la cultura del otro y sobre el "otro" de la cultura en la interpretación de la 'Odisea' de Adorno*, "Estudios Filológicos Alemanes", 10, 2006, pp. 153-168;
- P. ORTEGA RUIZ, *Sentimientos y moral en Horkheimer, Adorno y Levinas*, "Revista Española de Pedagogía", 235, 2006, pp. 503-523;
- J. MAISO BLASCO y B. VIEJO, *Imágenes en negativo. Notas introductorias a "Transparencias cinematográficas" de Theodor W. Adorno*, "Archivos de la Filmoteca. Revista de Estudios Históricos sobre la Imagen", 52, 2006, pp. 122-129;
- E. BARAHONA-ARRIAZA, *Categorías y modelos en la Dialéctica negativa de Th. W. Adorno: crítica al pensamiento idéntico*, "Logos: Anales-del-Seminario de-Metafísica", 39, 2006, pp. 203-233;
- J. A. ESTRADA, *El nihilismo axiológico según Adorno y Horkheimer*, "Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica", 233, 2006, pp. 245-271;
- R. BENLLIURE TEBAR, *Historicidad, concepto y poiesis en las filosofías de Th. W. Adorno y H. Blumenberg*, "Daimon:-Revista-de-Filosofía", 37, 2006, pp. 99-115;
- M. GARCÉS, *Adorno y Lukács: pensar en la grieta de la racionalidad*, "Daimon: Revista de-Filosofía", 37, 2006, pp. 85-97;
- J. B. LLINARES CHOVER, *Antropología filosófica i literatura (II): Th. W. Adorno i S. Cavell interpreten Fi de partida de S. Beckett*, en E. CASABAN MOYA (ed.), *XVI Congrés Valencia de Filosofia, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Valencia, 6, 7 y 8 de abril de 2006*, Universitat de València, Valencia, 2006, pp. 419-433;
- J. FERNÁNDEZ ORRICO, *El ensayo como paradigma lingüístico de libertad formal: Pertinencia y actualidad del ensayo en Th. W. Adorno*, en E. CASABÁN MOYA (ed.), *XVI Congrés Valencia de Filosofia, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Valencia, 6, 7 y 8 de abril de 2006*, Universitat de València, Valencia, 2006, pp. 267-280;
- M. GARCÉS, *Adorno y Lukács: pensar en la grieta de la racionalidad*, "Daimon. Revista de Filosofía", 37, 2006, pp. 85-97;
- J. CROSS, *Stravinsky, Adorno, y el problema del no-desarrollo*, "Quodlibet", 38, 2007, pp. 134-152;
- C. M. ESCUELA CRUZ, *Autorreflexión y desencantamiento del concepto de dialéctica negativa de Th. W. Adorno*, "Luguna. Revista de filosofía", 20, 2007, pp. 85-94;
- I. DE LOS RIOS GUTIÉRREZ, *Theodor W. Adorno o La corrección estética de la filosofía*, Liceus Servicios de Gestión y Comunicación SL (Biblioteca de recursos electrónicos de Humanidades), Madrid, 2007;
- J. F. BASELGA, *Sobre "Kultur y Culture" de Theodor W. Adorno*, "La Torre del Virrey: revista de estudios culturales", 3, 2007, pp. 3-8;

- J. MAISO BLASCO, *Sobrevivir a la efeméride. La compleja herencia estética de Th. W. Adorno*, “Azafea”, vol. 9: *Estética. Perspectivas actuales*, Salamanca, 2007, pp. 203-208;
- A. GUTIÉRREZ POZO, *Utopía en negro. El color negro en la estética negativa de Adorno y el arte radical contemporáneo*, en D. Romero de Solís (eds.), *Variaciones sobre el color*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007, pp. 187-208;
- J. MAISO BLASCO, *Bibliografía comentada*, “Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura”, 83-84, 2008, pp. 115-119 (en la sección A propósito de...: Theodor W. Adorno: el pensamiento como acto de negación);
- J. HOLLOWAY, *¿Por qué Adorno?*, “Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura”, 83-84, 2008, pp. 92-95 (en la sección A propósito de...: Theodor W. Adorno: el pensamiento como acto de negación);
- B. VIEJO y M. JAY, *Industria cultural y arte autónomo: entrevista con Martín Jay*, “Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura”, 83-84, 2008, pp. 97-105 (en la sección A propósito de...: Theodor W. Adorno: el pensamiento como acto de negación);
- F. JAMESON, *El modelo metafísico*, “Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura”, 83-84, 2008, pp. 106-114 (en la sección A propósito de...: Theodor W. Adorno: el pensamiento como acto de negación);
- A. NOTARIO RUIZ, *Escuchar las músicas de Adorno*, “Pliegos de Yuste”, 7-8, 2008, pp. 103-110;
- A. NOTARIO RUIZ, *Novedad utopía y metasonidos: modelos musicales para la filosofía de Adorno a Lachenmann*, en L. PUELLES ROMERO y R. FERNANDÉZ GÓMEZ (eds.), *Estetización y nuevas artes*, suplemento 13 de “Contrastes. Revista internacional de filosofía”, Málaga, 2008, pp. 121-137;
- J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano. Una bibliografía comentada*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 51-71;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones-Revista de Teoría Crítica”, 1, 2009, p. 5;
- A. NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno. A modo de presentación*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 11-14;
- A. NOTARIO RUIZ, *Repensar la estética y la teoría musical de Adorno desde Lisboa*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 98-101;

- A. KELLERMANN y J. MAISO BLASCO, *Th. W. Adorno: Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft; Th. W. Adorno, S. Kracauer: Briefwechsel 1923-1966*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 194-201 (En la sección dedicada a reseñas);
- B. MUÑOZ LÓPEZ, *Actualidad de Adorno: un retorno siempre presente*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 17-29;
- M. CABOT RAMIS, [No title][No body], *Actualidad de Adorno: un retorno siempre presente*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 31-44;
- J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 45-72;
- J. MAISO BLASCO, *Escritura y composición textual en Adorno*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 73-96;
- M. ZUCKERMANN, *Adorno en Oriente Próximo. La apremiante relevancia de una irrelevancia*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 97-108;
- A. BOISSIÈRE, *Música, gesto y espacio en Th. W. Adorno*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 109-118;
- S. ZURLETTI, *El diablo con gafas de pasta*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 119-141;
- M. VIEIRA DE CARVALHO, *La partitura como “espíritu sedimentado”: en torno a la teoría de la interpretación musical de Adorno*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 143-161;
- M. CABOT RAMIS, *Pensamiento crítico y negativo. Sobre la actualidad de la Teoría Crítica*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, 1, revista online, 2009, pp. 189-194;
- J. MAISO BLASCO, “*Ser devorado no duele*”. *Theodor W. Adorno y la experiencia americana*, “Arbor”, 2009, 739, pp. 963-975;
- B. M. PÉREZ, *La verdad está en juego: Adorno, Kant y la estética*, “Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 26, 2009, pp. 237-272;
- B. MUÑOZ LÓPEZ, *La recepción de la filosofía de Hegel en la primera generación de la teoría crítica: el replanteamiento crítico en el análisis dialéctico de Th. W. Adorno*, “Arxius”, 22, junio 2010, pp. 7-24;

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

- J. F. BASELGA SÁNCHEZ, *Razón autorreflexión y crítica social en Th. W. Adorno. Sobre la resolución de la lógica de modelos en la dialéctica negativa*, “Arxius”, 22, 2010, pp. 25-36;
- M. CABOT RAMIS, *La estética es ya sociología. La dimensión sociológica de la teoría estética de Th. W. Adorno*, “Arxius”, 22, 2010, pp. 37-46;
- J. MAISO BLASCO, *Contra la comunicación mal entendida: La Teoría Crítica de la industria de la cultura y los pasos en falso del “cambio de paradigma”*, “Arxius”, 22, 2010, pp. 61-70;
- M. J. GALÉ ARGUDO, *Adorno y Heidegger: un malestar compartido*, “Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas”, 27, 2010, pp. 125-139;
- B. GONZÁLEZ GARCÍA *Odiseo o el sujeto libre. El concepto de identidad en Th. W. Adorno*, “Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas”, aún por editar⁷⁴⁷.

⁷⁴⁷ Según lo dicho por Román Reyes Sánchez, director de la revista (R. REYES SÁNCHEZ, *intercambio epistolar acerca de la publicación del escrito “Odiseo o el sujeto libre. El concepto de identidad en Th. W. Adorno” de B. González García*, original inédito, 07 de agosto de 2011).

CONGRESOS

- *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, del 3 al 5 de mayo de 2006, Palma (Mallorca), organizado por el área de estética de la Universitat de les Illes Balears (UIB);

Actas del congreso: M. CABOT RAMIS (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007:

- M. CABOT RAMIS, *Presente del pensamiento adorniano*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 9-11;
- R. TIEDEMANN, *¿Sabes lo que pasará? Sobre la actualidad de la teoría de la sociedad de Adorno*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 15-23;
- J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *El enigma de la docilidad: Teoría de la sociedad y psicoanálisis en Th. W. Adorno*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 27-42;
- R. CANER-LIESE, *El sentido del texto y el absurdo de la historia. Adorno y la hermenéutica*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp.43-55;
- J. IBÁÑEZ, *Filosofar después de Adorno: estilo, profundidad y profesión en filosofía*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 57-66;
- X. INSAUSTI y M. WISCHKE, *Sobre la imposibilidad de comunicar las ideas. Adorno y la inadecuación o las limitaciones del lenguaje*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 67-77;
- I. TEIMIL, *Emancipación y potencial constructivo del concepto en Adorno*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 79-86;
- M. PELEATO, *Dialéctica de la identidad: de la identificación a la identidad racional*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 87-95;
- C. M. ESCUELA, *El esfuerzo de Münchhausen: dialéctica adorniana del concepto*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 97-103;
- J. – G. SCHÜLEIN, *La utopía de lo no idéntico. Perspectivas según Adorno y Derrida*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 105-113;

- A. HERRERA, *Adorno, pensador atribulado*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 115-122;
- M. TAFALLA, *T. W. Adorno y la estética de la naturaleza*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 123-135;
- G. VILAR, *Emmudecimiento: Adorno y el fin de la música*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 137-144;
- A. NOTARIO RUIZ, *Theodor W. Adorno: el mandarín maravilloso*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 145-158;
- P. FRAU, *Th. W. Adorno / A. Schönberg, apuntes para una revisión*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 159-167;
- P. PAJEROLS, “*Soviel Chance wie die Form, und nicht mehr*”: *Sobre algunas implicaciones del concepto de forma artística en la estética de Theodor W. Adorno*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 169-178;
- R. PINILLA, *El carácter enigmático de la obra y la tarea de la filosofía del arte en Th. W. Adorno*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 179-192;
- J. MAISO BLASCO, *Dialéctica de la gran división. Theodor W. Adorno y los medios de masas*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 193-206;
- F. X. CERDÀ, *Magia sin encanto. Elementos para el análisis de la crítica del cine en Adorno*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, en Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 207-214;
- B. VIEJO, *El contenido de la forma. Las catorce maneras de describir la lluvia de Joris Ivens y Hanns Eisler*, en *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 2007, pp. 215-224.

ESTUDIOS GENERALES SOBRE TEORÍA CRÍTICA

- G. E. RUSCONI, *Teoría crítica de la sociedad*, traducción de A. Méndez, Martínez Roca, Barcelona, 1969;
- G. THERBORN, *La Escuela de Frankfurt*, traducción de I. Estrany, Anagrama, Barcelona, 1972;
- W. SCHUMAKER, *Elementos de Teoría crítica*, traducción de M. Fernández Montes, Cátedra, Madrid, 1974;
- M. JAY, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación social (1923-1950)*, traducción de J. C. Curutchet, Taurus, Madrid, 1974;
- P. V. ZIMA, *La Escuela de Frankfurt: dialéctica de la particularidad*, traducción de F. Parcerisas, Galba, Barcelona, 1976;
- J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, *Teoría crítica y sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1978;
- A. WELLMER, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, traducción de G. Hernández Ortega, Ariel, Barcelona, 1979;
- E. LAMO DE ESPINOSA, *Teoría de la cosificación: de Marx a la Escuela de Frankfurt*, Alianza editorial, Madrid, 1981;
- C. F. GEYER, *Teoría Crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*, traducción de C. Santiago, Alfa, Barcelona, 1985;
- M. BOLADERAS CUCURELLA, *Razón crítica y sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985;
- A. CORTINA, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1987;
- TH. MAC CARTHY, *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, traducción de Á. Rivero Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1992;
- M. BOLADERAS I CUCURELLA, *L'Escola de Frankfurt*, Editorial UOC, Barcelona, 1998.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

ESTUDIOS MONOGRÁFICOS

- S. BUCK-MORSS, *Los orígenes de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno. Walter Benjamin. El instituto de Frankfurt*, traducción de N. Rabotnikof, Madrid, Siglo XXI, 1981;
- E. LAMO DE ESPINOSA, *La teoría de la cosificación: de Marx a la Escuela de Frankfurt*, Alianza, Madrid, 1981;
- A. CIRILLO, *Th. Adorno-M. Horkheimer: lecciones de sociología*, Magisterio español, Madrid, 1982;
- M. RIUS, *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Laia, Barcelona, 1985;
- C. F. GEYER, *Teoría crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*, Alfa, 1985;
- A. CORTINA, *Crítica y utopía: la escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1987;
- M. JAY, *Adorno*, traducción de M. Pascual Morales, Siglo XXI, Madrid, 1988;
- E. P. MESA GARCÍA y V. JARQUE, *Marx y Adorno: alienación e ideología en el pensamiento marxista*, Mare Nostrum, Madrid, 1992;
- A. WELLMER y V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*, traducción del texto de Wellmer a cargo de M. Jiménez Redondo. Servei de publicacions de la Universitat de Valencia, Valencia, 1994;
- R. MANDADO GUTIÉRREZ, *Theodor W. Adorno (1903-1969)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1994;
- A. WELLMER, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, traducción de M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1996;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Pensar el arte que piensa. Hegel y Adorno*, Episteme, Valencia, 1997;
- M. CABOT RAMIS, *El penós camí de la raó. Theodor W. Adorno i la crítica de la Modernitat*, UIB, Palma de Mallorca, 1997;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Cátedra, Madrid, 1998;
- C. MENKE, *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, traducción de R. Sánchez Ortiz de Urbina, Visor, Madrid, 1998;
- A. NOTARIO RUIZ, *La visualización de lo sonoro. Sonido, concepto y metáfora en la frontera entre filosofía y literatura desde el prisma de Th. W. Adorno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000;
- B. MUÑOZ LÓPEZ, *Theodor W. Adorno: Teoría crítica y cultura de masas*, Fundamentos, Madrid, 2000;
- P. LÓPEZ ÁLVAREZ, *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000;

- S. MÜLLER-DOOHM, *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*, traducción de R. H. Bernét y R. Gabás Herder, Barcelona, 2003;
- M. TAFALLA, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona, 2003;
- D. ARMENDÁRIZ, *Un modelo para la filosofía desde la música. La interpretación adorniana de la música de Schönberg*, Eunsa, Pamplona, 2003;
- J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004;
- A. GUTIÉRREZ POZO, *Arte, estética y estilo: el ensayo y la novela en la estética contemporánea*, Mira Editores, Zaragoza, 2004;
- J. FERNÁNDEZ ORRICO, *Th. W. Adorno: mimesis y racionalidad. Materiales para una estética negativa*, Alfonso el Magnánimo, Valencia, 2004;
- J. M. ROMERO, *Hacia una hermenéutica negativa. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Síntesis, Madrid, 2005;
- A. HERRERA GUEVARA, *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno. Cómo leer a Kierkegaard y Adorno*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005;
- C. DETLEV, *Theodor W. Adorno: uno de los últimos genios*, traducción de Gómez Ibáñez, Publicacions Universitat de València, Valencia, 2006;
- M. CABOT RAMIS (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca, 2007;
- B. VIEJO, *Música moderna para un nuevo cine. Eisler, Adorno y el Film Music Project*, Akal, Madrid, 2008;
- A. NOTARIO RUIZ (ed.), *Variaciones sobre Th. W. Adorno*, monográfico de “Azafea. Revista de Filosofía”, 11, 2009;
- J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Ed. Universidad Salamanca, Salamanca, 2010.

REVISTAS (NÚMEROS ESPECIALES)

“Taula. Quaderns de pensament” (Editada por el departamento de filosofía de la Universitat de les Illes Balears), núms. 23-24, 1995. Ejemplar dedicado a Ética-filosofía:

- WELLMER, *La metafísica en el momento de su caída*, “Taula. Quaderns de pensament”, 23-24, 1995, pp. 11-24;
- J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Transcendencia desde dentro, idea de reconciliación: Habermas y Adorno frente a la teología*, “Taula. Quaderns de pensament”, 23-24, 1995, pp. 25-66;
- M. CABOT RAMIS, *La posibilidad del arte como lugar de reflexión: la ubicación de la experiencia estética en la filosofía de Th. Adorno*, “Taula. Quaderns de pensament”, 23-24, 1995, pp. 67-84;
- C. CORREDOR LANAS, *Sobre el giro lingüístico en la filosofía anglosajona y alemana*, “Taula. Quaderns de pensament”, 23-24, 1995, pp. 85-110;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Contra la irracionalización del arte: la idea de artísticidad en Adorno y los riesgos de una estética comunicativa*, “Taula. Quaderns de pensament”, 23-24, 1995, pp. 111-128;
- C. J. CELA CONDE, *Algunas reflexiones corporativas sobre la ética y la política (a propósito de Robert Nozick)*, “Taula. Quaderns de pensament”, 23-24, 1995, pp. 129-136;
- J. M. LLAURADÓ, *Ascens i fallida de la naturalesa humana*, “Taula. Quaderns de pensament”, 23-24, 1995, pp. 137-142.

“Logos. Anales del Seminario de Metafísica” (Ediciones Universidad Complutense de Madrid), núm. 30, 1996:

- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La Teoría Crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 11-42;
- S. SEVILLA SEGURA, *Teoría crítica y racionalidad*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 43-60;
- M. JIMÉNEZ REDONDO, *Acción comunicativa y teoría de la razón*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 61-92;
- J. PERONA, *Comprensión, objetividad y universalidad. Sobre como la epistemología se enraíza con la filosofía práctica*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 93-106;
- S. MAS TORRES, *Teoría crítica y teoría de sistemas. Observaciones sobre la polémica Habermas-Luhmann*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 107-118;
- AGUILERA PEDROSA, *El primer proyecto filosófico de Th. Adorno*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 119-132;
- R. ACEBES JIMÉNEZ, *Adorno y la fenomenología de Husserl*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 133-150;
- D. INNERARITY GRAU, *La otra modernidad. 50 años de ‘Dialéctica de la Ilustración’*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 151-166;
- E. BARAHONA ARRIAZA, *Razón, verdad y crítica: momentos epistemológicos en la ‘Dialéctica de la Ilustración’ de M. Horkheimer y T. W. Adorno*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 167-184;
- P. LÓPEZ ALVAREZ, *Identidad y conciencia. Consideraciones en torno a la ‘Dialéctica negativa’ de Adorno*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 185-204;
- C. MESA MORENO, *Mediación e intercambio. Sobre la relación entre crítica al conocimiento, filosofía de la historia y crítica social en Adorno*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 205-218;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *¿Literatura por filosofía? Sobre la epistemología del fragmento en Th. W. Adorno*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 219-238;
- G. SCGWEPENHÄUSER, *Concepción de la Zeitschrift für kritische Theorie*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 239-242;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Zeitschrift für kritische theorie, un nuevo foro filosófico*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 243-251;
- J. L. PARDO TORIO, *A vueltas con la modernidad*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 251-256;

- J. MUÑOZ, *Anatomía no es destino*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 257-264;
- C. AMORÓS PUENTE, *A la busca del espacio perdido*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 265-274;
- J. PACHO GARCÍA, *La crítica de Hans Albert al purismo epistemológico*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 275-286;
- M. A. TEJEDRO PALAU, *La crítica de Wittgenstein al escepticismo: Moore y “Sobre la Certeza”*, “Logos: Anales del Seminario de Metafísica”, 30, 1996, pp. 287-298.

“Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009. Ejemplar dedicado a *Variaciones sobre Th. W. Adorno*:

- NOTARIO RUIZ, *Complejidades en la recepción española de Th. W. Adorno. A modo de presentación*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 11-14;
- B. MUÑOZ LÓPEZ, *Actualidad de Adorno: un retorno siempre presente*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 17-29;
- M. CABOT RAMIS, [No title][No body], *Actualidad de Adorno: un retorno siempre presente*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 31-44;
- J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *El joven Th. W. Adorno y la crítica immanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 45-72;
- J. MAISO BLASCO, *Escritura y composición textual en Adorno*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 73-96;
- M. ZUCKERMANN, *Adorno en Oriente Próximo. La apremiante relevancia de una irrelevancia*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 97-108;
- BOISSIÈRE, *Música, gesto y espacio en Th. W. Adorno*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 109-118;
- S. ZURLETTI, *El diablo con gafas de pasta*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 119-141;
- M. VIEIRA DE CARVALHO, *La partitura como “espíritu sedimentado”: en torno a la teoría de la interpretación musical de Adorno*, “Azafea. Revista de Filosofía”, Vol. 11, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 143-161;
- En la sección de reseñas se señala M. AYLLÓN, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1, 2009, pp. 202-203.

Sobre la primera generación de la Escuela de Frankfurt:

- B. MUÑOZ LÓPEZ, *La recepción de la filosofía de Hegel en la Primera Generación de la Teoría Crítica: el replanteamiento crítico en el análisis dialéctico de Th. W. Adorno*, “Arxius”, 22, 2010, pp. 7-24;
- J. F. BASELGA SÁCHEZ, *Razón autorreflexión y crítica social en Th. W. Adorno. Sobre la resolución de la lógica de modelos en la dialéctica negativa*, “Arxius”, 22, 2010, pp. 25-36;
- M. CABOT RAMIS, *La estética es ya sociología. La dimensión sociológica de la teoría estética de Th. W. Adorno*, “Arxius”, 22, 2010, pp. 37-46;
- C. SERRANO GARCÍA y C. FERNÁNDEZ LIRIA, *Capitalismo e Ilustración. La intervención de Franz Neumann en la escuela de Frankfurt*, “Arxius”, 22, 2010, pp. 47-60;

Sobre la segunda generación de la Escuela de Frankfurt:

- J. MAISO BLASCO, *¿Comunicación libre de coacción o falsa inmediatez?: la crítica de Adorno a la industria de la cultura y los pasos en falso del “cambio de paradigma”*, “Arxius”, 22, 2010, pp. 61-70;
- G. CARUSO, *El enfoque de las capacidades y los límites del discurso argumentativo. La teoría de la democracia deliberativa de Habermas frente al fenómeno de la exclusión social*, “Arxius”, 22, 2010, pp. 71-82;

Sobre la tercera generación de la Escuela de Frankfurt:

- F. J. HERNÁNDEZ y B. HERZOG, *Similitudes entre la lectura de Hegel de Marx y de Honneth. La dialéctica entre los escritos de Jena y la Filosofía del derecho como posibilitante de una filosofía social*, “Arxius”, 22, 2010, pp. 83-94;
- H-C SCHMIDT AM BUSCH, *¿Se pueden alcanzar los objetivos de la Escuela de Frankfurt mediante la teoría del reconocimiento? Reflexiones a propósito de la controversia en el campo de la filosofía política de Nancy Fraser y Axel Honneth*, “Arxius”, 22, 2010, pp. 95-114;
- M. BASAURE, *El Grupo Internacional de Estudios sobre Teoría Crítica en el nuevo contexto del Instituto para la Investigación Social*, “Arxius”, 22, 2010, pp. 115-126.

“Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), Salamanca, 1, 2009. Número dedicado a la *Actualidad de la Teoría Crítica*.

- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 3-35;
- R. DUARTE, *Sobre la recepción de la teoría crítica en Brasil: el caso Merquior*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 36-50;
- J. MAISO BLASCO, *Theodor W. Adorno en castellano. Una bibliografía comentada*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 51-71;
- J. M. ROMERO, *J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la Teoría Crítica*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 72-87;

Notas:

- J. MAISO BLASCO, *Las contradicciones en el sujeto y el psicoanálisis como resistencia partisiana: Paul Parin (1916-2009)*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 88-92;
- J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Das Argument: 50 años de compromiso intelectual crítico*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. pp. 93-97;
- NOTARIO RUIZ, *Repensar la estética y la teoría musical de Adorno desde Lisboa*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 98-101;
- NOTARIO RUIZ, *La vigencia de los planteamientos estéticos y musicales de Hanns Eisler*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 102-104;

Entrevista:

- J. MAISO BLASCO, *Teoría Crítica y experiencia viva. Entrevista a Detlev Claussen*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 101-141;
- C. SUPELANO-GROSS, *Entrevista a Rubén Jaramillo*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 142-150;

Foro:

- EDITORES, *Propuesta de Foro: "Actualidad de la Teoría Crítica"*, "Constelaciones: revista de Teoría Crítica", Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 151-152;
- B. MUÑOZ LÓPEZ, *Actualidad de la Teoría Crítica*, "Constelaciones: revista de Teoría Crítica", Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 153-159;
- B. PUCCI, *Experiencia brasileña de actualidad de la Teoría Crítica*⁷⁴⁸, "Constelaciones: revista de Teoría Crítica", Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 160-164;
- R. PINILLA, *Sobre la actualidad de la Teoría Crítica*, "Constelaciones: revista de Teoría Crítica", Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 165-169;
- J. MAISO BLASCO, *La actualidad de la Teoría Crítica*, "Constelaciones: revista de Teoría Crítica", Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 170-175;
- J. J. ZAMORA ZARAGOZA, *Actualidad de la Teoría Crítica*, "Constelaciones: revista de Teoría Crítica", Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 176-182;
- NOTARIO RUIZ, *Actualidad de la Teoría Crítica*, "Constelaciones: revista de Teoría Crítica", Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 183-188;
- M. CABOT RAMIS, *Pensamiento crítico y negativo. Sobre la actualidad de la Teoría Crítica*, "Constelaciones: revista de Teoría Crítica", Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 189-194;

Reseñas:

- KELLERMANN y J. MAISO BLASCO, *Th. W. Adorno: Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft; Th. W. Adorno, S. Kracauer: Briefwechsel 1923-1966*, "Constelaciones: revista de Teoría Crítica", Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 194-201;
- ESCRIBANO, R. *Forster: Los hermeneutas de la noche*, "Constelaciones: revista de Teoría Crítica", Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 203-209;
- J. M. ROMERO, *H. Marcuse: Nachgelassene Schriften*, "Constelaciones: revista de Teoría Crítica", Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 210-212;

⁷⁴⁸ Se ha traducido el título original en portugués.

- M. AYLLÓN, R. *Mate: La herencia del olvido*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 213-216;
- J. A. ZAMORA ZARAGOZA, R. *Tiedemann: Niemandsländ; R. Tiedemann: Mythos und Utopie*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 217-222;
- NOTARIO RUIZ, B. *Viejo: Música moderna para un nuevo cine*, “Constelaciones: revista de Teoría Crítica”, Ediciones Universidad de Salamanca (revista online), 1, 2009, pp. 223-225.

“Scherzo: Revista de música”, Dossier: Th. W. Adorno, Año 18, 177, 2003:

- J. FERNÁNDEZ GUERRA, *De Wiesengrund a Adorno*, “Scherzo: Revista de música”, Año 18, 177, 2003, pp. 114-117;
- D. DEL CAMPO, *Adorno y España*, “Scherzo: Revista de música”, Año 18, 177, 2003, pp. 118-121;
- S. M. BERMÚDEZ, *Adorno y Stravinski*, “Scherzo: Revista de música”, Año 18, 177, 2003, pp. 122-124;
- T. MARCO ARAGÓN, *Estética y música en la Escuela de Frankfurt*, “Scherzo: Revista de música”, Año 18, 177, 2003, pp. 125-129.

Alan Scopel

Tesis doctoral Mención internacional 2013

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

OTROS ESTUDIOS

- H. C. F. MANSILLA, *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Seix-Barral, Barcelona, 1970;
- A. WELLMER, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979;
- J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, *El sueño de la razón. La Modernidad y sus paradojas a la luz de la Teoría Social*, Taurus, Madrid, 1982;
- M. BOLADERA CUCURELLA, *Adorno, la dialéctica negativa*, en J. M. BERMUDO ÁVILA (coord.), *Los filósofos y sus filosofías*, Vol. 3, 1983, pp. 381-418;
- J. RUVIRA, *En torno a la mimesis musical*, "Cimal", 23, 1984, pp. 7-15;
- A. WELLMER, *La dialéctica de modernidad y postmodernidad*, "Debats", 14, 1985, pp. 66-87;
- J. M. MARDONES, *Razón comunicativa y teoría crítica*, Servicio editorial Universidad de País Vasco, Bilbao, 1985;
- M. BOLADERAS I CUCURELLA, *Razón crítica y sociedad: de Max Weber a la escuela de Frankfurt*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985;
- M. ORTIZ ZABALA, *Relaciones empíricas entre personalidad, autoritarismo y valores*, Universidad de Murcia, Murcia, 1985;
- G. RAULET, *Marxismo y condición posmoderna*, "Diálogo Filosófico", 1, 1985, pp. 9-13;
- A. MAESTRE SÁNCHEZ, *¿Qué es neoconservadurismo?*, "Sistema. Revista de Ciencias Sociales", 73, 1986, pp. 3-28;
- W. BECKER, *La Teoría Crítica y su influencia en la cultura y la política*, "Debats", 22, 1987, pp. 65-70;
- E. FERNANDEZ GARCÍA, *La recepción de Freud en la Escuela de Frankfurt*, "Anales del Seminario de Metafísica", 22, 1987-1988, pp. 73-87;
- A. TRIONE, *La "Poiesi" y el tiempo de la angustia*, "Diálogo filosófico", 11, 1988, pp. 147-160;
- C. JAMME, *Aufklärung vía mitología*, "ER: Revista de Filosofía", 6, 1988, pp. 7-30;
- A. SERRAVEZZA, *Las tradiciones especulativas de la sociología de la música y la estética*, "Papers. Revista de Sociología", 29, 1988, pp. 62-78;
- G. SOLANA DIEZ, *Situación actual de la estética*, "Diálogo Filosófico", 11, 1988, pp. 187-203;
- B. MUÑOZ LÓPEZ, *Utopía y estética: la realización histórica como realización estética en la "primera generación" de la Escuela de Frankfurt*, "Kobie. Bellas Artes", 6, 1989, pp. 277-290;

- A. MAESTRE SÁNCHEZ, *¿El fracaso de la teoría crítica?*, “Daimon: Revista de filosofía”, 1, 1989, pp. 225-237;
- J. M. MARDONES, *La recepción de la Teoría Crítica en España*, “Isegoría”, 1, 1990, pp. 131-138;
- A. WELLMER, *Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el “giro lingüístico” de la Teoría Crítica*, “Isegoría”, 1, 1990, pp. 16-48;
- M. R. MATE RUPÉREZ, *Razón y memoria: la difícil herencia europea*, “Claves de razón práctica”, 17, 1991, pp. 28-34;
- J. BECKER, *La investigación sobre comunicación en Alemania. Contribuciones recientes*, “Telos. Cuadernos de comunicación e innovación”, 32, 1992-1993, pp. 34-46;
- A. WELLMER, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, traducción de José Luis Arántegui, Visor, Madrid, 1993;
- S. TRIFF, *La crítica de las crónicas y la crisis de la crítica* en J. MARCO REVILLA (coord.), *Actas del XXIX congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Barcelona 15-19 de junio de 1992*, Vol. 1 de 4, Promociones y Publicaciones Universitaria (PPU), Barcelona, 1994, pp. 655-665;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La liquidación de la filosofía. Notas sobre la disputa entre R. Rorty y Jürgen Habermas*, “Convivium”, 6, 1994, pp. 104-128;
- M. L. GONZÁLEZ SOLER, *El discurso de la modernidad: reflexiones sobre la racionalidad convencional*, “Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense”, 82, 1994, pp. 105-126;
- C. MAGRIS, *El diverso universo*, “Cuadernos Hispanoamericanos”, 558, 1996, pp. 57-63;
- J. M. RIPALDA, *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996;
- R. BARCE, *Doce advertencias para una sociología de la música*, “Cuadernos de Música Iberoamericana”, 1, 1996, pp. 273-282;
- J. M. PANEA, *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1996;
- M. T. LÓPEZ DE LA VIEJA DE LA TORRE, *Método y manera*, “Enrahonar. Cuadernos de Filosofía”, 24, 1996, pp. 7-21;
- A. WELLMER, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, Frónesis, Valencia, 1996;
- I. UNZUETA, *En torno a la labor de la primera generación de la Escuela de Frankfurt*, “Inguruak. Revista de Sociología”, 19, 1997, pp. 125-150;
- J. M. SABUCEDO, *El estudio de las actitudes sociales y los implícitos ideológicos en la obra de H. J. Eysenck*, “Revista de Psicología General y Aplicada”, Vol. 50 (n. 4), 1997, pp. 465-474;

- A. FORCHERT, *La desintegración de las categorías formales tradicionales en la música alrededor de 1900. Problemas de organización formal en Mahler y Strauss*, “Quodlibet”, 9, 1997, pp. 24-37;
- J. GARCÍA LEAL, *Fin del arte. Pluralismo artístico*, “Volubilis”, 6, 1997, pp. 7-37;
- J. PICO, Teoría y empiría en el análisis sociológico: Paul F. Lazarsfeld y sus críticos, “Papers. Revista de Sociología (Universitat de València)”, 54, 1998, pp. 9-48;
- P. SOLTOFT, *La ética como conexión entre subjetividad e intersubjetividad*, “Enrahonar. Cuadernos de Filosofía”, 29, 1998, pp. 59-70;
- R. BODEI, *La sombra de lo bello*, “Revista de Occidente”, 201, 1998, pp. 9-24;
- V. SAINZ GUTIÉRREZ, *La batalla de las ideas. Arquitectura, ciudad y pensamiento en los escritos de Aldo Rossi*, “Thémata”, 19, 1998, pp. 153-186;
- A. HERRERA GUEVARA, *¿Hermenéutica sin consenso?*, in L. ALVAREZ (ed.), *Hermenéutica y acción*, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid, 1999, pp. 33-59;
- B. MUÑOZ LÓPEZ, *Ideología y dominación simbólica en el modelo cultural post-industrial: Para un proyecto teórico y temático de semiología crítica*, “Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento”, 186, 1999, pp. 57-72;
- O. BARRERO PÉREZ, *¿La falsificación de la historia de la literatura contemporánea?*, “Rilce: Revista de Filología Hispánica”, Vol. 15 (n. 1), 1999, pp. 61-73;
- P. LÓPEZ ÁLVAREZ, *Los instrumentos de la libertad: Poder, estado y salvación* en P. LÓPEZ ÁLVAREZ (ed.) *La impaciencia de la libertad: Michel Foucault y lo político*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 321-362;
- J. A. ZAMORA ZARAGOZA, *Estética del horror. Negatividad y representación “después” de Auschwitz*, “Isegoría”, 23, 2001, pp. 183-196;
- P. PEÑALVER, *Del silencio en Auschwitz a los silencios de la filosofía. Judaísmos ultramodernos interminables*, “Isegoría”, 23, 2001, pp. 117-138;
- M. SANTA OLALLA TOVAR, *Dialéctica de la escuela de Frankfurt*, “Estudios Filosóficos”, 2001, Vol. 50 (núm. 144), pp. 355-370;
- R. FORSTER, *Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie*, “Isegoría”, 23, 2001, pp. 69-89;
- C. THIEBAUT, *La ética de la Escuela de Frankfurt revisitada*, “Daimon. Revista de Filosofía”, 22, 2001, pp. 41-56;
- J. C. FERNÁNDEZ NAVEIRO, *Sobre el lugar de la técnica en la filosofía contemporánea*, “Paideia”, 56, 2001, pp. 291-295;
- A. NOTARIO RUIZ, *Estética y música a partir de ‘La rebelión de las masas’*, “Revista de Estudios Ortegaianos”, 2, 2001, pp. 106-110;

- P. LÓPEZ ÁLVAREZ, *El sujeto impropio. Identidad, reconocimiento y autonomía*, “Logos. Anales del Seminario de Metafísica”, 34, 2001, pp. 23-43;
- M. ROIZ CÉLIX, *Nuevas supersticiones de masa, medios de comunicación e ideología del conformismo*, “Barataria. Revista castellano-manchega de Ciencias Sociales”, 5, 2002, pp. 36-50;
- R. E. MANDADO GUTIÉRREZ, *El infierno del Gran Hotel: el debate estético en la crítica literaria de la Escuela de Francfort*, “Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 19, 2002, pp. 169-196;
- F. JARAUTA, *Políticas/poéticas de la identidad*, “Azafea”, 4, 2002, pp. 183-193;
- D. FERNÁNDEZ AGIS y M^a QUINTANA PÉREZ, *Anotaciones filosófico-musicales a propósito de Pierrot Lunaire de Arnold Schönberg*, “Boletín Millares Carlo”, 21, 2002, pp. 211-226;
- A. CIRIA, *Contra la democratización del arte*, “Thémata”, 30, 2003, pp. 137-155;
- N. CARROLL, *Una filosofía del arte de masa*, traducción de Javier Alcoriza, Vento Editorial, Madrid, 2003;
- M. REYES MATE, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003;
- M. TAFALLA, *¿Es posible narrar el totalitarismo?*, “ER. Revista de Filosofía”, 33, 2004, pp. 151-168;
- M. REYES MATE, *¿Puede Europa hacer filosofía de espaldas a Auschwitz?*, “Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento”, 203, 2004, pp. 42-48;
- D. SÁNCHEZ, MECA, *Libertad, progreso, democracia: Una reflexión sobre el destino histórico de los ideales ilustrados*, “Convivium. Revista de Filosofía”, 17, 2004, pp. 103-120;
- A. SERRANO DE HARO, *La filosofía ante el Holocausto: orientaciones categoriales y bibliográficas*, “Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento”, 203, 2004, pp. 95-109;
- A. GUTIÉRREZ POZO, *Arte, estética y estilo: el ensayo y la novela en la estética contemporánea*, Mira Editores, Zaragoza, 2004;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, en M. GARRIDO, L. M. VALDÉS, y L. ARENAS (coord.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 386-388;
- J. M. RIPALDA, *Los límites de la dialéctica*, Trotta, Madrid, 2005;
- S. SEVILLA SEGURA, *Dialéctica negativa*, en M. GARRIDO, L. M. VALDÉS, y L. ARENAS (coord.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 393-397;

- J. A. GONZÁLEZ SORIANO, *La teoría crítica sobre la racionalización como testimonio de un eclipse civilizatorio*, “Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid)”, Vol. 30 (Núm. 2), 2005, pp. 165-191;
- GRUPO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOBRE TEORÍA CRÍTICA, *La herencia de la dialéctica de la ilustración. Entrevista con Axel Honneth*, “Revista Internacional de Filosofía Política”, 26, 2005, pp. 107-128;
- M. GARCÍA QUIÑONES, *El oyente ecléctico*, Congreso Int. Sociedad Ibérica de Etnomusicología. VIII. 2004. Zaragoza, “Nassarre. Revista Aragonesa de Musicología”, 21, 2005, pp. 133-142;
- C. MESA, *Teoría estética*, en M. GARRIDO, L. M. VALDÉS, y L. ARENAS (coord.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 400-403;
- J. M. ROMERO, *Hacia una hermenéutica dialéctica: W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Síntesis, Madrid, 2005;
- A. GUTIÉRREZ POZO, *Virtualidad, alétheia, crítica: la esencia del arte en la estética contemporánea*, Mileto, Madrid, 2005;
- M. TAFALLA, *Por una estética de la naturaleza: la belleza natural como argumento ecologista*, “Isegoría”, 32, 2005, pp. 215-226;
- C. RETAMAL HERNÁNDEZ, *Crisis de la interpretación de la modernidad en la teoría crítica. Consideraciones desde la ontología de la fluidez social*, “Política y Sociedad”, Vol. 43 (n. 2), 2006, pp. 33-48;
- K. P. LIESSMANN, *Filosofía del arte moderno* (véase Theodor W. Adorno y la verdad de las vanguardias estéticas), traducción de Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2006;
- T. EAGLETON, *La estética como ideología* (véase Arte después de Auschwitz: Adorno), presentación de Ramón del Castillo y Germán Cano, traducción de Germán Cano y Jorge Cano, Trotta, Madrid, 2006;
- A. HERRERA GUEVARA, *La ética entre la justicia y el bien*, “Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía”, 11, 2006, pp. 117-132;
- J. L. LLINÁS BEGON, *Los Essais como escritura filosófica y la pregunta por la identidad personal*, “Daimon. Revista de Filosofía”, 37, 2006, pp. 59-71;
- M. LUENGO CRUZ, *Fundamentos y carencias de los estudios culturales: una revisión teórico-crítica del ámbito popular culture*, “Revista Española de Investigaciones Sociológicas”, 115, 2006, pp. 101-133;
- M. POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Marcial Pons, Barcelona, 2006;
- L. OTERO LEÓN, *La estética hermenéutica frente al esteticismo difuso y la destrucción de la memoria*, “Diálogo Filosófico”, 66, 2006, pp. 453-472;
- M. POSTONE, *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2007;

- H. C. F. MANSILLA, *Aspectos socio-políticos del relativismo desde Friedrich Nietzsche hasta la Escuela de Frankfurt*, “Revista de Estudios Políticos”, 135, 2007, pp. 37-66;
- M. REYES MATE, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 2008;
- M. SANTOS GÓMEZ, *En el límite revelador: de la desesperanza a la esperanza*, “Daimon. Revista de Filosofía”, 48, 2009, pp. 187-208;
- B. MUÑOZ LÓPEZ, *La sociedad disonante. Estudios de cultura, ideología y teoría crítica*, Fundamentos, Madrid, 2010.

ESCRITOS EDITADOS EN LA PRENSA DIARIA

- *El cincuentenario del fin de Auschwitz*, 80 palabras, La Gaceta, 21 de enero de 1995;
- *El Festival de Salzburgo recuerda a Brecht en su centenario con su obra "Mahagonny"*, 749 palabras, El País, 26 de julio de 1998;
- *Godard crea una apasionada elegía por el cine*, 1206 palabras, El País, 3 de julio de 1999;
- *Hedonismo al desnudo*, 864 palabras, El País, 11 de julio de 1999;
- *T. W. Adorno, treinta años de la muerte de un filósofo*, 939 palabras, La Vanguardia, 26 de septiembre de 1999;
- *El rocío, polvo y fervor*, 1094 palabras, El País, 11 de junio de 2000;
- *Todo atentado es repulsivo*, 282 palabras, ABC, 3 de noviembre de 2000;
- *Publicadas en Alemania las últimas cartas de Benjamin*, 595 palabras, La Vanguardia, 18 de diciembre de 2000;
- *La fiesta del 2004*, 693 palabras, El País – Barcelona, 10 de abril de 2001;
- *¡Europa, Europa!*, 402 palabras, ABC, 23 de septiembre de 2001;
- *Stravinski, tiroteado y adorado*, 546 palabras, El País, 27 de octubre de 2001;
- *Mahler a través de Adorno y Chailly*, 584 palabras, La Vanguardia, 10 de mayo de 2002;
- *Un documento de historia y amistad*, 1248 palabras, El País, 22 de junio de 2002;
- *El siglo por el cuello*, 1248 palabras, El País, 22 de junio de 2002;
- *Viaje literario al exterminio*, 763 palabras, La Vanguardia, 1 diciembre de 2002;
- *Pensar passat l'11-S*, 595 palabras, El Periódico de Catalunya, 27 de diciembre de 2002;
- *Terror totalitario*, 1167 palabras, ABC, 9 de febrero de 2003;
- *Els riscos d'escriure després d'Auschwitz*, 789 palabras, El Periódico de Catalunya, 14 de marzo de 2003;
- *Los riesgos de escribir después de Auschwitz*, 726 palabras, La Voz de Asturias, 23 de marzo de 2003;
- *“El deporte ha sido siempre un vicio malo de toda sociedad viril”*, 1134 palabras, ABC, 23 de mayo de 2003;
- *Para construir futuro*, 440 palabras, El País, 5 de julio de 2003;
- *Sobre la música*, 96 palabras, El País, 6 de septiembre de 2003;
- *Adorno, experiencia y utopía*, 1480 palabras, El País, 6 de septiembre de 2003;

- *Un mensaje en una botella*, 1148 palabras, El País, 6 de septiembre de 2003;
- *Centenario de Adorno desata ola de publicaciones y simposios*, 684 palabras, Agencia EFE - Servicio General, 11 de septiembre de 2003;
- *Dos ensayos y una reedición*, 85 palabras, La Vanguardia, 11 de septiembre de 2003;
- *Con los grandes*, 119 palabras, La Vanguardia, 11 de septiembre de 2003;
- *Frankfort celebra el centenario de Adorno y reivindica su vigencia*, 271 palabras, El País – Nacional, 11 de septiembre de 2003;
- *El centenario de Adorno desata una ola de publicaciones*, 237 palabras, El Periódico Córdoba, 11 de septiembre de 2003;
- *Fráncfort conmemora el centenario del nacimiento de Theodor Adorno Filósofo y sociólogo, su obra acompañó a la democratización alemana*, 828 palabras, ABC, 12 de septiembre de 2003;
- *György Ligeti recibe en Fráncfort el premio Theodor W. Adorno*, 537 palabras, Agencia EFE - Servicio General, 13 de septiembre de 2003;
- *Ligeti obté el premi Adorno a Frankfurt*, 96 palabras, El Periódico de Catalunya, 14 de septiembre de 2003;
- *El compositor György Ligeti recibe el premio Theodor W. Adorno*, 77 palabras, Diario EL MUNDO, 14 de septiembre de 2003;
- *Les diances de Michael Moore - Theodor W. Adorno, el savi omnívor*, 86 palabras, El Periódico de Catalunya, 18 de septiembre de 2003;
- *Teoría y práctica (1949-1969)*, 344 palabras, El Periódico de Catalunya, 19 de septiembre de 2003;
- *Javier Gomá gana el Nacional de Ensayo con 'Imitación y experiencia'*, El Periódico (Madrid), 20 de octubre de 2004;
- *Javier Gomá guanya el Nacional de Ensayo amb 'Imitación y experiencia'*, El Periódico de Catalunya, 20 de octubre de 2004;
- *Escribir con carboncillo*, Babelia, 11 de diciembre de 2004;
- *Granada. Un libro recupera escritos de prestigiosos compositores sobre la modernidad de ambos artistas*, El Mundo (Andalucía), 15 de enero de 2005;
- *Imágenes de lo irrepresentable*, La Vanguardia, 23 de enero de 2005;
- *Narrativa*, El Periódico de Catalunya, 27 de enero de 2005;
- *Narrativa*, El Periódico de Aragón, 29 de enero de 2005;
- *Caballeros seriamente enfermos*, El País, 30 de enero de 2005;
- *El arte según Adorno*, El Periódico de Catalunya, 17 de febrero de 2005;
- *L'art segons Adorno*, El Periódico de Catalunya, 17 de febrero de 2005;
- *El Getsemaní de la Iglesia en España*, 690 palabras, Gaceta de los Negocios, 25 de marzo de 2005;
- *Un gran teórico*, 61 palabras, El Periódico de Catalunya, 7 de abril de 2005;

- *Un gran teòric*, 60 palabras, El Periódico de Catalunya, 7 de abril de 2005;
- *Un libro ofrece capítulos inéditos de Falla y Turina sobre la música moderna*, 465 palabras, ABC (Sevilla), 9 de mayo de 2005;
- *Inquietantes 'Wozzeck' y 'Lulu'*, 507 palabras, El País, 10 de junio de 2005;
- *Réquiem por Hiroshima y Nagasaki*, 915 palabras, El País, 6 de agosto de 2005;
- *Sólo quiero lo mejor para ti*, 1462 palabras, El País, 10 de noviembre de 2005;
- *Reflexiones de Mann y Adorno*, 720 palabras, El País, 6 de diciembre de 2005;
- *Razones*, 414 palabras, El Comercio, 31 de marzo de 2006;
- *Samuel Beckett, una poética de lo imposible*, 1360 palabras, El Sur, 7 de abril de 2006;
- *Filosofía. Congreso 'El pensamiento de Theodor W. Adorno. Balance y perspectivas' en Palma de Mallorca. El congreso revelará la influencia de Adorno en los jóvenes filósofos*, 627 palabras, El Mundo, 3 de mayo de 2006;
- *Animalario*, 413 palabras, ABC, 16 de mayo de 2006;
- *L'escriptora Marta Tafalla ret homenatge a la memòria històrica dels llibres en la seva primera novel·la de ficció*, 424 palabras, Europa Press - Servicio en Catalán, 28 de julio de 2006;
- *En la red*, 704 palabras, El Mundo, 8 de octubre de 2006;
- *Carles Guerra*, 747 palabras, La Vanguardia, 12 de noviembre de 2006;
- *Los libros de ensayo del año*, 856 palabras, El País – Nacional (ed. Barcelona), 30 de diciembre de 2006;
- *Fin de semana*, 621 palabras, La Verdad, 7 de enero de 2007;
- *ÓPERA Una estética desoladora*, 787 palabras, El País – Nacional (ed. Madrid), 13 de enero de 2007;
- *Una Europa sin identidad*, 1010 palabras, El País, 27 de enero de 2007;
- *Broadway toma la platea del Liceo*, 628 palabras, El País (ed. Barcelona), 5 de febrero de 2007;
- *El Museo de Durango revisa el papel de la crítica*, 411 palabras, El País (ed. País Vasco), 8 de febrero de 2007;
- *Tribuna Libre*, 1172 palabras, El Mundo, 14 de febrero de 2007;
- *Crítica de música. Antoni Ros-Marbá*, 283 palabras, El Mundo (ed. Valencia), 26 de febrero de 2007;
- *Valladolid. Villa del Libro en Urueña*, 1936 palabras, El Mundo (ed. Valladolid), 16 de marzo de 2007;
- *Nueva Colección*, 855 palabras, El Mundo, 16 de junio de 2007;
- *De Adorno a Stravinski: una bibliografía básica*, 437 palabras, El País, 20 de octubre de 2007;

- *Un año dedicado a Sibelius*, 719 palabras, 5D, 20 de octubre de 2007;
- *La batalla diaria de Paul Valéry con los destellos de la inteligencia*, 791 palabras, El País (ed. Barcelona), 31 de octubre de 2007;
- *Una antología desvela la visión del mundo de Paul Valéry*, 784 palabras, El País (ed. Madrid), 31 de octubre de 2007;
- *Sobre el patriotismo*, 1297 palabras, El País (Barcelona), 23 de diciembre de 2007;
- *Samuel Beckett estrena 'Esperando a Godot' en París*, 406 palabras, La Gaceta, 3 de enero de 2008;
- *Menéndez Pelayo o la salvación de la estética*, 2175 palabras, Diario Montañés, 9 de abril de 2008;
- *Félix Pérez-Hita*, 833 palabras, La Vanguardia, 28 de septiembre de 2008;
- *Televisión y cultura de masas*, 634 palabras, La Verdad, 13 de diciembre de 2008;
- *El olvido del espectáculo*, 644 palabras, El País (Andalucía), 24 de enero de 2009;
- *OS GROUCHOS Unha ponte a ningunha parte*, 1236 palabras, El País (Galicia), 4 de septiembre de 2009;
- *El muro como límite del arte*, 1119 palabras, ABC, 9 de noviembre de 2009;
- *Versátil creador*, 303 palabras, El Correo, 7 de diciembre de 2009;
- *Memorias del Holocausto*, 422 palabras, El Correo, 31 de enero de 2010;
- *Hipocresía y plomo fundido*, 623 palabras, El Mundo - País Vasco, 7 de junio de 2010;
- *Kundry tierna y demoníaca*, 330 palabras, Levante-El Mercantil Valenciano, 12 de junio de 2010;
- *La accesibilidad, a debate en los cursos de verano del Colegio de Arquitectos*, 570 palabras, La Voz de Cádiz, 11 de julio de 2010;
- *El imperativo de la felicidad*, 1347 palabras, El País – Nacional, 13 de agosto de 2010;
- *Paul Celán, el poeta sin patria*, 557 palabras, ABC, 26 de noviembre de 2010;
- *El filósofo que ama la música*, 744 palabras, Sur, 3 de diciembre de 2010;
- *Resurrección*, 377 palabras, Levante-El Mercantil Valenciano, 22 de abril de 2011.

TESIS DE DOCTORADO

- M. JIMÉNEZ REDONDO, *Autodisolución del pensamiento dialéctico y reconstrucción de las bases de la crítica. Un estudio sobre la obra de Adorno y Habermas*, dirigida por J. Rodríguez Marin, Universitat de València, Valencia, 01/01/1977;
- C. VILLORIA GARCÍA, *La dialéctica de la experiencia estética. Para un análisis de las relaciones entre teoría estética, arte y verdad en la obra de Th. W. Adorno*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 01/01/1991;
- I. AYMERICH OJEA, *La libertad subjetiva en Hegel y Adorno*, dirigida por J. L. Chozar Armenta, Universidad de Sevilla, Sevilla, 01/01/1991;
- V. GÓMEZ IBÁÑEZ, *La función de lo estético en la filosofía de Theodor W. Adorno*, dirigida por Sergio Sevilla, Universitat de València, Valencia, 01/01/1991;
- M. CABOT RAMIS, *Th. W. Adorno y la modernidad*, dirigida por J. L. Vermal Beretta, Universitat de les Illes Balears, Palma, 18/03/1991;
- A. M. DIEGO IRAETA, *Análisis crítico de la conceptualización de lo femenino en la escuela de Frankfurt*, dirigida por C. Amoros Puente, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 01/01/1995;
- M. E. VERGARA BALDERAS, *Idealismo y materialismo en teoría de la arquitectura: los puntos de vista de Adorno y Lukacs*, dirigida por F. Lobo Serra, Universitat Politècnica de Catalunya. Barcelona Tech, Barcelona, 01/01/1995;
- P. LÓPEZ ÁLVAREZ, *Razón dialéctica y crítica total. Análisis de la idea de cosificación en G. Lukacs, M. Horkheimer y Th. W. Adorno*, dirigida por J. Muñoz Veiga, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 01/01/1996;
- C. MARZÁN TRUJILLO, *La concepción del lenguaje en W. Benjamin, T. W. Adorno y M. Horkheimer. Crítica a la comunicación y utopía del nombre*, dirigida por I. Álvarez Domínguez, Universidad de La Laguna, Tenerife, 01/01/1996;
- A. NOTARIO RUIZ, *La visualización de lo sonoro. Sonido, concepto y metáfora en la frontera entre filosofía y literatura desde el prisma de Th. W. Adorno*, dirigida por J. L. Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, Salamanca, 30/06/2000;
- J. FERNÁNDEZ ORRICO, *Adorno y la vanguardia artística. Negatividad en Th. W. Adorno. Material para una estética negativa*, dirigida por R. de la Calle, Universitat de València, Valencia, 03/07/2001;
- M. TAFALLA GONZÁLEZ, *La memoria como el nuevo imperativo categórico. El pensamiento ético de T. W. Adorno*, dirigida por G. Vilar Roca, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 10/05/2003;

Dirigida por:

M. Jiménez Redondo y M.C. Bartolomei

- E. BARAHONA ARRIAZA, *Teoría de la racionalidad y crítica social en Theodor W. Adorno: utopía y razón dialéctico-estética en su filosofía*, dirigida por A. M. López Molina, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 11/03/2005;
- R. BRULL GREGORI, *La dialéctica negativa en Adorno: aplicación a la teoría social*, dirigida por S. Sevilla Segura, Universitat de València, Valencia, 11/05/2007;
- J. F. BASELGA SÁNCHEZ, *Identidad y diferencia. La crítica de la razón en Theodor W. Adorno*, dirigida por M. Jiménez Redondo, Universitat de València, Valencia, 27/02/2009;
- J. MAISO BLASCO, *Elementos para la reapropiación de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno*, dirigida por J. L. Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, Salamanca, 25/06/2010.

TRABAJOS DE FINALES DE CARRERA (MEMORIAS DE LICENCIATURAS)

- J. CAMBRA BASSOLS, *La teoría crítica en las obras de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer* (dirigida por José Jiménez Blanco), Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Madrid, 1976;
- E. GONZALÉZ SANTOS, *Dialéctica negativa y razón social en T. W. Adorno* (dirigida por Adolfo González Montes), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1980;
- A. B. CASANOVA, *La evolución del concepto de razón crítica en Adorno*, (dirigida por M. Jiménez Redondo), Universitat de València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Valencia, 1986;
- J. MAISO BLASCO, *Revisión de la modernidad estética en Theodor W. Adorno: de la música al cine*, inédito, Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía, Salamanca, 2005.