

SUBJETIVACIÓN Y SUFRIMIENTO EN THEODOR W. ADORNO: REFLEXIONES “DESDE” LA VIDA DAÑADA

*Subjectivation and Suffering in Theodor W. Adorno:
Reflections “From” Damaged Life*

JOSÉ A. ZAMORA*

joseantonio.zamora@cchs.csic.es

Fecha de recepción: 8 de noviembre de 2021
Fecha de aceptación: 25 de noviembre de 2021

RESUMEN

La autonomía es posiblemente el concepto que mejor define la cultura moderna. El sujeto autónomo aparece como el logro y el proyecto siempre inacabado de la modernidad. Lo que la modernidad filosófica llama subjetividad y las nociones asociadas a ella (autonomía, conocimiento objetivo, autoconciencia, libertad, voluntad moral, etc.) no pueden pensarse sin tener en cuenta las relaciones sociales que la producen, por mucho que se diferencie entre génesis y validez. Th. W. Adorno es uno de los pensadores que más ha profundizado en el significado de la experiencia del sufrimiento socialmente producido para aclarar la relación entre el individuo y la sociedad y desmitificar las ilusiones de la subjetividad constitutiva moderna. Su obra relaciona la cuestión de la verdad, la crítica de la dominación social, el cuestionamiento de la moral y la formulación de un nuevo imperativo ético, incluso la posibilidad misma del arte, con la experiencia del sufrimiento. Este artículo desarrolla un análisis de la relación entre el sufrimiento, la subjetividad y la sociedad con la ayuda de las aportaciones de Th. W. Adorno.

Palabras clave: subjetividad, sufrimiento, experiencia, dominación social.

ABSTRACT

Autonomy is arguably the concept that best defines modern culture. The autonomous subject appears as the achievement and always unfinished project of modernity. What philosophical modernity calls subjectivity and the notions associated with it (autonomy, objective knowledge, self-consciousness, freedom,

* Instituto de Filosofía (CSIC), Madrid.

moral will, etc.) cannot be thought of without taking into account the social relations that produce it, however much one may differentiate between genesis and validity. Th. W. Adorno is one of the thinkers who has delved most deeply into the significance of the experience of socially produced suffering in order to clarify the relation between the individual and society and to demystify the illusions of modern constitutive subjectivity. His work relates the question of truth, the critique of social domination, the questioning of morality and the formulation of a new ethical imperative, even the very possibility of art, to the experience of suffering. This contribution develops an analysis of the relationship between suffering, subjectivity and society with the help of Th. W. Adorno's contributions.

Keywords: subjectivity, suffering, experience, social domination.

Cuando Th. W. Adorno publica en 1951 un conjunto de reflexiones escritas en forma de breves ensayos o largos aforismos durante el exilio en EEUU con el título *Minima moralia*, le añade un elocuente subtítulo: "Desde la vida dañada". Quien por ley debería haber sido aniquilado y solo por azar, según sus palabras, había escapado al exterminio perpetrado por los nocional-socialistas, sentía la "drástica culpa del que se libró", un sentimiento que nacía de la inevitable complicidad del superviviente con el principio básico de la subjetividad burguesa que hizo posible aquel exterminio: la frialdad (Adorno, 1966a: 355s). Th. W. Adorno no albergaba duda al respecto: no es posible seguir viviendo si se tiene presente permanentemente el sufrimiento ingente que significó la catástrofe. Seguir reproduciendo la propia existencia bajo las condiciones que estable la socialización capitalista exige frialdad también frente al sufrimiento de los que fueron aniquilados. Esa frialdad no es meramente un atributo particular de algunos individuos insensibles, sino un principio objetivo de las relaciones sociales bajo las que reproducimos nuestra existencia en la sociedad capitalista el conjunto de sus miembros (Maiso, 2016).

Así pues, a la hora de repensar los vínculos entre subjetivación y sufrimiento, no conviene pasar por alto que Th. W. Adorno no escribe *sobre* la vida dañada, sino *desde* ella. En *Minima moralia* no es el sujeto soberano, dueño de su voluntad y su capacidad de conocer, quien sienta cátedra sobre la vida justa, sino un sujeto doblemente herido por la violencia de la barbarie que asoló Europa y por la aguda conciencia del precio deshumanizador que supone seguir viviendo durante y tras la catástrofe, es decir, un sujeto que sabe de la imposibilidad de una vida justa en medio de lo falso (Adorno, 1951a: 43), y que, por tanto, reconoce que ya no es posible una experiencia de la verdad sobre la vida más que confrontándose con su forma alienada, es

decir, con “los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en lo más recóndito” (Adorno, 1951a: 13).

En efecto, el pensamiento queda paralizado ante un despliegue semejante de destrucción efectiva que asume incluso, como precio irracional, la autodestrucción final. También palidecen ante ella los grandes referentes de la modernidad ilustrada: la razón, el sujeto, la autonomía, la emancipación, el progreso, etc. El vuelco de medios y fines que socavaba el imperativo ilustrado de tratar a los individuos como fines en sí y que todavía podía ser criticado y combatido en el seno de esa tradición, una vez se ve consumado en la transformación de la vida en una aparición efímera, evidencia el absurdo de un proceso de modernización capitalista frente al que ya no cabe ingenuidad alguna. La barbarie no es lo otro de ese proceso, sino que hunde sus raíces en él y en sus contradicciones. Y esto obliga a una autocrítica radical de la modernidad ilustrada y sus figuras fundamentales de autocomprensión. En primer término, la de sujeto, que compendia en sí el conjunto de ideas fuerza de dicha modernidad. Todos los esfuerzos de crítica radical de la subjetivación y la subjetividad¹ moderna por parte de Th. W. Adorno están motivados por las experiencias de barbarie que asolan el siglo XX. Y eso es lo que le impulsa a intentar desentrañar no solo los procesos que la constituyen, sino también el vínculo entre la objetividad aplastante de la dinámica histórica y la disolución del sujeto, que en los campos de exterminio se volvió total, pero nunca estuvo limitada a ellos.

Antes de entrar a analizar la aportación de Th. W. Adorno en esta cuestión, conviene realizar una aproximación, aunque sea somera, al procedimiento de su filosofía social interpretativa (*Deutung*), sobre todo a la manera en que se conectan en ella la *experiencia* de la sociedad y la *teoría* crítica de la misma. Como veremos, esta conexión es fundamental en el tema que aquí se aborda.

1 EXPERIENCIA INDIVIDUAL Y TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Th. W. Adorno reflexiona a lo largo de *Minima moralia* una y otra vez sobre las condiciones de posibilidad de una indagación como esa sobre la experiencia de disolución del sujeto, que necesariamente posee un carácter aporético. Es aporética porque

¹ Por “subjetivación” entiendo el proceso de constitución de la individualidad específica de las sociedades modernas y por “subjetividad” la figura bajo la que esa individualidad se reconoce a sí misma. Dicha figura posee tanto un carácter ideológico como un carácter contradictorio que pone en cuestión continuamente los límites impuestos por su constitución.

reproduce, aunque no quiera, la ilusión de un sujeto cuya existencia es cuestionada por ella misma a partir de la experiencia de su aniquilación. Por eso no puede entregarse sin más a la inmediatez de una experiencia subjetiva aparentemente auténtica pasando por alto la mediación objetiva que la constituye y la trasciende. Sin embargo, por otro lado, tampoco cabe comprensión teórica alguna de la objetividad que disuelve la forma “sujeto” sin la experiencia dolorosa del individuo vaciado de la sustancia que únicamente puede provenir de una objetividad no antagónica y libre de coacción. Siguiendo la intención de Hegel y no su toma de partido por la falsa totalidad contra lo singular, Th. W. Adorno considera precisamente aquello que desaparece como lo esencial para dar cuenta del verdadero carácter de la falsa totalidad (Adorno, 1951a: 15). El reconocimiento del primado de la totalidad antagonista, de la tendencia objetiva que se manifiesta en la aniquilación del individuo, su eficaz aliado, prohíbe su hipostatización, pero más todavía la glorificación de una universalidad a cuya negatividad solo se accede a través de la experiencia individual de la coacción y la dominación que arruinan su vida: “En la era de su desmoronamiento, la experiencia que hace el individuo de sí mismo y de lo que le sucede contribuye una vez más a un conocimiento que él simplemente ocultaba mientras se interpretaba positivamente a sí mismo sin fisuras como la categoría dominante” (Adorno, 1951a: 16).

El punto de intersección entre la objetividad antagónica y la experiencia individual es el sufrimiento, “objetividad que pesa sobre el sujeto”. Lo “que experimenta como lo más subjetivo suyo, su expresión, está mediado objetivamente” (Adorno, 1966a: 29). De ahí que para Th. W. Adorno los dos polos, experiencia individual y teoría crítica de la sociedad, se reclamen mutuamente, sin que desaparezca la tensión entre ambos y sin que ninguno pueda prescindir del otro en ningún momento (Adorno, 1968a: 186). La teoría que pretende ser autoconciencia crítica de unas relaciones sociales cosificadas y casi blindadas frente a su cuestionamiento teórico y práctico, tiene que alimentarse de la experiencia subjetiva. Pero dicha experiencia necesita de esa misma teoría, si es que ha de llegar a ser una experiencia no recortada ni reglamentada. Esto es posible porque se trata de una experiencia que se desarrolla a partir de su objeto en cuanto objeto contradictorio y dinámico y que, precisamente por eso, no es puramente subjetiva e insustancial: recoge en sí toda la carga de la objetividad que la atraviesa y, en cuanto mediada por la racionalidad que la informa, posibilita su abordaje teórico, el trabajo del concepto. Adorno nunca consideró can-

celada la *posibilidad*, por muy debilitada que fuera, de experimentar como tal la coacción que sufren los individuos en una sociedad marcada por la tendencia a la socialización total. Asimismo, nunca dejó de confiar en la posibilidad de que el contenido de esa experiencia pudiera emerger en la interpretación de los fenómenos sociales y culturales. Y sobre ese contenido es sobre el que debía volcarse la teoría de la objetividad social (Meyer, 2005: 132ss).

Sin embargo, su programa de teoría social crítica, tempranamente formulado en la lección inaugural “Actualidad de la filosofía” (1931), no pretendía un conocimiento capaz de abarcar la totalidad social gracias a la fuerza del espíritu, sino que más bien buscaba penetrar en los fenómenos singulares y, de manera inmanente con el apoyo de una dialéctica materialista, no solo mostrar en ellos la totalidad antagonista, sino hacer saltar por los aires el conjunto de lo meramente dado (Adorno, 1931: 344).

“Si la experiencia ha de recuperar aquello de lo que una vez fue capaz y de lo que el mundo administrado la expropia: penetrar teóricamente en lo inaprehendido, entonces tendría que desentrañar conversaciones, actitudes, gestos y fisonomías hasta en lo insignificamente diminuto y hacer hablar a lo petrificado y enmudecido, cuyos matices son tanto huellas de la violencia como mensajes secretos de una posible liberación” (Adorno, 1968a: 193s).

La “sociedad” debe hacerse legible en los fenómenos históricos singulares por medio del examen de la génesis de lo inmediatamente dado, de lo petrificado como ‘segunda naturaleza’, pero en realidad devenido históricamente y constituido socialmente. En esto consiste, según Th. W. Adorno, el procedimiento de K. Marx en su crítica de las formaciones sociales capitalistas (Adorno, 1964/1965: 190). La mediación social se manifiesta y es identificable en lo mediado, en los individuos singulares, en las situaciones e instituciones concretas. Asimismo, solo a través de la explicitación de la mediación que los constituye sin subsumirlos completamente es posible hacer justicia a su concreción y cuestionar una identidad coagulada que niega cualquier trascendencia de lo fáctico (Adorno, 1965: 10). La filosofía social interpretativa en cuanto dialéctica negativa no procede more hegeliano, sino que saca a la luz el carácter mediado de lo concreto por medio del despliegue de la constelación de fenómenos empíricos en la que se encuentra, colocándolo en una trama de interrelaciones con otros fenómenos y movilizándolo un conjunto de diferentes perspectivas interpretativas fundamentalmente provenientes de la psicología social psicoanalítica, de la sociología, de la teoría de la cultura y de la crítica de la economía política.

Dichas perspectivas no poseen un carácter cerrado y acabado, no son corpus doctrinales estancos, no son explicaciones totales; más bien están sometidas a un triple proceso de transformación debido a su dinámica de desarrollo interno, a su confrontación con una realidad histórica, ella misma dinámica y cambiante, y a las tensiones productivas entre las diferentes perspectivas teóricas, irreducibles entre sí (Adorno, 1955; Heitmann, 2017: 56ss). Con todo, este entramado teórico encuentra en la crítica de la economía política y, específicamente, en la crítica de la forma mercancía, la clave fundamental de interpretación de los fenómenos concretos que actúa como punto focal del trabajo teórico.

Sin embargo, todo esto no basta. Para que el sufrimiento de los individuos causado por la sociedad aplastante encuentre *expresión*, Th. W. Adorno recurre, siguiendo a Walter Benjamin, a imágenes y alegorías, a elementos de representación estético-expresivos y a recursos retóricos que trastornan las visiones rutinarias. Las imágenes, que ni son creaciones arbitrarias ni arquetipos invariantes, sino construcciones que intentan responder al material histórico, actúan como catalizadores del proceso de reflexión y representación y ofrecen una cristalización desveladora del enigma en que se ha convertido la realidad social. La forma “ensayo” es la que se ajusta a esta idea programática (Adorno, 1958). Pensemos, por ejemplo, en el Odiseo de la *Dialéctica de la Ilustración* como imagen dialéctica, como alegoría del sujeto moderno, y el capítulo dedicado a él como un modelo de ensayo. De esta manera es como las interpretaciones muestran y critican la totalidad antagonista, esto es, el modo como las relaciones de dominación capitalista y su violencia se inscriben en los fenómenos sociales y los individuos singulares y se reproducen en y a través de ellos. La crítica se juega para Th. W. Adorno en la capacidad de mostrar en esos fenómenos e individuos que “la totalidad es lo falso” (Adorno, 1951a: 55).

2 CRÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD CONSTITUTIVA

Th. W. Adorno puso buena parte de su empeño teórico en desentrañar los vínculos de los procesos de subjetivación y su resultado con la configuración de las relaciones sociales en la sociedad burguesa capitalista. El principio proto-burgués de la afirmación de la subjetividad autónoma es un principio derivado, cuya génesis es preciso sacar a la luz, en primer lugar, para entender por qué la promesa de emancipación moderna ha fracasado y, en segundo lugar, para intentar abrir a los individuos aquellas posibilidades de libertad y singularidad que la totalidad social antagonista

bloquea. Uno de los conceptos con los que el marxismo occidental lleva a cabo una crítica de la subjetividad constitutiva moderna en la primera mitad de siglo XX es el concepto de *cosificación*. No se puede negar el mérito de Georg Lukács a la hora de desplegar las potencialidades que ese concepto posee en Marx, Weber y Simmel de cara a realizar una crítica a fondo de la subjetivación burguesa (Lukács, 1968; Lukács et al., 2012). La cosificación de las relaciones sociales y su expresión en la conciencia ordinaria y en las categorías filosóficas, políticas y económicas burguesas produce una forma de conciencia y de subjetividad ella misma cosificada.

Pero la subjetivación bajo esta forma de socialización genera la ilusión socialmente necesaria de una autonomía sin la que no puede funcionar la esfera de la circulación y con ella la reproducción de la objetividad social abstracta.

“En general, el individuo no es sólo el sustrato biológico, sino al mismo tiempo la forma refleja del proceso social, y su conciencia de sí mismo como ser en sí es esa apariencia que se necesita para aumentar el rendimiento, mientras que el individualizado funciona en la economía moderna como un mero agente de la ley de valor” (Adorno, 1951a: 261).

La autopercepción como subjetividad constitutiva, que alcanza máxima expresión en la filosofía idealista, supone una pérdida de realidad, una pobreza de experiencia y, sobre todo, un *olvido*. Del mismo modo que el orden social capitalista oculta su génesis histórica y el carácter social de las relaciones cosificadas y autonomizadas frente a los individuos, la idea de subjetividad constitutiva olvida y desconoce las condiciones sociales de su constitución y el carácter cosificador de su relación con el mundo, con los otros y consigo misma, que es resultado de la cosificación de esas condiciones sociales. Pensar y actuar bajo la mediación del capital, esto es, de la universalidad social abstracta, solo es posible si el primado y la prelación de esa universalidad permanecen inconscientes.

En este sentido, la subjetividad autónoma, el principio de individuación moderno, no es sin más aquello que se opone por sí misma a la heteronomía, al dominio del universal social sobre los individuos singulares. Como señala Th. W. Adorno en muchos de sus textos, cuanto más se afirma ciegamente esa individualidad, cuanto más está juramentada con la propia autoconservación a través del antagonismo social, tanto más sucumbe el sujeto a la mediación social de unas relaciones determinadas por los principios de intercambio capitalista y de dominación de la naturaleza exterior e interior. La crítica de la dominación social no puede realizarse en nombre de una subjetividad constitutiva, pues dicha subjetividad, en la afirmación irreflexiva

de sí misma y en la desconsideración de las mediaciones sociales que la constituyen, afirma y confirma la síntesis social que la produce y la destruye al mismo tiempo (Muñoz, 2002: 388s).

Th. W. Adorno elabora un complejo modelo de mediación dialéctica que, en la forma como se articula, posee un índice histórico innegable (revisable), pero contiene una riqueza de matices que no siempre se tiene en cuenta: solo desde ella es posible precisar la relación entre lo universal y lo singular, la identidad y lo no-idéntico, el individuo y la sociedad. Ningún término de la relación puede tomarse como punto de apoyo fijo o fijado al margen de la mediación, lo cual no quiere decir que sea ella la que se ontologice o se positivice. El concepto de mediación en Th. W. Adorno trata de atender al poder de la objetividad, de la universalidad social abstracta, desvelar su carácter coactivo, su pretensión totalizadora y, al mismo tiempo, señalar su fracaso último, la imposibilidad de alcanzar una identidad lograda mientras exista la coacción. Desmentir, por tanto, su naturalización o su insuperabilidad. El éxito de una completa identidad coactiva es la completa aniquilación de los individuos: Auschwitz. Solo ahí se cumple el principio de identidad acabada en su negatividad aniquiladora. Pero también solo desde ahí se entiende el *telos* al que apunta dicho principio que informa la síntesis social llevada a cabo por capital. Esto quiere decir que no existe singularidad fuera o al margen de la mediación, pero la singularidad no desaparece completamente en ella. La coacción insta permanentemente una distancia, genera un resto no completamente integrable. La “dialéctica negativa” es inseparable de esta determinación no afirmativa de la categoría mediación que lleva a cabo Th. W. Adorno.

En este sentido, la universalidad social abstracta que acompaña todas mis representaciones y se reproduce en todas mis actividades está remitida a la conciencia singular y por lo tanto a la presencia de un cuerpo. En él y en su vulnerabilidad explora Th. W. Adorno la posibilidad de una experiencia en la que mostrar esa universalidad abstracta y su carácter coactivo gracias a aquello que no queda completamente subsumido en ella. Esta remisión del movimiento de la conciencia individual al cuerpo del individuo singular, del que ella ciertamente no puede ser deducida, pero del que procede toda moción del espíritu, es el fundamento de la posibilidad de una experiencia no reglamentada, esto es, de algo que se resiste a las síntesis de la conciencia constitutiva bajo la preminencia de la universalidad abstracta.

No obstante, la prioridad de dicha universalidad social es real y no se disuelve por la fuerza de una conciencia que se le oponga, tanto más si esa conciencia está

constituida por ella. “En realidad –escribe Adorno– el modo de producción capitalista no permite ninguna experiencia en sentido verdadero, y toda la cultura burguesa es el esfuerzo por engañar al respecto” (Adorno, 2003: 76). A pesar de todo, Adorno supone en los individuos, o al menos en algunos de ellos, la libertad necesaria para experimentar la impotencia real frente a la universalidad social abstracta. Como veremos, esta es la paradójica fuerza del sujeto con la que “desbaratar el engaño de la subjetividad constitutiva” (Adorno, 1966a: 10). A través de la experiencia de esa impotencia conserva el sujeto una potestad sobre sí que no se engaña a sí misma interpretándose ilusoriamente como autonomía. Esa experiencia no es un sustrato ontológico, sino un potencial. No se trata, pues, de imaginar una autonomía libre, en la que en realidad se realiza el sometimiento del individuo a la relación del capital, sino de hacerse de la mediación social gracias al vínculo indisoluble con la naturaleza que en el sujeto y fuera de él es sometida a la coacción de la síntesis abstracta (Scheit, 2015: 25). El sujeto de la experiencia no reglamentada no es el sujeto que se cree autónomo, sino el sujeto dañado, que en el daño sufrido es capaz de recordar la naturaleza quebrantada en él y fuera de él. Su receptividad para el sufrimiento es la función cognitiva fundamental del individuo dañado: la experiencia tanto de la violencia de la mediación como de que no todo en el sujeto y en el objeto se agota y desaparece en ella.

Pero, antes de explorar las posibilidades de una experiencia no reglamentada en relación con el sufrimiento, es preciso preguntarse por los mecanismos que bloquean esas posibilidades y mantienen atrapados a los individuos entre la ilusión de una subjetividad constitutiva y la identificación impotente con una universalidad social abstracta que lo debilita y amenaza con liquidarlo. En todo caso, el triunfo de la heteronomía, la jerarquía y la obediencia ciega que representa el fascismo en Europa resulta un enigma inexplicable desde el punto de vista de las múltiples idealizaciones de la subjetividad hegemónicas en la modernidad.

3 ECONOMÍA PSÍQUICO-LIBIDINAL DE LA DESTRUCCIÓN DEL INDIVIDUO

La dinámica destructiva de socialización capitalista no solo se despliega por medio de las estructuras de dominación económica, sino que pasa a través de la psique de los individuos. Como es bien conocido, Th. W. Adorno ve en el genocidio perpetrado por los nazis, en el antisemitismo y en la industria cultural las manifestaciones

más nítidas de esta lógica destructiva de la individualidad. No es que aplique una lógica deductiva que deriva con una necesidad férrea dicha destrucción de la dinámica histórica, pero esos fenómenos sociales e históricos obligan a desentrañar su inscripción en esa dinámica. Lo cual no significa que la irracionalidad del genocidio se derive de la lógica de reproducción del capital. Pero, al contrario, tampoco es imputable a una irracionalidad hipostatizada como sustrato inextirpable de la naturaleza humana que reaparece de manera recurrente en la historia. Sin pretensión de ofrecer una explicación total de esos fenómenos, el necesario esfuerzo explicativo pasa para Th. W. Adorno y para la Teoría Crítica por aclarar en lo posible la conexión entre la socialización capitalista, estructura de necesidades de los sujetos y la efectividad social del antisemitismo y la industria cultural.

Aunque en el capitalismo resulta decisiva la autonomización de las relaciones sociales en estructuras emancipadas respecto a sus portadores individuales, que, si bien se reproducen a través de ellos, lo hacen por encima de sus cabezas (cf. Clausen, 1995: 37), esto no impide que la contradicción social de carácter procesual medie de manera universal todo lo individual y por tanto que posea una doble cara psicológica-individual y sociológica. La interiorización de la dominación social cristaliza en el individuo a través de los conflictos psíquico-libidinales. Y esos conflictos son constitutivos del doble carácter del yo, dependiente de las exigencias externas e internas y relativamente independiente frente a ellas. Th. W. Adorno sostiene que es posible reconocer en esos conflictos psíquico-libidinales la mediación del antagonismo social y que, por lo tanto, son una fuente de conocimiento imprescindible sobre el antagonismo social mismo y sus efectos sobre los individuos (Adorno, 1955: 50)².

La aportación del psicoanálisis es tan importante porque ofrece una triple descripción de los fenómenos psíquicos: tiene en cuenta la *economía* de energías y estímulos bajo el principio de placer-displacer, la *tópica* de ello, yo y superyó y la *dinámica* de los persistentes conflictos pulsionales (Freud, 1925: 85; cf. Kirchhoff, 2010). La necesidad vital y la menesterosidad del recién nacido lo remiten para su supervivencia al entorno y las personas que puedan reconocer las necesidades que reclaman una satisfacción y la eliminación de la tensión que generan. De este modo se pone

² A esta posibilidad de vincular psicoanálisis y teoría crítica no le han faltado críticas más o menos justificadas. Cf. Reiche, 2004; Schneider, 2011. Para un juicio más ponderado que no oculta las tensiones, contradicciones, unilateralidades e imprecisiones de la lectura adorniana de Freud, cf. Schiller, 2017: 214-270.

en marcha el proceso de individuación que posee un carácter conflictivo entre deseo/necesidad y respuesta/desamparo, entre fantasía y realidad, entre recuerdo del objeto y presencia real. El propio aparato psíquico se va formando en este proceso de carácter conflictivo y está marcado en su constitución por él. La superación de un esquema de acciones reflejas y satisfacciones inmediatas del deseo gracias a la inhibición o la postergación de la satisfacción es la condición del pensar, del soñar, de la escisión entre consciente e inconsciente, de la represión y la aparición de síntomas, etc. Esto es, la condición de la individuación y de la cultura. Así pues, el conflicto deseo-realidad resulta constitutivo de lo psíquico, que de este modo queda anclado permanentemente al cuerpo, sin que lo corporal pueda ser reificado en cuanto naturaleza anterior y externa a la mediación social. Tampoco el análisis permite el acceso directo a un sustrato natural que se pueda fijar al modo positivista; tan solo permite rescatarlo mediante la reconstrucción del proceso de individuación gracias a su traducción y reelaboración (Kirchhoff, 2009). Las necesidades no son una realidad primera y no mediada (Adorno, 1942: 392).

De este modo, la necesidad vital anuda a los individuos a la totalidad social (Adorno, 1952: 35), de la que dependen para asegurar su supervivencia, pero que perpetúa sus sufrimientos y les impone innumerables renunciaciones. La interiorización de las normas y de las prohibiciones sociales cristaliza en la instancia del superyó, por la que la sociedad se extiende al ámbito psíquico y pulsional. En “colaboración” con el yo organiza los mecanismos de defensa y la represión, a través de los que se sustancia la mediación entre los impulsos del ello, los mandatos del superyó y las exigencias de la realidad. “El concepto de yo es dialéctico, psíquico y no-psíquico, un trozo de libido y el representante del mundo” (Adorno, 1955: 70). La realización por parte del yo de esa mediación a tres bandas demanda una capacidad de distanciamiento racional frente a la triple exigencia y dependencia, es decir, una capacidad de reflexión sobre esas exigencias y de autorreflexión sobre las condiciones de la propia constitución. Pero dicha capacidad es siempre precaria, el sujeto “no es dueño en su propia casa” y se ve acosado desde dentro y desde fuera y obligado permanentemente a frágiles compromisos, amenazado continuamente de fracaso, marcado por las cicatrices de fracasos efectivos.

A diferencia de S. Freud, para Th. W. Adorno el concepto de “necesidad vital” posee un claro índice histórico y social, no proviene de la “naturaleza” en sentido genérico, sino de la “segunda naturaleza”. Y esto permite desvelar el vínculo entre las exigencias sociales de adaptación y la irracionalidad (Kirchhoff, 2014: 54). El

carácter coactivo de la necesidad vital, incluso el que proviene del hambre (Adorno, 1969: 347), está determinado por las relaciones sociales. Por tanto, su coacción y las renunciaciones que impone no pueden ser reificadas y naturalizadas. La autoconservación por medio de la adaptación a exigencias que no se pueden justificar racionalmente imponen una introyección del sacrificio que destruye la sustancia de lo que se quiere conservar (Adorno, 1951a: 263). Ciertamente, la búsqueda de placer choca con la necesidad vital que proviene de la exigencia de supervivencia. Pero dicha necesidad introduce lo social “hasta en las más íntimas células psicológicas” (Adorno, 1966b: 88). Aplazamiento y desplazamiento son proto-fenómenos de la renuncia social e históricamente impuesta (Adorno, 1964/1965: 111). Los sacrificios que se exigen del sujeto bajo formas sociales determinadas por la dominación y el antagonismo siempre suponen un exceso, un plus innecesario de autonegación, de renuncia, de frustración, que viene determinado por esa configuración de las relaciones sociales. El exceso de renuncia que se impone como necesidad vital proviene de una sociedad antagonista y, por tanto, la necesidad de adaptación posee un carácter irracional. Lo que el psicoanálisis desvela, la irracionalidad del comportamiento racional, es reflejo de una irracionalidad objetiva (Adorno, 1952: 40).

Si tomamos en serio la determinación histórica y social de la economía psíquico-libidinal, el crecimiento de los antagonismos sociales pone al descubierto el núcleo temporal del psicoanálisis (Adorno, 1955: 83). En este sentido, la tesis sobre el debilitamiento del individuo es clave para comprender la perpetuación de un sistema que produce sufrimientos injustificables, pues pretende dar cuenta de las nuevas condiciones históricas y sociales en las que el yo tienen que gestionar el precario equilibrio que define su función integradora entre las exigencias exteriores y los impulsos internos (López Álvarez, 2011). El yo debilitado cada vez está menos en condiciones de llevar a cabo su función de instancia mediadora entre la realidad social con sus imperativos y los impulsos libidinales. Ni siquiera en las formas precarias e inestables que se encarga de desentrañar y estabilizar el psicoanálisis.

El ‘debilitamiento del yo’ expresa según Adorno una configuración psíquica que se corresponde con la liquidación tendencial del “individuo” (burgués o proletario) en el capitalismo monopolista (López Álvarez, 2011: 36ss).³ En él las exigencias

³ Solo es posible aquí hacer referencia de pasada al debate que se produce en el Instituto de Investigación Social en torno a la tesis de F. Pollock y la de F. Neumann sobre la evolución del capitalismo en la era de Estalinismo, el Fascismo y el New Deal (cf. la reciente exposición en Dahmer, 2019: 13ss). Más allá de que Th. W. Adorno no compartiese en la misma medida la adhesión de M. Horkheimer al planteamiento de Pollock y mantuviese serias reservas al respecto (Braunstein, 2011: 150s),

provenientes del exterior se han vuelto tan masivas y el individuo tan débil frente a ellas, que las renuncias que le imponen no pueden ser internalizadas y convertidas en elementos de la propia conciencia, pero tampoco puede el yo identificarse con ellas. Dominado por el temor más o menos consciente tanto a los reveses sociales como a las privaciones psíquicas, termina renunciando a la protesta contra las exigencias sociales en muchos casos carentes de sentido. “Si en otro tiempo las ideologías actuaban como cemento de unión, éste se ha deslizado hacia la prepotente situación existente en cuanto tal, por un lado, y hacia la constitución psicológica de los seres humanos, por otro” (Adorno, 1965: 18). Debido a esta polarización, la adaptación ya no está mediada por la constitución de una instancia propia, que, si bien interioriza las pretensiones provenientes de la sociedad, también permite un distanciamiento reflexivo frente a las mismas. Por eso la adaptación que realiza el yo permanece externa a él y queda quebrada su resistencia frente a dichas exigencias.

Las condiciones sociales e históricas alteran el acceso del yo a la satisfacción de los impulsos, a una sublimación no represiva, a una fortaleza del yo sin acorazamiento que impone una autoconservación absolutizada y, en fin, a una socialización solidaria sin represión adicional. En este sentido es en el que la situación de los individuos en el capitalismo monopolista, situación responsable de un especial debilitamiento de los seres humanos y de su subjetividad, produce nuevas formas agudizadas de empobrecimiento y regresión psicosociales. Aquellas condiciones que confieren fuerza al individuo frente a la sociedad han sido prácticamente eliminadas. Las formas mediadas de subjetividad, de capacidad de experiencia y disfrute, el alcance de la sublimación y la necesidad de ella, etc. son tendencialmente sustituidas por la intervención directa de la sociedad en la economía pulsional de los seres humanos (cf. Maiso, 2016).

Bajo esas condiciones, el individuo, abandonado en gran medida a sí mismo y colocado en una competencia despiadada con los otros individuos para asegurar su

la tesis sobre el “debilitamiento del individuo” no depende para su pertinencia de aquellos aspectos más problemáticos de la teoría del capitalismo de Estado, la disolución de la esfera de la circulación, el primado de la política sobre la economía, etc. (Küpper, 2009). Dicha tesis también resulta compatible con una concepción del capitalismo monopolista más moderada. Adorno la sigue manteniendo su validez también en lo que él llama la era del “intervencionismo económico” de los pasados años 60 (Adorno, 1968b: 367). Su base es la completa desproporción entre la prepotencia de las estructuras económicas y burocráticas de dominación y la impotencia de los individuos atomizados e integrados. Esta desproporción se convierte en un obstáculo no absoluto, pero casi insalvable, para confiar en la resistencia las mediaciones jurídico-políticas de las democracias liberales o de las organizaciones sociales de lo que posteriormente se llamaría sociedad civil, al menos en su configuración histórica real.

supervivencia, se ve obligado a una desmesurada ocupación libidinal de la propia persona, que, al mismo tiempo, en razón de su impotencia real, es sometida a una permanente afrenta narcisista. Una de las posibles salidas a este dilema entre la responsabilidad de asegurar la propia subsistencia y la carencia de control e influjo suficientes sobre las condiciones de realización de esa supervivencia consiste en el intento, necesariamente infructuoso, de huir del asilamiento y la impotencia por medio de la subordinación a una autoridad irracional o de la identificación con el colectivo sobredimensionado.

“La debilidad del yo hoy, que no es simplemente psicológica, sino en la que el mecanismo psíquico registra la impotencia real del individuo frente al aparato socializador, estaría expuesta a una dosis insoportable de agravio narcisista, si no se buscara una compensación a través de la identificación con el poder y la grandeza del colectivo.” (Adorno, 1962b: 580).

La adaptación al poder o las convenciones y la identificación con la dureza, el dinero, el rendimiento o el poder, que en realidad son imposiciones de la sociedad, se convierten en determinantes del yo debilitado, que proyecta su odio hacia todos los que real o supuestamente se sustraen a esas imposiciones. Puesto que la rabia que produce el tener que someterse a los poderes sociales opresores no puede dirigirse contra ellos, el yo debilitado acaba desviándolos contra sí mismo o proyectándolos hacia algo exterior más débil. Esa proyección del conflicto intrapsíquico sobre la relación entre el propio grupo y los grupos declarados ajenos permite la descarga de la agresividad y la identificación con la autoridad. El resultado es una paradójica “rebelión conformista”: una especie de combinación entre el placer de obedecer y la agresión contra los indefensos. Bajo estas condiciones es como si la economía libidinal exigiese un chivo expiatorio. Estamos ante un carácter dependiente que reacciona hacia los más fuertes con sumisión y hacia los más débiles con desprecio. La debilidad de yo y su repercusión en la constitución de los sujetos explica por qué el antisemitismo y la industria cultural, en cuanto mecanismos de integración regresiva, lo tienen tan fácil. Solo tienen que conectar con “los impulsos libidinales, los conflictos, las inclinaciones y las tendencias inconscientes” mediados por las relaciones sociales y, “en vez de hacerlos conscientes y de esclarecerlos” en relación con su constitución social, simplemente reforzarlas y manipular (Adorno, 1962a: 366). Es en este sentido en el que estos “medios de masas” actúan como mecanismos de

bloqueo de la experiencia en general, pero sobre todo de la experiencia de sufrimiento propio y de los otros y, de ese modo, impiden el despliegue crítico, reflexivo y solidario que puede posibilitar dicha experiencia.

4 PROTOHISTORIA DE LA SUBJETIVIDAD E INTROVERSIÓN DEL SACRIFICIO

Una de las tesis fuertes que Adorno y Horkheimer articulan en la *Dialéctica de la Ilustración* es que la destrucción de la subjetividad que fenómenos como el antisemitismo o la industria cultural hacen patente tiene relación con su propia constitución. Y para sostener esta tesis exploran un camino nuevo que pretende escapar a las obnubilaciones que la cultura moderna produce en torno a esa destrucción. Dicho camino lo denominan “protohistoria” (*Urgeschichte*). Se deciden a escribir un conjunto de breves ensayos que presenten a sus contemporáneos y las generaciones venideras la protohistoria de la modernidad catastrófica. La traducción a otros idiomas del prefijo “ur” no resulta fácil. Hablar de pre-historia es claramente erróneo. Pero el uso de ese prefijo en palabras como arqueología o arquetipo suele llevar a pensar que se trata de aquello que está en el origen y se mantiene invariante. Algo así como: ‘lo que vemos ahora estaba ya incoado en el origen’. Sin embargo, lo que pretende Th. W. Adorno con este término, siguiendo a W. Benjamin, es establecer una nueva configuración entre pasado, presente y futuro, una configuración no lineal y consecutiva. La protohistoria es producida y reproducida en la historia como aquello en lo que se hace visible lo silenciado, ocultado y olvidado bajo cada nueva figura de dominación. Esto se ve claramente cuando Th. W. Adorno se refiere al fascismo en estos términos: “Como rebelión contra la civilización, el fascismo no es simplemente la reaparición de lo arcaico, sino su reproducción en y por la propia civilización.” (Adorno, 1951b: 414). Es decir, la protohistoria permite romper las ilusiones que cada presente teje en torno a sí mismo; permite evidenciar la dialéctica histórico-natural que perpetua la dominación de la naturaleza interna e externa y la dominación social, produciendo destrucción y sufrimiento. No se trata de una historia de los orígenes, en los que estaría incoada germinalmente la catástrofe actual siguiendo una cadena causal. Precisamente contra este esquema teleológico, sea bajo un concepto optimista de progreso o sea bajo un concepto pesimista de decadencia, es contra el que se dirige el concepto de protohistoria (Forster, 2009).

Al movilizar este concepto, Adorno no pretende realizar una determinación positiva de la dominación en cuanto fundamento ontológico y negativo de la historia, sino que busca impedir una relativización del sufrimiento en ella y, ciertamente, en todas sus épocas. De un modo negativo se puede reconocer la unidad de los momentos discontinuos y caóticamente dispersos de la historia en cuanto continuidad de la dominación destructora, dado que el sufrimiento injusto no ha sido todavía eliminado en ninguno de ellos. La figura más reciente de iniquidad abre los ojos para el sufrimiento en cada momento, así como la persistencia del sufrimiento injusto es la prueba de que el dominio destructor perdura, no ha sido eliminado. Adorno no pretende formular con esta construcción de la historia en cuanto 'historia natural' una nueva metafísica de la historia, ahora negativa, sino que pretende forzar un *cambio de perspectiva* en la consideración de la misma que no relativice o funcionalice el sufrimiento.

Así pues, la *Dialéctica de la Ilustración* se marca el objetivo de sacar a la luz la dialéctica entre naturaleza e historia en el sentido expuesto hasta aquí, es decir, el de romper la apariencia engañosa de un proceso de civilización que, a pesar de posibles reveses, avanza de modo irresistible hacia la emancipación individual y social. Los términos que esta obra pone en relación –mito e Ilustración– representan para la conciencia dominante en la modernidad los dos extremos del proceso: la tranquilizadora oposición que legitima el presente como liberación de los lazos esclavizantes del pasado mítico. Por ello Horkheimer y Adorno intentan construir una constelación entre ambas ideas que dinamice y problematice la moderna conciencia autosatisfecha y ciega al carácter catastrófico del presente (y de la historia) (Tiedemann, 1998).

En la protohistoria de la subjetividad se trata, pues, de sacar a la luz la perpetuación del dominio en el proceso de constitución de la subjetividad como autonomía y autodeterminación. Para ello es preciso establecer una relación entre dominio de sí, dominio social y dominio de la naturaleza. Y hacerlo en una forma que evite convertir a uno de ellos en el dominio originario. En cada una de estas formas de dominación se encuentran las otras dos. Todas se condicionan y se necesitan mutuamente. Y la conjunción de las tres constituye una amenaza de aniquilación para el individuo, la naturaleza y la sociedad. La promesa de liberar a los seres humanos de la inseguridad y el miedo ha terminado perpetuando el miedo a los propios impulsos somáticos y a perder la base social de la subsistencia.

Una figura fundamental para visualizar esta inversión es la introversión del sacrificio. Adorno llega a decir en la *Dialéctica de la Ilustración* que la subjetividad resulta de “la transformación del sacrificio” (Horkheimer & Adorno, 1947: 74).⁴ Odiseo es una imagen dialéctica que permite constelar pasado y presente de una manera en la que se muestra el vuelco de la autodeterminación de la subjetividad moderna en autodomínio y autocoacción, el vuelco del sacrificio hacia dentro, hacia el propio sujeto.

Siguiendo el camino abierto por Adorno y Horkheimer, Ch. Türcke ha intentado mostrar el significado del ritual sacrificial como respuesta al horror de una naturaleza prepotente y amenazante que golpea y produce sufrimiento (Türcke, 2017). La forma de hacerlo es por medio de la repetición controlada de ese horror; el horror ritualizado del sacrificio (personas o animales) ya no sería el horror natural puro. Dicha ritualización estaría presidida por la lógica de la compulsión traumática a la repetición como forma de habituación y superación. Él habla de un vuelco del horror en su contrario por medio de su repetición. Türcke moviliza para esta interpretación la teoría freudiana de los sueños, especialmente el giro que adopta dicha teoría cuando Freud se topa con los sueños de los soldados traumatizados por la guerra. Como constata Freud, mediante el desplazamiento, la condensación y la inversión los soldados hacen frente diferidamente a la sobredosis sensorial y emocional origen del trauma, y la modulan. Diríamos que este proceso reconocible en los sueños representa una interiorización (alucinación - recuerdo) de un modo de respuesta propio del ritual sacrificial filogenéticamente anterior (Türcke, 2010: 212ss).

Türcke cita entonces la conocida frase de la *Dialéctica de la Ilustración*: “La historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio” (Horkheimer & Adorno, 1947: 73). De la repetición del horror a su representación mental, pasando por el ritual, su celebración intencional y la alucinación de un destinatario del sacrificio, podemos reconocer los pasos que describen el tránsito que lleva de los homínidos a los seres humanos, de la repetición refleja a la ofrenda ritual. De modo que el primer contenido del espacio mental sea el destinatario del ritual: el germen de la divinidad. De nuevo aquí un proceso que transita de las alucinaciones a las imaginaciones, a las representaciones y a los conceptos. Las representaciones y los pensamientos vistos desde una perspectiva filogenética no son sino autocorrecciones de las alucinaciones.

⁴ El capítulo sobre Odiseo proviene es su primera versión de Th. W. Adorno. Esa primera versión se encuentra publicada en Adorno 1998, 37-88.

La conquista de la conciencia va de la mano de la represión de su trasfondo alucinatorio, de la formación del inconsciente. Abstracción, reflexión y síntesis, las prestaciones del pensamiento que constituyen al sujeto, no son sino movimientos de huida y medidas de protección frente al horror, formas de dominación de la experiencia traumatizante. Sin la praxis de repetición compulsiva del sacrificio humano no se habría producido la hominización. Con todo, su *telos* es la superación del sacrificio. Si el sacrificio existió desde el comienzo de la hominización es para volverse innecesario. En este sentido, la protohistoria de la subjetividad que Horkheimer y Adorno elaboran en la *Dialéctica de la Ilustración* intenta mostrar por qué dicha superación se ha visto frustrada, por qué el sacrificio se prolonga más allá de objetivo inicial y con ello se perpetúa la reproducción de la violencia y el sufrimiento que pretendía mitigar, controlar o, incluso, cancelar.

El sacrificio/ofrenda sigue un esquema de transacción y negociación para garantizar la supervivencia frente a los poderes que representan a la naturaleza prepotente o el colectivo amenazado o amenazante.⁵ Su objetivo último que en algún momento deviene consciente es establecer un control sobre el entorno natural que permita la supervivencia y restablecer la cohesión y la unidad del grupo. En la astucia que encarna Odiseo el sacrificio se vuelve práctica “racional” y se convierte en núcleo de la formación del sujeto. Pero en ese momento el sacrificio, que nace para acabar con el sacrificio, es empleado racionalmente para reproducir la dominación de sí, de los otros y de la naturaleza externa. El sujeto y la sociedad se enfrentan a la naturaleza interior y exterior como amenaza y seducción. Sobrevivir es afirmarse frente a ellas, controlar los poderes a los que se enfrenta mediante el autocontrol y el control de los otros. La violencia es integrada en la constitución del sujeto. El resultado, según Adorno, es la negación de la naturaleza en el sujeto:

“El dominio del hombre sobre sí mismo que fundamenta su yo, es virtualmente siempre la destrucción del sujeto en que cuyo nombre se realiza ese dominio, pues la sustancia dominada, oprimida y liquidada por la autoconservación no es otra cosa la sustancia viva, en función de la cual únicamente se determinan los

⁵ El núcleo sistemático del sacrificio no pone el foco unilateralmente en la relación del hombre con la naturaleza como señala J. Friedrich (2015: 183ss). También atiende la relación de intercambio que está prefigurada en él. Dominación de la naturaleza interna e externa y dominación social están imbricadas en el *Dialéctica de la Ilustración* (cf. Zamora: 71ss). También aquí lo que está en juego es la violencia de las relaciones sociales y de la apropiación transformada y racionalizada en la ofrenda y en el intercambio de manera que la violencia se supera y se perpetúa al mismo tiempo (cf. Claussen, 1987: 124).

logros de la autoconservación, en realidad justo aquello de debe ser conservado” (Horkheimer & Adorno, 1947: 71).

La introversión del sacrificio denuncia cómo el dominio sobre sí mismo que da fundamento al sujeto implica una autodestrucción del sujeto al que pretende servir. La individualidad se asienta sobre el control de los afectos y la represión de los impulsos, sobre la negación y la represión de nexos naturales en el ser humano al servicio de la supervivencia. De este modo, la autoconservación yerra su finalidad, deja de ser función de lo vivo transformado en sustancia dominada y oprimida. El sujeto se convierte en víctima de sí mismo. En esto consiste la doble estructura del sacrificio: autoconservación por medio de la entrega de sí mismo. El engaño que implica la astucia comporta en realidad un autoengaño que el sujeto triunfante se oculta a sí mismo. La dominación de la naturaleza y el intercambio, en cuanto condiciones objetivas de la autoconservación, se transforman en fines cosificadamente autónomos, a los que ha de someterse el sujeto para subsistir. El astuto Odiseo no sale indemne de sus hábiles maniobras de supervivencia. Por medio del intercambio y del dominio de la naturaleza crean los hombres una objetividad que gana prioridad sobre ellos y se vuelve cuasi natural. La fuerza del yo, que se constituye a través del dominio de la naturaleza y el intercambio y que supuestamente habría de superar la debilidad originaria, se invierte en impotencia frente a la objetividad social producida por los hombres mismos, pero independizada de ellos a través de una autorregulación pseudonatural. La dominación de la naturaleza y la dominación social exigen además para su reproducción una opresión de la naturaleza en el sujeto que afecta a su sustancia viva: “La humanidad ha tenido que infligirse cosas terribles hasta que crease el yo, el carácter idéntico, orientado a fines y viril, y algo de eso se repite en cada niñez” (Horkheimer/Adorno, 1947: 50).

Esta lectura de la protohistoria de la subjetividad no puede entenderse como una especulación sobre el surgimiento de la subjetividad en una época 700 años a.C. Está claro que estas reflexiones están dirigidas al presente. Se trata de una presentación de las “aventuras” de Odiseo como “inquietante alegoría” de la dialéctica de la Ilustración, cuyo correlato son las reflexiones sobre el destino de la subjetividad en la industria cultural, en el antisemitismo y en la nueva “composición orgánica” de los individuos que acompaña las transformaciones del proceso productivo y la organización social en el capitalismo avanzado (Adorno, 1951a: 262). La tesis sobre la

introversión del sacrificio apunta, pues, a las mutaciones antropológicas que produce la socialización contemporánea en el capitalismo (Maiso, 2019). Los procesos de modernización capitalista producen una vida mutilada (Safatle, 2017: 63).

5 SUFRIMIENTO: TESTIGO Y LÍMITE DEL DOMINIO DE LA UNIVERSALIDAD SOCIAL ABSTRACTA

La tesis sobre la introversión del sacrificio, como hemos visto, va asociada a una concepción de la subjetivación como respuesta a la conmoción abrumadora provocada por el sufrimiento. Este es la otra cara de la violencia/coacción/dominación, pero también el efecto de la autonegación que impone la realidad social a seres menesterosos, débiles y necesitados. Th. W. Adorno interpreta el proceso de individuación como un proceso marcado fundamentalmente por la respuesta al sufrimiento. El impulso de autoconservación es al mismo tiempo un impulso contra el sufrimiento, contra la necesidad, la menesterosidad y la amenaza externa, el intento de escapar a la ley natural del devorar o ser devorado. Cualquier disposición cognitiva, afectiva, social, tecnológica, etc., desde la más elemental a la más sofisticada, es en cierta medida una respuesta al sufrimiento. La subjetivación misma es un medio para la supervivencia. El espíritu es el órgano natural de la autoconservación. Lleva en su origen, por tanto, la marca del sufrimiento del que pretende escapar o busca minimizar. Está indisolublemente unido a la sensación de menesterosidad (*Ananke*) de individuo limitado y finito. Nace al servicio de la naturaleza, de sus necesidades, de evitar el dolor y el sufrimiento: “Todo lo espiritual es impulso corporal modificado” (Adorno, 1966a: 202).

Sin embargo, la tesis de la “introversión del sacrificio” intenta al mismo tiempo mostrar cómo en la subjetivación y a través de ella se prolonga el sufrimiento. Por medio de ese concepto Th. W. Adorno denuncia cómo en las tres relaciones sobre las que se construye la subjetivación –consigo mismo, con la sociedad y con la naturaleza exterior– se perpetúa la violencia y con ella el sufrimiento. El proceso de subjetivación reproduce la coacción natural y social contra sí mismo, de modo que el sufrimiento acompaña la subjetivación como su reverso. Y no como una condición natural, una constante antropológica, inevitable, sino como un plus de dolor evitable asociado a la forma histórica y social concreta del devenir sujeto. La promesa de liberar de la menesterosidad, del miedo, de la inseguridad y de satisfacer la necesidad solo se consigue parcialmente al precio de reproducir en la segunda naturaleza

el miedo, la inseguridad y la menesterosidad. Nos encontramos con un resultado paradójico: “el sujeto como enemigo del sujeto” (Adorno, 1966: 22). Sin embargo, no se trata de una coacción natural, sino socialmente producida. Esto queda patente, entre otras cosas, en la contradicción entre posibilidad y necesidad –hoy nadie tendría por qué morir de hambre–, que tiene su origen en la inversión de medios y fines: lo que debería ser el fin de la organización social –asegurar la vida de los individuos– está supeditado a la reproducción de los medios, incluso al precio de asumir la aniquilación de los miembros de la sociedad. Por eso el sufrimiento no es un dato natural, sino social (Adorno, 1951c: 287). El sacrificio es irracional porque es evitable, no necesario.

Frente a esta reproducción sin fin del sufrimiento, Th. W. Adorno cifra la esperanza de una salida en su rememoración, en la lucha contra su ocultamiento y su olvido, pues el sufrimiento también posee un aguijón crítico contra la subjetivación bajo el principio de identidad. Es aquello que quiebra la ilusión de la subjetividad constitutiva: “La huella más diminuta de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad, que desearía convencer a la experiencia de lo contrario” (Adorno, 1966a: 203). El sufrimiento desmiente la pretensión de identidad lograda en los tres planos: el sí mismo (frialdad), el mundo exterior (explotación hasta la destrucción) y la sociedad (integración coactiva). De este modo quiebra desde dentro el principio de identidad como coacción.

La *Dialéctica de la Ilustración*, en su crítica de la constitución de la subjetividad moderna, representa un esfuerzo colosal de memoria, de recuperación de la génesis de esa subjetividad entregada al olvido. En uno de los fragmentos añadidos al final de la obra que lleva el elocuente título de “Le prix du progrès” (Horkheimer/Adorno, 1947: 262s) se rescata el significado del sufrimiento como desencadenante del proceso reflexivo que puede hacer consciente al sujeto de su pasado olvidado. Aquí se abre una posibilidad no garantizada de destruir la ilusión de la conciencia constitutiva, de “descifrar al sujeto trascendental como la sociedad inconsciente de sí” (Adorno, 1966a: 179), de mostrar la “mediación en el mediador” (ibíd., 178). Es más, lo que vale para el sujeto, también vale para los objetos. El olvido que los envuelve también hace referencia al sufrimiento, “pues la huella histórica en las cosas, las palabras, los colores y los tonos es siempre la huella del sufrimiento pasado” (Adorno, 1966c: 315). Combatir el olvido aquí sería “movilizar en los fenómenos aquello gracias a lo cual llegaron a ser lo que son y, de esa manera, hacerse de las posibilidades que les hubiesen permitido ser otra cosa y, por ello, pueden permitir

que lo sean” (Adorno, 1968c: 250). La identidad coactiva tanto del sujeto como del objeto se funda en el olvido de la diferencia “que se perdió en el concepto y ‘desapareció” (Adorno, 1966a:160). La anamnesis de lo natural e histórico, de la génesis perdida, es la condición imprescindible para abolir la coacción y, por tanto, también para posibilitar la experiencia auténtica.

Esto no significa que Adorno conciba el sufrimiento como un puerto seguro para la crítica, pues la misma sociedad que produce el sufrimiento también desarrolla mecanismos para asegurar su invisibilidad: “Forma parte del mecanismo de la dominación prohibir el conocimiento del sufrimiento que produce” (Adorno, 1951a: 68). Esta es una de las funciones específicas de la industria cultural. Por eso Adorno es plenamente consciente de la posibilidad de que desaparezca la conciencia de la opresión y el sufrimiento. Y se pregunta: “¿Cómo se puede reaccionar ante el hecho de que el mundo realmente se ha vuelto de tal manera que ya no se llega a tener conciencia del sufrimiento [...]?” (Adorno et. all., 1942: 573). Así pues, la *extinción de la experiencia* amenaza también a la experiencia de la extinción de la experiencia. En esto consiste la cosificación en sentido enfático, en un olvido del olvido. Pero la anamnesis de lo natural e histórico, de la génesis ocultada y olvidada, sigue siendo la condición imprescindible para abolir la coacción y, por tanto, también para posibilitar la auténtica experiencia. En la conciencia constitutiva y en su correlato, los objetos subsumidos bajo el concepto, se sedimenta el sufrimiento histórico que debe ser recordado por la crítica. Profundizando en las cosas, en su dimensión histórica, el recuerdo debe sacar a la luz lo que quedó pendiente o irredento y dar expresión al derecho de lo posible frente a lo constituido (cf. Adorno, 1971: 36, 204).

Según Adorno, en el sufrimiento está dada la condición de posibilidad de una crítica de la falsa identificación de lo universal y lo singular, porque “la sociedad es palpable allí donde duele” (Adorno, 1968a: 65). El sufrimiento producido socialmente es el signo de que la totalidad social se impone ciegamente a los sujetos singulares. En la creciente identidad entre sociedad e individuo que resulta de esa imposición, lo que se abre camino no es, como esperaba Hegel, la reconciliación ni la libertad, sino la negatividad acabada: “así la experimenta el individuo a través de un dolor físico y un sufrimiento psíquico extremos” (Adorno, 1966b: 91). Sin embargo, de esta experiencia es de donde surge la posibilidad de oponerse a la totalidad social, “probando su no identidad consigo misma” (Adorno, 1966a: 150). La coacción sobre el individuo singular que sale a la luz en el sufrimiento físico y psíquico producido socialmente es la prueba de la particularidad de la universalidad dominante,

cuyo desentrañamiento ha de realizar la teoría de la sociedad. Por eso teoría social y experiencia están remitidas una a la otra: “La teoría y la experiencia intelectual necesitan de la interacción. Aquella no tiene respuestas para todo, sino que reacciona a un mundo falso hasta en lo más íntimo.” (Adorno, 1966a: 41; cf. Kirchhoff, 2004). La experiencia sin teoría carece de universalidad y justificación argumentativa, necesita pues de la crítica racional. Pero la teoría necesita a su vez de la experiencia (del sufrimiento) como el vínculo con la realidad social e histórica que impide sucumbir al hechizo de la identidad en que se refleja el dominio de la universalidad social abstracta.

Con todo, no conviene olvidar, como señala V. Safatle, que donde se hace experimentable la ausencia de vida justa en medio de lo falso es en nuestro cuerpo y en nuestros deseos, está inscrita en ellos (2017: 65). Las grietas y quiebras de la vida psíquica, que incluyen siempre una dimensión somática, no solo son huellas de la coacción de la universalidad social abstracta, sino signos de la resistencia que el individuo opone a esa coacción, signos de un conflicto no pacificado ni completamente integrado. El sufrimiento, el malestar, los síntomas no son solo la manifestación de la violencia ejercida por la mediación social, sino el punto de partida de posibilidades de vida no conformes con el orden social vigente, que esperan su articulación y su politización.

Adorno insiste una y otra vez en la dimensión somática del sufrimiento: “Todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la figura reiteradamente mediada y a veces invisibilizada de lo físico; del mismo modo, la felicidad apunta a la satisfacción sensual y obtiene su objetividad de ella” (Adorno, 1966a: 202). Si todo sufrimiento remite al dolor físico, también remite a su sustrato somático, al cuerpo. Es algo radicalmente basal (observable hasta en las formas de vida más elementales). Sin embargo, también la relación con el cuerpo está medida por la historia de sometimiento de la naturaleza reducida a material de dominación. La escisión de sujeto y objeto se produce igualmente dentro del ser humano marcado por la opresión de la naturaleza interior.

En el fragmento “Interés por el cuerpo” de la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno analizan la cosificación del cuerpo, en la que identifican una forma de relación con la naturaleza en el hombre. Como si en la cosificación del cuerpo la naturaleza oprimida devolviera el golpe (Horkheimer/Adorno, 1947: 266). En cuanto mero objeto disponible, bien sea en la explotación del trabajo, bien como objeto de violencia, el cuerpo cosificado evidencia el desgarramiento entre sujeto y objeto no solo

entre el hombre y el mundo exterior, sino también en el hombre mismo. Pero este desgarramiento no es un destino fatal de la historia de dominación, sino la expresión de la dialéctica de una dominación social de la naturaleza que produce un vuelco en sometimiento a la naturaleza segunda. Por eso, en la cosificación del cuerpo se vuelve reconocible el destino de un espíritu juramentado con la dominación, que pretende elevarse y separarse de su base somática, degradándola a material o mero habitáculo. Con todo, como hemos visto, el espíritu es impulso somático modificado. Asimismo, en el espíritu el cuerpo se ve rebasado por algo cualitativamente distinto sin lo que este permanecería inmediatez muda. Así pues, la relación entre espíritu y cuerpo es la relación entre dos momentos en sí mismos contradictorios y no-identicos. Ambos se condicionan y son condicionados por el otro. En este sentido, el antagonismo entre espíritu y cuerpo es algo devenido y no un estado originario. A través de su escisión permanecen referidos el uno al otro: "Tanto el cuerpo como el espíritu son abstracciones de su experiencia, su diferencia radical algo postulado. Esto es un reflejo de la 'autoconciencia' del espíritu producida históricamente y su desprendimiento de aquello que niega por mor de su propia identidad." (Adorno, 1966a: 202).

Así, la diferencia entre cuerpo reducido a cosa (*Körper*) y el cuerpo vivo (*Leib*) sirve para expresar, por un lado, que la relación de dominación con el cuerpo está medida por una objetivación cosificadora y opresora efectiva, pero, por otro lado, que existe una contraposición causada por dicha objetivación. Esa contraposición, sin negar la mediación social, muestra que lo somático no desaparece en ella. Este desborde somático aparece en el placer, pero sobre todo en el sufrimiento. En él el cuerpo vivo se resiste a la reducción instrumental del cuerpo físico como mero sustrato de dominación y explotación. "Es el cuerpo vivo el que nunca coincide completamente con la fuerza de trabajo, tal como lo experimenta su poseedor dolorosa y placenteramente, y solo por ello puede su espíritu no quedar subsumido en ella" (Scheit, 2011: 51). El cuerpo vivo no es algo otro del cuerpo físico cosificado, algo así como un reducto natural a salvo de la mediación social, sino la experiencia de que el cuerpo no desaparece en esa cosificación y de ese modo permite reconocerla (y resistir a ella). La rememoración de la naturaleza en el sujeto quiere hacer justicia a eso que se resiste a desaparecer en la mediación cosificadora que impone el espíritu. Ciertamente, el sujeto no puede hacer desaparecer el proceso de represión a través del que él se constituye sin renunciar a sí mismo. Con todo, por medio de la rememoración de lo reprimido, el sujeto puede enfrentarse a la dominación sobre la que él mismo se asienta. La ilustración sólo se distingue de esa dominación y se opone a ella en la

rememoración de la naturaleza en el sujeto. Se trata, como señala P. López Álvarez, “de iluminar las cicatrices de la violencia empleada en el proceso de construcción del sujeto y mostrarlas al mismo tiempo como fisuras por las que se desliza la posibilidad de una subjetividad otra” (2011: 60).

En este sentido, la rememoración es un acto de autodeterminación del espíritu que se reconoce como naturaleza escindida. En el autoconocimiento en que consiste dicha rememoración la naturaleza se invoca a sí misma como naturaleza desfigurada. De esta manera es cómo el sujeto es modificado por la rememoración crítica y se abre a la posibilidad de un nuevo trato con la naturaleza interna y externa. Sólo cuando el espíritu se reconoce como dominación y la revoca en la naturaleza, se deshacen las pretensiones de poder que le son inherentes y de las que procede la regresión de la conciencia. No se trata, pues, de un retorno a la naturaleza (primera), sino de una crítica de la razón dominadora desenmascarada como función de una autoconservación salvaje y, al mismo tiempo, de rastrear las huellas de lo reprimido y desfigurado, de los derechos de la naturaleza viva en el sujeto, de los impulsos del cuerpo, que bajo las condiciones represivas a que están sometidos sólo retornan en figuras deformadas y patógenas.

La rememoración de la naturaleza en el sujeto también es la base de una solidaridad enfrentada a la frialdad socializada. Dicha solidaridad vive de la dimensión somática que se activa cuando percibimos del dolor de los otros. Se basa en la receptividad para el sufrimiento que precede a la respuesta consciente. Al tratarse de un impulso, no se encuentra bajo control, posee un carácter de involuntariedad. Hullot-Kentor la define plásticamente como si uno siente algo en la propia rodilla cuando ve que otro se da un golpe en la suya (Hullot-Kentor, 2006: 228). Esta reacción instantánea ante el dolor ajeno representa un primer paso para crítica de la universalidad social abstracta. Sin embargo, no resulta posible una completa eliminación de la ambigüedad inherente a la experiencia individual del sufrimiento. Existe un vínculo de los impulsos somáticos de respuesta al dolor no sólo con la solidaridad, sino también con la crueldad o la brutalidad. Toda naturaleza interior está mediada por el proceso civilizatorio y sus mecanismos represivos. El sustrato somático sólo perdería su ambigüedad en un estado de libertad que hiciese innecesaria cualquier represión, en que se hubiese logrado la utopía de una rememoración de la naturaleza en el sujeto libre de toda violencia o, lo que es lo mismo, la utopía “de una situación de libertad en la que no fuesen necesarias ni la represión ni la moral, gracias a que

el impulso instintivo ya no tuviese que expresarse de modo destructivo” (Adorno, 1966a: 281).

Pero sin los avisos que provienen de la dimensión somática del sufrimiento no sería posible determinar qué es lo inhumano, por más que para ello sea necesario el esfuerzo reflexivo del espíritu. Por otro lado, los impulsos espontáneos de negación del sufrimiento no pueden ser sometidos a la prueba de la fundamentación última sin ser neutralizados, sin perder su aguijón crítico. Esto no significa que la praxis no necesite de la reflexión. La supresión de la mediación de razón conduciría a un decisionismo entregado a los mecanismos de dominación. “Pero la praxis necesita también de algo otro, algo que no se agota en la conciencia, algo corporal, mediado respecto a la razón y cualitativamente distinto de ella” (Adorno 1966a, 228). Esto significa que el sustrato somático del sufrimiento mantiene siempre una irreductibilidad incancelable frente al lenguaje sin cuyo concurso permanecería mudo, pura facticidad sin capacidad crítica. Con todo, la posibilidad de dicha articulación crítica del impulso somático no puede ser asegurada por ninguna fundamentación última. Se trata siempre de una posibilidad históricamente amenazada. Por eso la crítica vive de una esperanza: mientras el sufrimiento siga siendo experimentado existirá un resto resistente a la integración.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1931): “Aktualität der Philosophie”, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 1). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1973, 325-344.
- ADORNO, Theodor W. (1942): “Thesen über Bedürfnis”, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 392-396.
- ADORNO, Theodor W. (1943): “The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses”, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 9). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1975, 9-141.
- ADORNO, Theodor W. (1951a): *Minima moralia* en *Gesammelte Schriften* (Vol. 4). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1980.
- ADORNO, Theodor W. (1951b): “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 408-433.
- ADORNO, Theodor W. (1951c): “Individuum und Staat”, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 20). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1986, 287-292.
- ADORNO, Theodor W. (1952): “Die revidierte Psychoanalyse”, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 20-41.

- ADORNO, Theodor W. (1955): "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 42-85.
- ADORNO, Theodor W. (1958): "Der Essay als Form", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 11). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1974, 9-33.
- ADORNO, Theodor W. (1962a): "Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 20). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1986, 360-383.
- ADORNO, Theodor W. (1962b): "Meinung Wahn Gesellschaft", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 10). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1977, 573-594.
- ADORNO, Theodor W. (1964/1965): *Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, en *Nachgelassene Schriften. 4, Vorlesungen / vol. 13*, Rolf Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 2001.
- ADORNO, Theodor W. (1965): "Sociedad", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 9-19.
- ADORNO, Theodor W. (1966a): *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 6). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1970.
- ADORNO, Theodor W. (1966b): "Postscriptum", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 86-92.
- ADORNO, Theodor W. (1966c): "Über Tradition", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 10), R. Tiedemann et. all. (ed.), Fráncfort: Suhrkamp, 1977, 310-320.
- ADORNO, Theodor W. (1968a): "Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 177-195.
- ADORNO, Theodor W. (1968b): "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 354-370.
- ADORNO, Theodor W. (1968c): *Einleitung in die Soziologie*, Ch. Gödde (ed.), Fráncfort: Suhrkamp, 1993.
- ADORNO, Theodor W. (1969): "Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie", en *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp, 1972, 280-353.
- ADORNO, Theodor W. (1971): *Ästhetische Theorie*, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 7). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (1998): "Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee [Frühe Fassung von Odysseus oder Mythos und Aufklärung]", en *Frankfurter Adorno Blätter V*, ed. R. Tiedemann, Múnich: Text + Kritik, 37-88.
- ADORNO, Theodor W. (2003): "Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizzen", en *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, ed. R. Tiedemann, Múnich: Text + Kritik, 60-94.
- ADORNO, Theodor W. et all. (1942): "[Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse]", en *M. Horkheimer Gesammelte Schriften 12: Nachgelassene Schriften 1931-49*, G. Schmid Noerr (ed.), Fráncfort: Fischer, 1985, 559-586.

- BRAUNSTEIN, Dirk (2011): *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld: transcript.
- CLAUSSEN, Detlev (1987): *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Fráncfort: Fischer.
- CLAUSSEN, Detlev (1995): "Konformistische Identität. Zur Rolle der Sozialpsychologie in der Kritischen Theorie", en G. Schweppenhäuser (ed.) *Soziologie im Spätkapitalismus*. Darmstadt: WBG, 27-40.
- DAHMER, Helmut (2019): "Autoritärer Charakter und autoritärer Staat", en O. Decker & Ch. Türcke (eds.) *Autoritarismus. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 13-28.
- FORSTER, Edgar (2009): "Urgeschichte schreiben. Fluchlinien einer kritischen Gesellschaftstheorie", *Zeitschrift für kritische Theorie* 28/29, 9-25.
- FREUD, Sigmund (1925): "Selbstdarstellung", en *Werkausgabe - Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. XIV. Frankfurt a. M.: Fischer, 31-96.
- FRIEDRICH, Jan (2015): *Zusammenspiel mit der Natur. Wirklichkeit und Utopie einer spielerischen Technik*. Weilerwist: Velbrück Wissenschaft.
- HEITMANN, Lars (2016/2017): "Acción comunicativa - Sistema - Crítica. Observaciones sobre la crítica sociológica del sistema en la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol 8/9, 46-81.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en *Gesammelte Schriften* (Vol. 3). R. Tiedemann (ed.). Fráncfort: Suhrkamp.
- HULLOT-KENTOR, Robert (2006): *Things Beyond Resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno*, New York: Columbia University Press.
- KIRCHHOFF, Christine (2004): "Die Möglichkeit als einer der Wirklichkeit fassen. Über den Erfahrungsbegriff Theodor W. Adornos", en Ch. Kirchhoff et al. (eds.) *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*. Friburgo: ça ira Verlag, 83-103.
- KIRCHHOFF, Christine (2009): *Das psychoanalytische Konzept der "Nachträglichkeit". Zeit, Bedeutung und die Anfänge des Psychischen*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- KIRCHHOFF, Christine (2010): Wozu noch Metapsychologie. *Journal für Psychologie*. 18/1.
- KIRCHHOFF, Christine (2014): "Anpassung und Unvernunft. Die Bedeutung der Lebensnot bei Freud und Adorno", en Kirchhoff, Christine & Schmieder, Falko (eds.) *Adorno und Freud. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin, Kadmos, 51-62.
- KÜPPER, Christian (2009): 'Psychologie reicht ans Grauen nicht heran' - Adorno zu Individuum und Gesellschaft, *Forum Kritische Psychologie*, 53, 2009, 119-135.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo (2011): "Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno", en J. Muñoz (ed.) *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LUKÁCS, Georg (1968): *Geschichte und Klassenbewußtsein*, en: Id., *Werke*, vol. 2: *Frühschriften II*, Berlin: Neuwied, 161-518.

- LUKÁCS, Georg et all. (2012): *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte: Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*, ed. M. Bitterolf & D. Maier. Friburgo: ça ira.
- MAISO, Jordi (2013): “La subjetividad dañada: Teoría Crítica y psicoanálisis”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 5, 132-150.
- MAISO, Jordi (2016): “Sobre la producción y la reproducción social de la frialdad”, en J. A. Zamora, R. Mate y J. Maiso (eds.) *Las víctimas como precio necesario*, Madrid: Trotta, 51-7.
- MAISO, Jordi (2019): “Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros”, *Con-Ciencia Social* (segunda época) 2, 65-80.
- MEYERS, Lars (2005): *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur selbstdarstellung dialektischer Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: transcript.
- MUÑOZ, Jacobo (2002): *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Madrid: Antonio Machado.
- REICHE, Reime (2004): *Tribschicksal der Gesellschaft. Über Strukturwandel der Psyche*. Fráncfort/Nueva York: Campus.
- SAFATLE, Vladimir P. (2017): “Freud em Frankfurt: A Função da Psicanálise no Pensamento de Theodor Adorno”, en D. Kupermann (ed.) *Por que Freud hoje?* São Paulo: Zagodoni Editora, 63-89.
- SCHEIT, Gerhard (2011): *Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno*. Friburgo: ça ira.
- SCHEIT, Gerhard (2015): “Erfahrung und Jüngstes Gericht. Eine Anmerkung zum verborgenen Freiheitsbegriff der Kritischen Theorie”, en D. Dumbadze/Ch. Hesse (eds.), *Unreglementierte Erfahrung*. Friburgo: ça ira, 13-26.
- SCHILLER, Hans-Ernst (2017): *Freud-Kritik von links. Bloch, Fromm, Adorno, Horkheimer, Marcuse*. Lüneburg: zu Klampen.
- SCHNEIDER, Christian (2011): “Die Wunde Freud”, en *Adorno Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, ed. Richard, R. et al. Stuttgart: J. B. Metzler, 283-295.
- TIEDEMANN, Rolf (1998): “Gegenwärtige Vorwelt”. Zu Adornos Begriff des Mythischen (I), *Frankfurter Adorno Blätter* V, 9-36.
- TÜRCKE, Christoph (2010): *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*. München: Beck.
- TÜRCKE, Christoph (2017): “Opfer und Menschwerdung”, en T. Grave et all. (eds.) *Opfer. Kritische Theorie und psychoanalytische praxis*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 9-20.
- ZAMORA, José A. (2011): “El núcleo ausente: la justicia en Th. W. Adorno”, en: J. A. Zamora & R. Mate (eds.) *Justicia y memoria: hacia una teoría de la justicia anamnética*. Rubí (Barcelona): Anthropos, 67-89.