

Traducción. El legado filosófico de Theodor W. Adorno

Translation. The Philosophical Legacy of Theodor W. Adorno

Sánchez Marín, Leandro

 Leandro Sánchez Marín [*] [**]

leandro.sanchez@udea.edu.co

Universidad de Antioquia, Colombia

Revista Filosofía UIS

Universidad Industrial de Santander, Colombia

ISSN: 1692-2484

ISSN-e: 2145-8529

Periodicidad: Semestral

vol. 21, núm. 2, 2022

revistafilosofia@uis.edu.co

Recepción: 12 Julio 2021

Aprobación: 23 Agosto 2021

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/408/4083398020/>DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n2-2022013>

Theodor W. Adorno escribió con autoridad no solo en filosofía, sino también en música, literatura, sociología y teoría cultural. Él trajo un enfoque consistentemente filosófico y un estilo característico de análisis a todas las áreas de investigación intelectual que le interesaban. Sin embargo, históricamente la apreciación de su trabajo se ha dividido en gran medida entre aquellas disciplinas académicas en las que sus estudios parecen caer en su mayor parte. Una descripción completa del legado intelectual de Adorno requeriría una evaluación de su contribución a esas disciplinas separadas. Un estudio que se centra, principalmente, en las afirmaciones y los argumentos filosóficos centrales de Adorno debe limitarse a una consideración de la evolución de la interpretación de su lugar en la filosofía contemporánea. La publicación del primer libro de Adorno en 1933 marcó la aparición de un nuevo y brillante filósofo, pero fue a mediados de los años cincuenta que entró en la fase más importante de su obra (cfr. O'Connor, 2013, p. 12). Dar la formulación a su concepción implícita de la estructura dialéctica de la experiencia se convirtió en la preocupación principal de Adorno. Esta concepción se desarrolló a través de la lectura de los problemas que encontró en las consideraciones de la relación sujeto-objeto en las diversas obras filosóficas que consideró significativas.

NOTAS DE AUTOR

[*] Información sobre el traductor: colombiano. Estudiante de posgrado y docente de la Universidad de Antioquia, Colombia.

[**] Este texto corresponde al capítulo siete del libro *Adorno* publicado por Routledge en 2013 y escrito por Brian O'Connor. A este último agradecemos el permiso para la publicación de esta traducción. Siempre que ha sido posible, se han utilizado textos ya traducidos al castellano para las citas textuales (*N. del T.*).

Adorno expuso, por tanto, una consideración distintiva de la experiencia y una poderosa forma de crítica filosófica. Su trabajo se hizo progresivamente más complejo y de gran alcance a medida que buscaba identificar, con implicaciones potencialmente devastadoras para la filosofía, la relación entre las concepciones filosóficas de la experiencia y la razón y nuestras prácticas epistémicas, interpersonales, morales y estéticas. Su dedicación constante a este proyecto es evidente, especialmente, en la *Dialéctica Negativa* (2005b), los modelos críticos *Crítica de la cultura y sociedad* # (1963/2008), *Crítica de la cultura y sociedad* # (1969/2009) y la inacabada *Teoría estética* (2005a). Sin embargo, fue la anterior *Dialéctica de la Ilustración* —que terminó en 1944— la que resultó ser la obra más crucial de todas —por lo menos, inicialmente— en formar las percepciones del legado filosófico de Adorno.

Los activistas estudiantiles de los años sesenta esperaban que Adorno compartiera su comprensión del potencial práctico de la feroz crítica del capitalismo y el mundo administrado, ofrecidos en la *Dialéctica de la Ilustración*. Pero Adorno no veía ninguna forma de transición entre las ideas de ese libro o sus obras de posguerra más cautelosamente articuladas y la acción política. No es que Adorno no fuera político. Por ejemplo, se opuso públicamente a lo que consideraba las leyes de emergencia antidemocráticas de 1968, aprobadas por el Gobierno de Alemania Occidental (Berman, 2002, p. 129). Su preferencia era abordar los problemas del Estado a través de métodos democráticos. El movimiento estudiantil, sin embargo, trató de poner en cuestión a todas las instituciones del Estado, incluidas las prácticas de la universidad. En su elección de métodos —protestas y plantones—, se encontraron en confrontación con las autoridades, un camino que Adorno no estaba preparado para tomar. Hans-Jürgen Krahl, antiguo estudiante de Adorno y miembro destacado del movimiento estudiantil, criticó rotundamente la “abstinencia privada de la praxis” de Adorno (Krahl, 1974, p. 165). Afirmó que para Adorno la noción de praxis se había convertido en un asunto puramente abstracto, completamente desconectado de los desafíos del propio “cambio social”, cuya necesidad parecían implicar los propios diagnósticos de Adorno de la modernidad (Krahl, 1974, p. 166). En las primeras páginas de la *Dialéctica Negativa*, Adorno había defendido una postura claramente teórica, no por la teoría, sino por los peligros de una praxis que no exploraba por completo sus propios compromisos (una preocupación que también informaba, como se ha visto, consideraciones de autonomía como resistencia). Para los activistas, esta actitud no se limitó a localizar a Adorno fuera de la política, sino, más bien, a oponerse a ella.

La naturaleza aparentemente antipolítica de la filosofía de Adorno se convertiría, durante algún tiempo, en la característica definitoria de su obra. Sin embargo, los críticos radicales de Adorno no fueron las excoriaciones de esta característica que serían decisivas para asignarle un lugar particular en la historia de la filosofía alemana contemporánea. El papel de inscribir las aparentes limitaciones de la filosofía de Adorno en el registro de la teoría crítica fue asumido por Jürgen Habermas. Esto no podría haber sido fácilmente anticipado. Habermas había sido asistente de Adorno en Frankfurt; su primera contribución sustancial a la teoría crítica —*Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (1962/1994)^[1]— resonó con la concepción de Adorno^[1] de la sociedad. También fue un aliado intelectual de Adorno durante la “disputa positivista”. Además, al igual que Adorno, había sido atacado con fuerza por el movimiento estudiantil por una percepción de ausencia de una consideración urgente de la política^[2]. En el año de la muerte de Adorno, con su mirada fija en los estudiantes radicales, Habermas ofreció una evaluación matizada de los compromisos filosóficos y el estilo de Adorno. Habermas (1995) reprendió a aquellos “prácticos impacientes” que habían leído vulgar y erróneamente la crítica de la razón ilustrada como una teoría generalizada de la sociedad (p. 161).

Sin embargo, Habermas ya había llegado a la conclusión efectiva de que la teoría crítica de Adorno era incapaz de realizar el ideal político más sobrio que tanto él como Adorno compartían fundamentalmente: la posibilidad de una sociedad racional. Tal sociedad sería sostenida por individuos de mente abierta y autocríticos que buscarían desarrollar principios universalmente, es decir, no tribalmente válidos. Podría esperarse que una sociedad reforzada de esta manera sea resistente a las formas de vida social que alguna vez

fueron acogedoras al fascismo, pero Habermas creía que la filosofía de Adorno no podía dar cuenta de la variedad de racionalidad que sustentaría una sociedad racional. Una concepción de la razón que no era ni instrumental (y, por tanto, inutilizable) ni exóticamente mimética (y, por tanto, irrelevante) —las únicas alternativas supuestamente a disposición de Adorno— tendría que ser encontrada dentro de las prácticas sociales existentes si la consecución de una sociedad racional iba a ser mantenida como un ideal de la teoría crítica.

En un artículo publicado en 1979, Axel Honneth señaló que Habermas, en ese momento, no había explicitado “su propia crítica de la teoría crítica” (Honneth, 1979, p. 45). Sin embargo, eso ocurriría solo unos años después. No obstante, estaba claro, incluso entonces, que la nueva dirección en la que Habermas estaba tratando de señalar la teoría crítica sirvió como una solución sistemática a los impases de la *Dialéctica de la Ilustración* en particular. Honneth (1979) entendió las diversas innovaciones conceptuales de Habermas como motivadas por la necesidad de abordar la “desnudez metodológica en la obra de Adorno” (p. 45). Ansioso por “ir más allá de la postura defensiva” del negativismo de Adorno y reorientar la teoría crítica hacia “el contexto histórico presente” (p. 46), Habermas se esforzó por desarrollar una teoría crítica que pudiera comprometer efectivamente la ceguera ideológica de la sociedad, con la esperanza de que el compromiso podría conducir a la transformación social real. Si ese resultado era concebible, entonces la afirmación de Adorno de que la reificación se había hecho total era, en el mejor de los casos, hiperbólica.

La innovación metodológica principal de Habermas fue abandonar la dialéctica —con sus nociones distintivas de conceptualidad y conciencia— y buscar dentro de los recursos de la teoría lingüística una nueva concepción de la razón. Lo que Adorno había teorizado como el espacio de lo “no idéntico”, Habermas lo comenzó a leer como el espacio de los significados suprimidos (Honneth, 1979, p. 48). Sería a través de la comunicación racional que esos significados podrían, eventualmente, ser liberados. Contra la tesis de la reificación, Habermas trató de dar importancia crítica a la “racionalidad comunicativa de la socialización interna” (p. 53). La idea misma de una racionalidad comunicativa inherente fue apoyada por argumentos derivados —a través de Karl-Otto Apel— de la tradición trascendental kantiana. Habermas se esforzaba por alejar a la teoría crítica del aparentemente “hermético modo de descripción”, ofrecido por Adorno —una teoría de la sociedad desprovista de potencial emancipador— y conducirla hacia una teoría crítica expresamente diseñada para “mediar en política” (p. 60).

La reconcepción de la metodología y la eficacia potencial de la teoría crítica de Habermas ganó rápidamente una influencia significativa. En algunos lugares, la filosofía de Adorno quedó relegada a la obsolescencia. Por lo menos, ya en 1976, la historia de la Escuela de Frankfurt se estaba estableciendo como una serie de etapas en evolución. La *Dialéctica de la Ilustración* fue el trabajo principal de la segunda fase (Connerton, 1976, p. 27). Marcuse, en lugar de Adorno, debido a su “renovada búsqueda de una fuerza negativa” —es decir, fuerzas prácticas de resistencia en ausencia de movimientos sociales de masas— fue la tercera fase (p. 28). Habermas, gracias a la orientación política de la teoría de la acción comunicativa, ocupó la cuarta fase culminante (p. 30).

La preeminencia de la posición de Habermas se obtuvo sin que el propio Habermas hubiera ofrecido ninguna crítica directa a sus predecesores. Durante la década de 1980, sin embargo, decidió que era el momento de explicar sus preocupaciones acerca de la filosofía de Adorno y lo hizo en términos sorprendentemente incisivos. En la *Teoría de la acción comunicativa* (1984) Habermas esbozó la trayectoria histórica de la teoría crítica. El propio trabajo de Habermas, al parecer, estaba al final de esa tradición. Él escribió: “la primera Teoría Crítica fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia” (Habermas, 1999, p. 493). El esfuerzo por explicar la interacción sobre la base de la mimesis era desesperanzador. El “núcleo racional”, que en vano afirmaba, solo podría tener fundamento teórico si nos moviéramos, como Habermas (1999), al “paradigma de la filosofía del lenguaje” (p. 497). En *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas (1993) colocó a Adorno, Horkheimer y Nietzsche dentro del paradójico proyecto de “crítica totalizadora” (p. 150). La noción de no-identidad era también,

para Habermas, una paradoja filosófica (p. 157). La teoría estética de Adorno fue calificada de “la cesión de competencias en materia de conocimiento al arte” (p. 90).

No todo el mundo dentro de los círculos de la teoría social alemana estaba preparado para dejar la filosofía de Adorno a la historia, sin embargo, Albrecht Wellmer, ex asistente de Habermas, era una voz disidente. En 1986 escribió sobre la “pertinencia permanente” de las formas de pensar de Adorno que no pueden ser directamente subsumidas dentro de una forma de teoría crítica que ha sido revisada a la luz de la filosofía del lenguaje (Wellmer, 1996, p. 246). Las cualidades distintivas de la filosofía de la no identidad se estaban descuidando y, en su lugar, eran reemplazadas por el entusiasmo en la “pragmática del lenguaje” de Habermas (p. 247). Más tarde, Wellmer (2007) describiría el pensamiento de la no-identidad como “un tipo de pensamiento vulnerable, no uno que se aferra a la barrera de los conceptos preconcebidos y a una metodología fundida” (p. 137)^[3]. Y, en marcado contraste con Habermas, estaba preparado para defender —con cautela, sin duda— la crítica de Adorno a la razón (Wellmer, 2007).

La narrativa progresiva sobre el desarrollo de la teoría crítica comenzó, en la práctica, a desmoronarse. La revolución intelectual de Habermas había sido, tal vez, demasiado violenta en su negación, de tanto que la precedió. Desde finales de los años 80, Axel Honneth ha estado desarrollando una versión de la teoría crítica que se basa en la tradición hegeliana más que en la tradición kantiana, que había informado la ética del discurso de Habermas. Antes de esta fase de su trabajo, la evaluación general de Honneth de las posibilidades de la teoría crítica de Adorno estaba en línea con la de Habermas^[4]. Pero Honneth ha adoptado, desde Adorno, varias nociones que habían parecido, a la luz de las críticas enérgicas de Habermas, ser defectuosas, más allá de la reparación, y ha aportado un fundamento teórico a la noción de reconocimiento que, sostiene Honneth, es la base de la práctica social-emancipadora. La difícil noción de Adorno sobre el impulso, elaborada a través de la teoría psicoanalítica, y la idea teóricamente interconectada de mimesis (o imitación) están en juego en las concepciones de Honneth sobre el reconocimiento y la reificación (Honneth, 2007; 2009b). Y, otra vez, contrariamente a Habermas, él desarrolla el asunto de la dialéctica negativa como él mismo —y como Adorno creyó— por un acto de justicia (Honneth, 2009b). Mientras que Habermas rechazó la noción misma de una crítica totalizadora, Honneth (2011) la ha defendido, más bien, como una crítica reveladora no paradójica en su propia concepción. La influencia decreciente del paradigma del lenguaje ha abierto una oportunidad para una participación renovada y productiva de la teoría crítica con la obra de Adorno.

Numerosas comparaciones se han hecho entre las afirmaciones de la filosofía de Adorno y las afirmaciones distintivas del pensamiento posestructuralista francés que surgió en los años sesenta (Dews, 1995, pp. 19-38; Pensky, 1997, pp. 6-12). Entre los puntos de contacto más obvios está el rechazo compartido de la filosofía sistemática, no solo como modelo de racionalidad, sino también en la práctica misma de la filosofía; también las críticas de la noción moderna del sujeto, la complejidad de la autocomprensión de la Ilustración como un proceso de liberación libre de accidentes, la receptividad de las formas de verdad que se encuentran fuera de la disciplina de la filosofía y la identificación de estructuras de poder que determinan lo que se considera natural en la experiencia cotidiana. La dialéctica negativa y la deconstrucción son ejercidas por sus respectivos teóricos como formas de crítica inmanente. La categoría de no-identidad parece ser otro nombre para la noción de alteridad excluida, cuya recuperación es una característica esencial de la teoría posestructuralista. ¿Hasta qué punto estas intrigantes convergencias pueden atribuirse a la influencia real e histórica de Adorno?

Adorno fue ciertamente conocido entre los filósofos de Francia a finales de los años cincuenta. Al final de su libro sobre Hegel, señaló que el capítulo sobre el contenido experiencial de la filosofía de Hegel había sido presentado en francés, en la Sorbona, a finales de 1958 (Adorno, 1974, p. 191). En una nota al final de la *Dialéctica Negativa* —que no aparece en la traducción al inglés—, Adorno informó a sus lectores que el

núcleo del libro estaba compuesto de tres conferencias —entre ellas la crítica de Heidegger— que él había ofrecido en la primavera de 1961 en el Collège de France, en París. Uno de los biógrafos de Adorno registra que Adorno ofreció conferencias en París en 1965 y en 1969 (Müller-Doohm, 2005, pp. 448, 469).

En la obra de Jacques Derrida se han observado “afinidades” con la filosofía de Adorno (Eagleton, 1998, p. 215). Las críticas de Derrida a la presencia de sí mismo y a la subjetividad constitutiva, al logocentrismo (Adorno & Horkheimer, 1998, pp. 106-107), y su idea de que los esfuerzos de los sistemas para estabilizarse por la exclusión violenta o la marginación son socavados por la “diferencia”, pues son inherentemente “aporéticos”. Todos encuentran simpáticos precedentes en las lecturas de Adorno de la fenomenología y el idealismo. La principal influencia en el desarrollo de la filosofía deconstructiva de Derrida es Heidegger y no Adorno, cuyo nombre no aparece en los escritos revolucionarios de Derrida. Sin embargo, la cuestión de la posible deuda de Derrida con Adorno ha mordido su propio legado, como el propio Derrida apreciaba. En un discurso, al recibir el Premio Adorno de la ciudad de Frankfurt, en 2001 —un premio que también se ha concedido a Habermas en 1980 y a Wellmer en 2006—, Derrida (2005) optó por abordar el tema de la siguiente manera:

Durante décadas he estado escuchando voces, como dicen, en mis sueños. A veces son voces amistosas, a veces no. Son voces en mí. Todas parecen estarme diciendo: ¿por qué no reconocer clara y públicamente, de una vez por todas, las afinidades entre tu trabajo y Adorno, en verdad tu deuda con Adorno? (p. 176)

Y Derrida (2005) declara entonces, como si se hubiera liberado de una carga: “Puedo y debo decir ‘sí’ a mi deuda con Adorno y con más de una consideración” (p. 176). El propio discurso revela a Derrida como un lector muy sensible y conocedor de Adorno. También es evidente que estaba fascinado por Adorno, tanto como persona y como pensador. Derrida enumera una serie de compromisos intelectuales generales e influencias formativas comunes que compartió con Adorno, todos los cuales, afirmó, tendrían que ser tenidos en cuenta al hacer bien sobre el reconocimiento de lo que le debía a Adorno —a pesar de supuestos antecedentes filosóficos similares, en realidad no constituyen una deuda—. La única declaración específica de una influencia directa que Derrida hace es la siguiente:

Lo que más fácilmente compartí con Adorno, e incluso tomé de él, como lo hicieron otros filósofos franceses —aunque también de diversas maneras— fue su interés por la literatura y lo que ésta, como las otras artes, puede descifrar críticamente en el campo de la filosofía universitaria. (Derrida, 2005, p. 180)

Pero esto también es, por supuesto, general. Derrida parecía querer reconocer en términos marcadamente humildes la influencia de Adorno y, al mismo tiempo, negarse oblicuamente a identificar qué argumentos específicos y qué conceptos en la obra de Adorno consideraba valiosos. Si la cuestión de su deuda con Adorno ha sido motivada por observaciones de particulares similitudes conceptuales en sus filosofías, las “voces” que Derrida mencionó probablemente no habrían sido silenciadas por el discurso de Frankfurt.

Entre otros filósofos posestructuralistas, la influencia de Adorno es una cuestión menos compleja. Michel Foucault no tardó en darse cuenta de las afinidades entre su consideración genealógica de la razón y la crítica de la Ilustración desarrollada por Adorno y Horkheimer. Compartió con ellos la conclusión de que el logro histórico de la autonomía viene al precio de la dominación del yo y la naturaleza (McCarthy, 1990, p. 447). Mirando hacia atrás en los esfuerzos de Adorno y Horkheimer, Foucault profesó:

Si hubiera estado familiarizado con esa escuela, si hubiera sabido de ella en esos momentos, no habría dicho tantos absurdos como dije y habría evitado muchos de los rodeos que di al tratar de seguir mi propio y humilde camino —mientras que la Escuela de Fráncfort ya había abierto avenidas—. (Wiggershaus, 2010, p. 12)

Jean-François Lyotard es un caso muy diferente, ya que, entre los más prominentes filósofos posestructuralistas de los años 60 y 70, es el único que abraza sustancialmente la obra de Adorno. Su interés se destaca, quizá, en el ensayo “Adorno as the Devil” (1974), en el cual él identifica elaboradamente la figura de Adorno detrás de una de las máscaras del diablo en el *Doctor Faustus*, de Thomas Mann. Pero la influencia de

Adorno se puede ver a lo largo de su obra. Por ejemplo, se ha sugerido que la noción de Lyotard de la *différend*, que es la base conceptual de su noción de “injusticia de traducir discursos heterogéneos en un lenguaje común, recuerda la violencia de los procedimientos subsumptivos analizados en la *Dialéctica Negativa*”. Además, “la crítica de Adorno al pensamiento de la identidad y la filosofía de la *différend* arremeten contra la reducción de lo heterogéneo a la totalidad” (Foster, 1999, p. 92). Además, en un ensayo de 1981, “Discussions, or Phrasing ‘After Auschwitz’” Lyotard (1989) explica las limitaciones de la teoría identificadas por Adorno en la *Dialéctica Negativa*.

La interpretación y la reapropiación filosófica de la obra de Adorno es una tarea continua. No se debe suponer que las apropiaciones adicionales de su obra se encontrarán solo entre aquellos que conciben la filosofía como una tarea con implicaciones sociales radicales. El interés reciente por la “filosofía analítica” en el hegelianismo —entre los filósofos de Pittsburgh, en particular— parece abrir un espacio de discusión dentro de las preocupaciones de la filosofía del idioma inglés de una serie de ideas importantes para Adorno; por ejemplo, la teoría de la mediación conceptual y el estatus de segunda naturaleza. Los estudiosos de Adorno han estado dispuestos a articular sus ideas de manera que promuevan el caso de la relevancia de Adorno para este nuevo capítulo de la filosofía angloamericana (Bernstein, 2001). Queda por ver si esta nueva dirección tiene un futuro.

La obra de Adorno, como he intentado demostrar, contiene una enorme cantidad de concepciones y argumentos, muchos de los cuales pueden estar conceptualmente separados de sus contextos originales y utilizados en los nuevos debates. Lo que señala a Adorno como un filósofo; sin embargo, no es simplemente la gama de ideas que desarrolló. Es, como Wellmer ha acentuado acertadamente, su pensamiento no idéntico, su esfuerzo de filosofar a través del objeto. Este compromiso le permitió exponer críticamente lo que consideró las engañosas construcciones teóricas que forman, en gran parte, los principales logros de la filosofía moderna. Esta dimensión de la filosofía de Adorno —su práctica de la filosofía— aún no ha sido ampliamente apreciada. El interés continuo de la filosofía contemporánea en las idealizaciones abstraídas (de la experiencia o la razón o la sociedad) —Adorno bien podría haberlas percibido como reificaciones— debería sugerir, sin embargo, que el tiempo para el pensamiento no-idéntico todavía no ha pasado. El hecho de que esta posibilidad esté disponible para nosotros podría considerarse la parte más significativa, aunque menos desarrollada, del legado filosófico de Adorno.

REFERENCIAS

- Adorno, T. W. (1974). *Tres estudios sobre Hegel*. Taurus Ediciones.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Adorno, T. W. (2005a). *Teoría estética*. Ediciones Akal.
- Adorno, T. W. (2005b). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Ediciones Akal. [original publicado en 1966].
- Adorno, T. W. (2008). *Crítica de la cultura y sociedad I*. Ediciones Akal. [original publicado en 1963].
- Adorno, T. W. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad II*. Ediciones Akal. [original publicado en 1969].
- Berman, R. (2002). Adorno’s Politics. En N. Gibson y A. Rubin (Eds). *Adorno: A Critical Reader* (pp. 110-131). Blackwells.
- Bernstein, J. M. (2001). *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge University Press.
- Connerton, P. (1976). Editor’s Introduction. En *Critical Sociology* (pp. 1-42). Penguin.
- Derrida, J. (2005). *Paper Machine* (R. Bowlby, trad.). Stanford University Press.
- Dews, P. (1995). *The Limits of Disenchantment: Essays on Contemporary European Philosophy*. Verso.

- Eagleton, T. (1998). *Walter Benjamin. O hacia una crítica revolucionaria*. Cátedra.
- Foster, R. (1999). Strategies of Justice: The Project of Philosophy in Lyotard and Habermas. *Philosophy and Social Criticism*, 25(2), 1-25. <https://doi.org/10.1177/019145379902500205>
- Habermas, J. (1993). *El discurso crítico de la modernidad*. Taurus.
- Habermas, J. (1994). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Editorial Gustavo Gili. [original publicado en 1962].
- Habermas, J. (1995). *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. University of California Press.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio* (F. Hernández, Ed.). Trotta.
- Honneth, A. (1979). Communication and Reconciliation: Habermas' Critique of Adorno. *Telos*, (39), 45-61. <https://doi.org/10.3817/0379039045>
- Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Katz Editores.
- Honneth, A. (2009a). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. A. Machado Libros.
- Honneth, A. (2009b). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz Editores.
- Krahl, H.-J. (1974). The Political Contradictions in Adorno's Critical Theory. *Telos*, (21), 164-167. <https://doi.org/10.3817/0974021164>
- Lyotard, J.-F. (1974). Adorno as the Devil. *Telos*, (19), 127-137. <https://doi.org/10.3817/0374019127>
- Lyotard, J.-F. (1989). *The Lyotard Reader* (A. Benjamin, Ed.). Blackwell.
- McCarthy, T. (1990). The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School. *Political Theory*, 18(3), 437-469. <https://doi.org/10.1177/0090591790018003005>
- Müller-Doohm, S. (2005). *Adorno: A Biography*. Polity.
- O'Connor, B. (2013). *Adorno*. Routledge.
- Pensky, M. (1997). *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern*. SUNY Press.
- Specter, M. G. (2010). *Habermas: An Intellectual Biography*. Cambridge University Press.
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor Distribuciones.
- Wellmer, A. (1996). *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Cátedra.
- Wellmer, A. (2007). Adorno and the Problems of a Critical Construction of the Historical Present. *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, 8, 135-156. <https://doi.org/10.1558/crit.v8i2.135>
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica.

NOTAS

- [1] Cfr. Specter, M. G. (2010). *Habermas: An Intellectual Biography*. Cambridge University Press, para una consideración de la cargada relación de Habermas con los estudiantes activistas.
- [2] Cfr. Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. University of California Press. 1980, pp. 379-80 para una discusión escéptica de la esquematización de P. Connerton.
- [3] Esta no fue la primera vez que Wellmer trató de devolver la atención a la noción del pensamiento no idéntico. Cfr., por ejemplo, Wellmer, A. "Adorno, abogado de lo no idéntico" en: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor Distribuciones, 1993. Este ensayo fue sustituido por uno sobre la Ética del discurso de Kant y Habermas en la traducción inglesa del volumen.
- [4] En 1985, por ejemplo, afirmó que Adorno había cedido "las competencias del conocimiento crítico al arte", motivado por la preocupación de que "la reflexión filosófica y —especialmente— la investigación científica, no son capaces de escapar a la sospecha de complicidad con el proceso civilizador de la cosificación". Al intentar la estética de la propia teoría crítica, Adorno bascula "impotentemente entre la reflexión filosófica y la experiencia estética, sin aspirar en realidad a ser una y no siendo capaz de ser la otra" (Honneth, 2009a, pp. 96-97).