

## ADORNO Y HEGEL

**XABIER INSAUSTI**

**Universidad del País Vasco (EHU/UPV), España**

(Trabajo realizado con ayuda del proyecto EHU12/23: EL inmanentismo como categoría filosófica articuladora de la filosofía actual)

### INTRODUCCIÓN

Mucho y desde muy pronto se comenzó a discutir ya sobre la actualidad o no actualidad de la Escuela de Frankfurt, de sus planteamientos. Max Bense planteaba que la teoría quedó anticuada ya en el exilio californiano mismo, que no respondía a la realidad. También Habermas pensaba lo mismo. Ya en 1970 y, posteriormente en 1983, al retomar la docencia en la Universidad de Frankfurt, expresó su intención de no continuar la tradición de sus predecesores. Dijo que esa tradición de pensamiento pertenecía a otra época por cuanto respondía a una situación ya superada. Ahora, dice, “el comportamiento adecuado es la exploración y el revisionismo sin consideraciones” (“Bemerkungen zu Beginn einer Vorlesung”, in: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1985).

Pero esta revisión olvida algo fundamental. Las tendencias que Horkheimer y Adorno detectaron como tendencias inherentes al capitalismo, especialmente al capitalismo tardío (Spätkapitalismus), siguen presentes hoy. Incluso con más virulencia que entonces. La capacidad de regeneración del capitalismo es más fuerte y terca que la de sus concurrentes. La fase liberal del capitalismo hasta los años 60 del siglo pasado dio paso a una fase mucho más agresiva, llamada neoliberal, de control del capital y del monopolio. Ahora más que nunca necesitamos una teoría renovada, una revisión de los errores del pasado.

Con Adorno se acaba una fase de la trayectoria que comenzó a finales de los años veinte del siglo pasado (la llamada Escuela de Frankfurt) y que luego fue transformada

radicalmente por Adorno y Horkheimer, dándole el nombre de Teoría Crítica. La operación filosófica que realiza Habermas es un retroceso de un marxismo hegeliano a un pragmatismo kantiano, como él mismo lo ha reconocido. Esta operación es todo menos inocente. Habermas lanza por la ventana, junto con el agua de la palancana, también al niño que se hallaba en ella. No es de extrañar que sus seguidores, como Axel Honneth y otros, propongan de nuevo una vuelta a Hegel, volver a recuperar los motivos hegelianos dejados de lado por Habermas. Dos monografías, bien diferentes en su interpretación, han recogido la historia de este largo periplo filosófico. Alex Demirović en su obra: *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule* (Suhrkamp, Frankfurt 1999) y Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte Theoretische Entwicklung Politische Bedeutung* (dtv, München 1988).

El diálogo con Hegel (también con Kant) se halla presente en la Escuela de Frankfurt desde el comienzo. Horkheimer, la gran autoridad y coordinador de la Escuela, concibió la idea de un programa interdisciplinar de trabajo entre especialistas de diversas materias, pero con una base teórica materialista común. Se suele considerar su artículo “Traditionelle und kritische Theorie” (“Teoría tradicional y teoría crítica”, 1937) como el referente teórico de esta primera fase. En este artículo programático Horkheimer deslindó la labor de una teoría crítica de la de una teoría tradicional, elaborando así el principio metodológico de trabajo del Instituto. La teoría crítica, a diferencia de la tradicional, es consciente de su procedencia social y busca su repercusión y aplicación en el ámbito socio-político; se entiende como un modo de autorreflexión del proceso histórico, por ello tiene en cuenta sólo aquellas normas y principios que de algún modo se hallen anclados en la realidad histórica. La emancipación se define como el proceso de dominación de la naturaleza y de la historia. Este modo de afrontar el trabajo teórico tiene su antecedente más ilustre en la izquierda hegeliana, cuyo representante por excelencia es Marx. Se puede decir que la Teoría social Crítica se inició con Marx, entendido como sucesor de Hegel. Se aleja, por lo tanto, de una noción normativa al estilo kantiano y se inspira en el modelo dialéctico hegeliano.

## I. KANT, REFERENCIA A FINALES DE LOS AÑOS 20

Es, por tanto, fundamental entender lo que significa Kant en la tradición europea. Y fue sobre todo Horkheimer el que le dedicó extensos ensayos a interpretar su filosofía. De un modo general, interpreta Horkheimer que Kant es la Ilustración europea, el punto de partida ineludible.

También lo entendieron así los neokantianos y Heidegger. En la famosa discusión en Davos (1929) se discutió sobre cómo debía interpretarse adecuadamente a Kant. Los tres, Cassirer, Heidegger y los frankfurtianos (aunque éstos últimos no estuvieron presentes en Davos seguían muy de cerca las discusiones), están de acuerdo en que Kant recoge la tradición europea anterior de tal modo que ya no podemos volver hacia atrás. Pero las diferencias entre ellos son fundamentales. Los neokantianos ven a Kant como el punto final (aunque ya en esta época los neokantianos, y especialmente Cassirer, defendían posturas mucho más abiertas); Heidegger, como un cañamazo sobre el que tejer sus propias reflexiones; Horkheimer entiende que Kant abre un camino que lleva hasta Marx pasando por Hegel.

La discusión de Davos fue seguida de cerca por los intelectuales del momento, también por los frankfurtianos, como hemos apuntado, muy conscientes todos ellos de que allí estaba ocurriendo algo muy importante, a saber: se estaban poniendo las bases del futuro, y no sólo filosófico, sino de la misma Europa. Era el año de la gran crisis mundial, una profunda crisis que iba a marcar un nuevo comienzo. En el imaginario de la época había una referencia común. Thomas Mann en su *Montaña mágica*, aparecida en 1924, pone en escena largas discusiones entre el humanista Settembrini y el jesuita Naphta. Ambos se convirtieron en arquetipos del debate cultural de la época. Settembrini era un hijo de la Ilustración, un liberal. Naphta era un "apóstol del irracionalismo y de la inquisición, enamorado del Eros de la muerte y de la violencia", como los describe Safranski. Cassirer iba a escenificar al primero en el imaginario de la época, Heidegger al segundo. Heidegger había leído la obra de Thomas Mann y lo hizo nada menos que con Hanna Arendt en el verano de 1924 cuando estuvieron sentimentalmente muy cerca. Kurt Riezler, que acompañaba a Heidegger a esquiar por las montañas, era "Kurator" (comisario cultural) en

la universidad de Frankfurt, escribía las crónicas de aquel encuentro en el "Neue Zürcher Zeitung". Él había invitado antes a Heidegger a Frankfurt, siendo aquella la única ocasión que se vieron Adorno y Heidegger. Cassirer era un judío. En fin, todos los ingredientes estaban preparados para fuera un hecho histórico de relevancia especial para el futuro cultural y filosófico.

Los frankfurtianos –hemos dicho– desarrollaron una tercera lectura de Kant, alejada de neokantianos y de Heidegger. Para Horkheimer, la filosofía kantiana es la filosofía de la burguesía y, como tal, debe ser superada (en el sentido hegeliano del término, es decir, debe ser “absorbida”, así propone Ortega verter al castellano el término alemán *aufheben*). La filosofía kantiana tiene un fundamental componente subjetivo-idealista. Pero una vez superada esta deficiencia, Kant apuntaría a la superación del subjetivismo idealista en el marco fundamental del materialismo histórico. Esta es la convicción de Horkheimer. Pero esto se realizará en las filosofías postkantianas. La gran labor de Kant habría sido haber abierto el camino por el que necesariamente va a circular la filosofía alemana, desde Fichte pasando por Hegel hasta Marx. No hay otro camino. Pero en el pensamiento de Kant los elementos individualistas-liberales están todavía demasiado presentes como para poder hablar de un antecedente, en sentido estricto, del marxismo. Ahora bien, Kant puede ser considerado el más profundo y avanzado pensador de la época "burguesa" y el que dio ya puntos de vista decisivos para su superación.

## **II. ADORNO: HEGEL CONTRA HUSSERL**

En 1931 Adorno se habilita con Paul Tillich con el trabajo: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* y consigue el puesto de Privatdozent en Frankfurt/M., hasta que, con la toma del poder por los Nacionalsocialistas, se le prohíbe la enseñanza. Tras largas dudas sobre su emigración e intentos de adaptarse al nuevo sistema, se le acabó prohibiendo todo tipo de publicación. En estos años intentó hacer carrera en Oxford. Para lo cual, al no reconocérsele allí su título académico, tuvo que volver a doctorarse en Oxford, ahora con

un trabajo sobre Husserl, que apareció en 1956 en una versión alemana ampliada, con el título: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*.

En esta disertación Adorno critica la filosofía de Husserl por su intento vano de ir "a las cosas mismas" ("zu den Dingen selbst"). Pues sólo se llega, defiende Adorno, a las manifestaciones de las cosas, no a la realidad misma. Esta crítica a Husserl la generaliza a toda la "Systemphilosophie" en su obra *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Cualquier intento de captar la totalidad de lo existente a partir de un principio simple o de una categoría, la más simple, cae en la abstracción que consiste en violentar y manipular la experiencia, cuando de lo que realmente se trata es de orientarse en la realidad. En conclusión, tras cualquier "Systemphilosophie" se oculta siempre una pretensión de dominio. Y aunque este argumento luego le servirá para criticar también a Hegel, ahora se apoyará en argumentos hegelianos para criticar a Husserl.

Adorno se apoya en el argumento de Hegel que defiende que una "cosa en sí" que se hallara más allá de cualquier posible experiencia es simplemente una abstracción vacía, aplicándole la dialéctica materialista: siendo el mundo y el hombre socializado cada vez más víctimas de una coacción total, la experiencia humana del mundo tiene que reflejar necesariamente esta situación. Y como se trata de la imagen de una realidad pervertida por una voluntad de dominio destructiva, su pretensión de validez cae por su propio peso. La tarea de la verdadera filosofía en esta situación no puede ser otra que "pensar lo impensable, decir lo indecible".

El método dialéctico es el procedimiento adecuado para llenar de contenido de nuevo a la filosofía. Pensar consiste en mediar entre los logros del espíritu (lo "impensable", lo "indecible") y su función en la lucha social por el poder. Al hallarse todos los estamentos de la vida envueltos en esta lucha, el proceso es total, global. Frente a esta concepción las aportaciones de la filosofía más nueva quedan desenmascaradas como ideológicas: se trataría de una búsqueda vana de un punto de escape de esta situación total, global. En su habilitación muestra esta tesis suya aplicada a la filosofía existencial de Kierkegaard. Lo que Adorno trata de mostrar es cómo la seriedad existencial acentuada por Kierkegaard de

las decisiones morales (frente a la despreocupación del sentimiento vital estético) se convierte necesariamente en una inconfesada "construcción de lo estético", como reza el subtítulo de la obra: el individuo perdido en este mundo enajenado necesita para recuperar su identidad la utopía de una realidad no enajenada de sí misma – y esto lo puede provocar la obra de arte.

En la *Dialéctica Negativa* (ND) Adorno recupera una reflexión sobre Husserl (también sobre Bergson), ambos portadores de una modernidad filosófica (“Träger philosophischer Moderne” DN 20). Ambos apuntan en la línea de una dialéctica en el sentido adorniano y contra un concepto identitario de concepto (que veremos más adelante), pero, al cabo, caen en una metafísica tradicional, no crítica. Ambos “wichen zurück in traditionelle Metaphysik” (DN 20).

### III. LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

Antes hemos apuntado una constante en el pensamiento adorniano que ya va en el sentido de una crítica a Hegel, un pensador que desde su llegada a Jena en 1801 proclamó que la filosofía sólo puede formularse en forma de “sistema”. Tras cualquier "Systemphilosophie" se oculta siempre una pretensión de dominio, como Adorno critica primero a Husserl y luego a toda la filosofía que pretenda ser sistemática en el sentido de la "Systemphilosophie". Esta idea se halla en Adorno presente ya desde el comienzo, desde los años 30, haciéndose más concreta en los trabajos posteriores a dicha década.

En la *Dialektik der Aufklärung* la proclama es que no basta Marx para entender la historia europea del momento. Este es el mensaje programático lanzado por Adorno, juntamente con Horkheimer, en esta obra, publicada por vez primera en 1947, aunque ya corrían, desde 1944, unos ejemplares (500 exactamente) con el título: *Philosophische Fragmente*, que hoy figura en el subtítulo. El manuscrito, dedicado a Friedrich Pollock en su 50 cumpleaños, se le entregó en mayo de 1944. La proclama es lanzada desde el exilio, donde ambos autores se hallaban huidos del nacionalsocialismo, aunque la obra se publicará no en América, sino

en una editorial de Amsterdam. Habría que esperar hasta 1969 para que saliera a luz una nueva edición, aunque las generaciones de estudiantes del 68 ya habían hecho suyo el mensaje (no faltaron ediciones piratas) de esta obra que les sirvió en gran medida de guía para sus revueltas. La razón del retraso de la nueva edición hay que verla en la indecisión de Horkheimer. La obra respondía, desde el comienzo, mucho más al espíritu de Adorno que al de Horkheimer. De hecho, Adorno no dudará posteriormente en considerar toda su obra posterior como un apéndice a ésta, un desarrollo o una concreción del programa teórico planteado en esta obra, cuyo ensayo capital (donde los autores tratan de definir el "concepto de la Ilustración") apenas supera las 50 páginas.

Adorno mismo concibe sus obras posteriores (también las relacionadas con la música) "como un excursus que sigue a la Dialéctica de la Ilustración". Una de las fuentes de inspiración más importantes en esta obra es, sin duda, una breve obra de Walter Benjamin *Über den Begriff der Geschichte* (1940).

En la tesis novena Benjamin se inspira en el *Angelus Novus* de Paul Klee para plantear una alegoría del "Ángel de la historia". A éste se le aparece todo el pasado, que a nosotros se nos antoja como una cadena lógica de acontecimientos ("eine Kette von Begebenheiten"), más bien como "eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wekken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm." realizarlo (Benjamin 1980, 697s.).

Benjamin rompe así con una concepción optimista del progreso universal de la historia expresada en la Segunda Internacional. Al contrario, piensa Benjamin, de lo que se trata es de reventar (Aufsprengen) el continuo de la historia, no de realizarlo (Benjamin 1980, 701). La historia sólo puede reconstruirse negativamente. Esta filosofía negativa de la historia es recogida por los autores de DA y traspuesta al ámbito de una crítica general a la razón

("Vernunftkritik"). El siglo 20 habría realizado los fines de la Ilustración: racionalidad y cientificidad se habrían desarrollado de un modo global. Formas mitológicas anteriores de dominar la naturaleza y de posibilitar al ser humano una vida independiente, es decir, según Hor. y Ad., las formas históricas primeras de ilustración, han sido recambiadas triunfalmente por la técnica y la industria. La racionalidad confiada en el progreso destruye las convecciones míticas. El proceso imparabile de formalización de la razón se concibe como el ocaso de los dioses que culmina, bajo el dominio de la "Ratio des Kapitals"<sup>1</sup>, en la muerte de Dios, pero sólo para colocar en el lugar de los ideales prerracionales deshechizados el falso ideal divinizado de una razón castrada por la ciencia. En el triunfo de la Ilustración H y A quieren poner de relieve lo contrario. La racionalidad científica se convierte en un sistema cerrado al que se debe someter todo. El alto nivel desarrollado por las fuerzas productivas modernas se halla al servicio de la destructividad, de la guerra y de la destrucción masiva, industrialmente organizada, de las personas. En resumen, "Aufklärung schlägt in Mythologie zurück".

Sin embargo la solución propuesta en esta obra, y en general en todo la obra de Adorno, no es salir de la razón y buscar su otro, sino que proponen una radical autocrítica de la razón. Con ello se distancia radicalmente de soluciones a lo Spengler, Klages o Borchard. Al contrario, H y A analizan el "doble aspecto de la Ilustración", entendido no como característico de una época determinada, sino como un motivo histórico fundamental, cuya característica fundamental es, siguiendo a Nietzsche, su carácter progresivo. Así, tras delimitar el concepto de Ilustración, en el primer excursu reconstruye Adorno la génesis de la subjetividad moderna basándose en una lectura de Ulises (de Homero)<sup>2</sup>. Ulises es el "Urbild [...] des bürgerlichen Individuum", vagando desorientado y luchando por sobrevivir con la sola arma de su astucia. Lo que Adorno quiere mostrar es que ya en la épica, que

---

<sup>1</sup> En la primera versión del libro (1944) los autores usan una terminología de carácter marxista que luego, en las versiones posteriores, es cambiada por conceptos más neutrales. El término "Ratio des Kapitals" es uno de ellos. Un estudio de esta obra des de el punto de vista del cambio de terminología operado entre la primera edición y la segunda (1947): "Das Verschwinden der Klassengeschichte in der 'Dialektik der Aufklärung', de: Willem van Reijen y Jan Bransen, editado en: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Vol 5, p. 453ss.)

<sup>2</sup> Sobre los problemas de autoría de las diferentes partes de la obra cfr.el postfacio de Jürgen Habermas a la edición publicada en S. Fischer, Frankfurt/M. 1969, pp. 277-294.

surge del mito, se halla inscrito el motivo central de la Ilustración, la autonomía del sujeto, en una forma aún no consciente para él mismo.

#### IV. VUELTA DEL EXILIO, LA VUELTA A LA FILOSOFÍA (HEGEL)

El contexto cultural y filosófico que Adorno se encontró a su vuelta del exilio va a marcar su quehacer intelectual. Los avatares de esta re-vuelta los cuenta con detalle Demirović en la obra ya citada: *Der nonkonformistische Intellektuelle*. La situación filosófica (y cultural en general) en Alemania era penosa. Heidegger, que no se había distanciado (al menos públicamente) del nacionalsocialismo, dominaba la escena. El nacionalsocialismo había impuesto una lectura de la cultura alemana que ahora, tras su hecatombe, había hecho surgir una gran desconfianza en ella por parte de la juventud alemana, una desconfianza que iba desde Goethe hasta Nietzsche, pasando por supuesto por Fichte y Hegel. Contra este muro de desconfianza se trataba ahora de recuperar la confianza realizando una nueva lectura que alejara la propia tradición de los excesos e impropiedades a la que se le había sometido.

Pero un intensivo estudio de la filosofía de Hegel tiene que ver además con un cambio de rumbo en el trabajo teórico de Adorno mismo y que podría resumirse como una vuelta a la filosofía. Adorno (y Horkheimer) se dedicó tanto a la sociología y a la estética como a la filosofía. Tras la *Dialéctica de la ilustración* se habían dedicado ambos a trabajos más bien empíricos. Incluso en 1968 en su *Einleitung in die Soziologie* (NGS IV/15, p. 70) dice que un concepto tan importante también en la sociología como es el de dialéctica le corresponde a la filosofía, indicando que a la sociología le corresponde un lugar secundario con respecto a la filosofía, el lugar de corrector empírico de los sinsorgerías y estupideces (“Geschwafels”) de las teorías elaboradas desde arriba (“Theorien von ober her”). Pero si bien es cierto que se da en Adorno una primacía de la filosofía en esta época, esto no significa una asunción de la filosofía académica de la época. En “Wozu noch Philosophie” (en: *Eingriffe*, 1963: AGS 10,2, p. 460), Adorno critica que la filosofía académica haya traicionado el espíritu de la filosofía misma que es la “libertad del espíritu”, al sucumbir al “dictado de la especialización”. La filosofía habría caído por detrás de su tiempo y se habría

hecho provinciana. Por ello Horkheimer y Adorno mantuvieron una notable distancia con respecto a la filosofía académica.

La filosofía académica les pagó con la misma moneda, no considerándoles en primera instancia filósofos. *Minima Moralia* y *Prismen* fueron considerados escritos de cultura crítica (“Kulturkritik”), no de filosofía. En 1956 escribió Adorno lo que podría considerarse un libro claramente filosófico (que hemos citado más arriba): *Metakritik der Erkenntnistheorie*, una investigación escrita durante el exilio dedicada a Husserl. Fue en 1956 en dos conferencias con motivo del 125 aniversario de la muerte de Hegel (y que se recogerán en un librito: *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, publicado en 1957), donde Adorno fija su concepción de la dialéctica. Sujeto y objeto se hallan siempre mutuamente relacionados sin llegar a formar una unidad, que sólo podría ser falsa. Dialéctica es el esfuerzo de combinar la razón con la experiencia crítica de los objetos, como lo formula Adorno. Adorno considera que en Hegel se rompe este necesario equilibrio en favor del sujeto (y por tanto en contra del objeto). El espíritu absoluto abarca el mundo objetivo solamente en la medida en que éste es concebido como constituido por el espíritu. Pero Adorno cree posible poder argumentar contra Hegel usando sus mismos argumentos, es decir, la astucia de la razón misma. Se trataría de obligar a Hegel a ser coherente con sus propias premisas. Hegel no habría sido coherente en el desarrollo de su planteamiento con las premisas del mismo.

Entre las diversas reacciones críticas que el libro (de apenas 61 páginas) provocó cabe destacar la de Wolfgang Cramer (cfr. Carta de Cramer a Horkheimer, 14.1.1958, en: HGS 18 p. 411). El gran filósofo trascendental se queja de que el lugar que le corresponde a la filosofía sea usurpado por la sociedad en la obra de Adorno. La sociedad sería la llamada a resolver los problemas filosóficos. Y los problemas filosófico-transcendentales no se pueden tratar de un modo sociológico. Y Cramer tiene razón. Lo que ocurre es que lo que se trata de superar es precisamente una filosofía trascendental (a la manera de Cramer), la cual supone que hay un concepto del saber que precede a la experiencia concreta y la constituye.

Pero Cramer no comprende el núcleo del argumento adorniano. Pues el texto no trata de diluir lo filosófico en lo sociológico, sino que lo sitúa en una constelación en la que resulta claro que el proceso social en una determinada fase histórica forma una conexión mediatizada por las categorías filosóficas de la trascendentalidad. Las claves de esta constelación global son sociológicas. La filosofía es una praxis intelectual (llevada a cabo por los actores sociales) que pretende comprender la sociedad y que se desarrolla a un nivel tal que puede servir de modelo para entenderla.

## **V. LA GRAN OBRA SOBRE HEGEL**

Adorno le dedicó a Hegel una gran obra (si dejamos fuera las muchas reflexiones menores, entre ellas sus *Tres estudios sobre Hegel*, que recoge tres reflexiones independientes): la *Dialéctica Negativa*.

*Tres estudios sobre Hegel* lleva unas palabras introductorias, firmadas en el verano de 1963. La última frase de esta introducción dice: “La intención de la obra en general es preparar un concepto distinto de la dialéctica” (la traducción es nuestra, como todas las traducciones posteriores). La intención de la obra es pues clara: recoger la herencia hegeliana pero no quedarse en ella, sino desarrollarla.

Ya por lo menos desde *Diskussionen* (1946, Editorische Vorbemerkungen, 593) Adorno tenía claro el sentido general de su investigación filosófica: “ Se trata de captar, a partir del sentido inmanente de las categorías filosóficas mismas, su substancia histórica y social y determinar su situación actual“ („Aus dem immanenten Sinn der [philosophischen] Kategorien selber soll ihre geschichtliche und gesellschaftliche Substanz begriffen und ihr gegenwärtiger Stand bestimmt werden “). De lo que se trata no es de oponer al idealismo, dogmáticamente, otra dialéctica, materialista, sino de fundamentar esta dialéctica a partir de una crítica inmanente al idealismo. Esta es la clave adorniana de operar sobre los textos filosóficos, incluidos los de Hegel.

En relación a éste, es decir a Hegel, esta tarea implica, en primer lugar, fijar el sentido inmanente, el concepto hegeliano de dialéctica, para, en segundo lugar, desarrollarlo en la dirección adecuada, es decir, en el sentido histórico y social que encierra su verdadera substancia. Lo cual supone investigar hasta dónde llega Hegel mismo en esta empresa y, lo que es lo mismo, dónde se detiene Hegel, por qué razones (históricas o de otro tipo), es decir, cuál es el límite de la filosofía hegeliana.

Las dificultades de la tarea son notables. Ni siquiera la primera parte de esta tarea apenas ha logrado un mínimo consenso entre los que se han dedicado a ello. Hasta ahora nadie ha explicado de un modo plausible lo que significa la dialéctica para Hegel. Claro, parece que el único modo aceptable sería el que la explicara desde dentro, es decir, de un modo inmanente. Desde otras perspectivas y otros intereses (plíticos, religiosos, entre otros) ha habido diversas explicaciones. Esta dificultad la ha apuntado Dieter Henrich en sus investigaciones sobre Hegel. Antes, Gadamer ya había considerado necesario “deletrear” Hegel (tantos eran los dislates y manipulaciones a los que se le había sometido a la filosofía de Hegel) y con esa intención (es decir, con la intención de leer la letra de Hegel) puso en marcha en la década de los 60 del siglo pasado la llamada *Hegel-Vereinigung*. Pero, curiosamente, todos ellos apenas prestan atención a la obra adorniana sobre Hegel. Derrida es sólo un notable ejemplo. Quizás sus compromisos filosóficos se lo impedían.

En el tercer de los ensayos recogidos en *Tres estudios sobre Hegel* se plantea Adorno el problema de cómo hay que leer a Hegel. Y considera que difícilmente podemos entender a partir solamente de la letra lo que pretende la obra en su conjunto. Sólo desde una visión holística similar a la que es necesaria para comprender una obra musical es posible acercarse de un modo adecuado a la obra de Hegel. “Filosofía especulativa y música se hallan hermanadas entre sí” (*Tres estudios* 85), es una tesis a menudo repetida por Adorno. Beethoven y Hegel se explican mutuamente.

Una circunstancia notable, no tan externa, envuelve el nacimiento de la *Negative Dialektik* (ND). A su vuelta del exilio en los Estados Unidos de América y con la intención de dar una base filosófica sólida a sus ya abundantes escritos y perfilarse como filósofo, Adorno

emprendió en 1959 una reflexión "filosófica" que acabaría publicando con el título de DN en 1966. Este trabajo le ocupó el tiempo que, en principio, hubiera querido dedicar a culminar un proyecto que perseguía desde los años 30: un gran libro sobre Beethoven, para el que ya había ido recogiendo numerosas notas en diversos cuadernos desde los años 30. Esta obra sobre Beethoven quería ser una obra mayor. Pero al final el autor se decantó por una obra filosófica, también mayor, y la planeada obra sobre Beethoven quedó, de momento, relegada al futuro (de hecho, nunca llegó a escribirla). Beethoven y Hegel son, para Adorno, espíritus muy cercanos, responden a las mismas circunstancias históricas y sus respuestas a ellas tienen profundas similitudes. Si Adorno hubiera realizado su planeado libro sobre Beethoven, sabríamos hoy mucho más el modo adorniano de leer a Hegel desde y con Beethoven. Y es que Adorno fue el que mejor entendió lo que es la dialéctica, quizás porque provenía de la música. La música es probablemente el arte que más se asemeja al espíritu de la dialéctica.

En toda la DN Adorno supone que la reflexión filosófica y la crítica social van estrechamente unidas, lo cual en parte se fundamenta en que las categorías filosóficas sedimentan una verdad social. "A las categorías sociales llegamos filosóficamente descifrando el contenido de verdad de las filosóficas" (ND 198). Con ello Adorno critica a la sociología que reduce la verdad filosófica a su función social, especialmente a los intereses sociales a los que sirve. Pero luego es toda verdad relativa, una empresa ideológica, en consecuencia no verdadera. Como materialista, piensa que el tener intereses no convierte una convicción en no verdadera y que las estructuras sociales son objetivas, por ello se halla obligado a la verdad objetiva; esto introduce la dialéctica materialista en la filosofía. Como las categorías filosóficas se hallan impregnadas socialmente, arrastran en sí verdad social; son su propio tiempo atrapado en pensamientos. Que las categorías filosóficas conservan la experiencia social e histórica es la primera lección que Adorno toma de Hegel. Pero también marcan el sentido de la crítica de Adorno a Hegel.

Es importante señalar aquí que Adorno asume la tesis de Marx de que la filosofía clásica alemana en su totalidad (desde Kant hasta Hegel) es la portavoz del pensamiento burgués. Adorno (y en esto sigue en parte a Luckács) cree que el pensamiento revolucionario

marxista es la realización de la filosofía burguesa en el sentido de que pone sobre los pies a las ideas idealistas y les da su actualidad material y práctica. Pero Adorno le da a esta idea una vuelta de rosca: una posible razón de que no se haya realizado la revolución proletaria puede ser la excesiva cercanía entre el pensamiento revolucionario y el burgués. Se oponen, ciertamente. Pero el pensamiento materialista no ha sido capaz de crecer a partir de una reflexión inmanente al idealista. Este es el gran problema y la tarea pendiente: aquí se separan Luckács y Adorno. Si el pensamiento marxista es la corrección materialista del idealismo, y el marxismo hasta ahora ha fracasado, entonces es razonable preguntarse por los antecedentes de este pensamiento. Sólo si es capaz de transformar el vocabulario de la filosofía burguesa de la que es su herencia y no sólo oponer otro lenguaje ajeno a ella, tendrá futuro el marxismo.

La primera reflexión de Adorno en la *Introducción* se refiere al fracaso de la filosofía, pues no ha conseguido “realizar” lo que prometía. Marx es citado como el referente teórico de una revolución anunciada que no ha llegado a convertirse en realidad social. Ha fracasado y quien no sea capaz de verlo no está a la altura de los tiempos. Refugiarse en la praxis no ayuda contra este fracaso de la filosofía: „Praxis [...] ist nicht mehr die Einspruchsinstanz gegen selbszufriedene Spekulation, sondern meist der Vorwand, unter dem Exekutiven den kritischen Gedanken als eitel abzuwürgen, dessen veränderte Praxis bedürfte.“ (ND 15).

Es preciso entender el espíritu de la propia época: la “vida” está gravemente herida. *Minima Moralia* lleva por subtítulo “Reflexiones desde la vida dañada”. La “vida” es la gran víctima del siglo veinte. El nazismo, el estalinismo, pero también el liberalismo, habrían dañado de tal modo al individuo que habría quedado prácticamente anulado, a merced de los avatares ideológicos más perversos y más dañinos para sus propios intereses, sin libertad. La pregunta que trata de responder Adorno es el sentido del filosofar en estas condiciones actuales, qué debe hacer la filosofía en estas condiciones. Y su respuesta es que la filosofía debe volver sobre sí misma, pero no como repliegue a posturas del pasado, sino como condición necesaria para una radicalización. Ante tal fracaso la filosofía sólo puede y debe “criticarse a sí misma sin compasión”(Adorno 1966, p. 16). Una “dialéctica negativa” es la única alternativa que le queda a la filosofía.

Tras la *Introducción* (pp. 13-66 de la Edición standard alemana de Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1980), la primera parte se dedica a presentar la filosofía de Heidegger (pp. 67-136). Se trata de pensar la propia época (de Adorno) en “conceptos filosóficos”, no en conceptos políticos o de otro tipo, por ejemplo estéticos. Por ello es imprescindible comenzar con un análisis de la filosofía del momento, la filosofía que se había tomado como la oficial, en Alemania al menos, que era a quien estaba dirigida en primera instancia la obra. Sería inadecuado, por tanto, comenzar por Kant o Hegel como si fueran las filosofías del momento; sobre lo que hay que reflexionar seriamente es por qué la filosofía de Heidegger había ocupado el rango de filosofía oficial, un lugar que, según Adorno, de ningún modo merecía. Pero Adorno no quería realizar a la filosofía de Heidegger una crítica política al uso, sino quería llevar a cabo una verdadera confrontación filosófica con la obra de Heidegger.

La segunda parte titulada: “Begriff und Kategorien” (Concepto y categorías) despliega los conceptos y categorías de una dialéctica negativa (p. 137-208). Una vez depuradas las condiciones actuales de la filosofía, ahora podemos comenzar. Y lo pertinente, siguiendo la estela de Hegel, es desplegar las categorías teórico-filosóficas, las reglas de juego.

En la tercera parte (p. 209-400) la obra expone “modelos” filosóficos a partir del instrumental lógico de la segunda parte. Contiene tres excursos, el primero dedicado a Kant. El segundo está dedicado a analizar la Filosofía de la Historia de Hegel. El tercero acaba reivincando la “metafísica”, es decir, la filosofía, la solidaridad con ella, en el momento de su hundimiento. Es como el momento culminante, el gran “finale” de esta ópera, su “acmé”.

Podemos, pues, sugerir una estructura hegeliana. La primera parte sería una especie de “fenomenología”, seguida por una “lógica”, la cual se concreta en una “filosofía real”.

La *Introducción* plantea claramente el problema. La filosofía, es la idea central, debe renovarse por medio de un programa de dialéctica negativa que realice una crítica inmanente al concepto “idealista” del “concepto”. Según Adorno, todos los conceptos se retrotraen a algo no conceptual, porque son realidad que impele a su con-formación, con-

figuración. La reflexión filosófica se asegura de lo no conceptual en el concepto. De lo contrario el concepto sería vacío, no sería el concepto de algo y por ello sería nada (nichtig). Pero al concepto le caracteriza, además del hecho de referirse a algo no conceptual, lo contrario: en cuanto que se trata de una unidad abstracta de los entes a los que abarca, le caracteriza el hecho de alejarse de lo óntico (“als abstrakte Einheit der unter ihm befassten Onta vom Ontischen sich zu entfernen”, ND 24). En el concepto debe mantener la tensión. Ni sucumbir ante lo óntico sacrificando lo ontológico (una tentación de la filosofía analítica), ni sacrificar lo óntico en aras de lo ontológico (una tentación de la filosofía hermenéutica). El camino debe pues comenzar con una crítica inmanente al concepto idealista de concepto. Este trabajo es concebido por Adorno como una desmitificación del concepto y ello quiere decir de su absolutización narcisista. ¿Qué quiere decir esto?

La dialéctica negativa desconfía de cualquier identidad. El pensamiento identitario lo define Adorno como la equiparación de la unidad del concepto con la unidad del sujeto. Según esta tesis “identitaria”, en tanto que un objeto se halle sólo “intuido” o “sentido”, permanece externo o ajeno al sujeto. Sólo si es “concebido”, entonces es atravesado por el Yo o la autoconciencia. Como este pensamiento produce la reducción de lo externo al sujeto, la apropiación del mundo natural y físico por medio de las formas de la razón subjetiva, se trata o estamos aquí ante lo que en esta filosofía es falso, ideológico, idealista en cuanto convierte a lo externo al sujeto en puro producto suyo, anulando su autonomía o independencia. En Kant el peso se halla en la fuente de la unidad del sujeto, en la unidad trascendental de la apercepción como la fuente de la unidad del concepto; en Hegel es el concepto mismo el que realiza dicha función.

Vista así la tesis del idealismo es filosóficamente falsa porque para él la subjetividad constitutiva y la síntesis categorial son una condición previa, aunque necesaria para la posibilidad de la experiencia. Lo que debe mostrarse es que esas partes que surgen de la experiencia y no de una subjetividad previa (sentimiento, imagen, cuerpo, objeto, lenguaje, historia), no pueden reducirse al sujeto y al concepto, sino que son la condición suya. El

idealismo, concluye Adorno, rechaza las condiciones necesarias de posibilidad de la experiencia (es decir, materia, vida e historia).

Si el concepto reprime, anula, borra su dependencia para con el objeto y la experiencia (como experiencia de un objeto), se da un momento de contingencia constitutiva en el encuentro del sujeto con el mundo.

Ahora bien, Kant y Hegel, aun siendo filósofos del concepto, existe la posibilidad de interpretar sus filosofías en el sentido de una no-identidad previa constitutiva del sujeto. Si se separan sus filosofías del concepto de su relación para con el pensamiento identitario, entonces se abren a la posibilidad de que en la esencia del concepto haya “más” que lo que le otorga una concepción ideológica del mismo. Y Adorno trata de indagar si en ellas existe ese “más” en dichas filosofías. En el caso de Hegel, el “más” es, según Adorno, la experiencia dialéctica misma. Con ello Adorno apunta a que detrás de la fachada idealista se esconde una verdad no idealista, sino materialista. La lectura que hace Adorno de la filosofía de Hegel (pero también de la de Kant) es doble, pues, por un lado, la interpreta como una forma de pensamiento identitario. Pero, por otro lado, como experiencia de la contradicción, ve en estas filosofías una posibilidad de una filosofía moderna, postidealista o materialista.

El concepto, al entrar en movimiento, en acción, ya no es totalmente él mismo, sino se relaciona con otro que no puede absorber completamente. Entonces dialéctica significa un modo por el que se reconoce que un concepto se determina por lo que se halla fuera de él. En relación al comienzo de la *Lógica* esto significa que Ser y Nada disponen de una fuerza impulsora más allá del principio formal de la absoluta identidad: “De ahí le surge a la afirmación de la identidad una inquietud (Unruhe) que Hegel llama devenir (Werden), devenir: el concepto tiembla en si mismo”. Este temblar del concepto da testimonio de que lo que le es externo al concepto también se halla en él, que no le es totalmente externo. En una nota apunta Adorno que el proceso general de la *Lógica* de Hegel podría haber tomado otro curso, otra deriva si ésta hubiera partido de “algo abstracto” en vez de partir del “ser”, pues la idea de “algo abstracto” contiene más tolerancia frente a lo “no idéntico” que

la del Ser. Hegel se habría negado a comenzar con Algo en vez de con el Ser, comprometiendo así todo el decurso de su filosofía (Adorno, 1966, p. 139. Nota).

Romper permanentemente la identidad sería la tarea de la dialéctica. Y esto quiere decir que si un concepto entra en movimiento porque fracasa en su tarea de ser uno con su objeto, entonces pierde el concepto su autoridad dictadora de la ley de identificación y se abre a nuevas posibilidades.

Si el idealismo se define como un movimiento por medio del cual el concepto sustituye al objeto del que el concepto trata, entonces la superación de esta tentación autoritaria exige la desautorización, el desenmascaramiento del concepto: el contenido de los conceptos depende de las experiencias y de los objetos de los que tratan los conceptos. Kant apunta en la refutación del idealismo a aquello de lo que los conceptos pueden depender y que es independiente de ellos, Hegel también lo hace: por ejemplo, en la dialéctica del amo y del esclavo. Si esto es así, entonces queda abierta la puerta para una transformación materialista del idealismo. El rol central del sujeto no radica en la forma, como Kant lo formuló, sino en la experiencia. Experiencia es, como Hegel formuló en oposición a Kant, no coordinación, sino transformación, y lo que el sujeto transforma es su encuentro con lo que no es él, lo que va más allá de su control absoluto. Pero este tipo de experiencia pertenece a los sujetos individuales, no al concepto, a la abstracción. Sin la capacidad de espontaneidad del sujeto no hay experiencia. Tal sujeto ya no es el sujeto del idealismo. Es un sujeto vivo, el cual en cuanto sujeto es al mismo tiempo un objeto en medio de objetos. Es un sujeto que sólo puede existir en la historia, porque es un devenir.

En esta pugna con y contra Kant y Hegel, acostándose más a uno o a otro, o criticando a ambos por no ser lo suficientemente consecuentes con sus propias premisas, Adorno adopta diversas estrategias, no siempre fáciles de seguir. La parte central de la *Negative Dialektik* es la parte más importante de la obra, pues en ella el autor trata de “componer” el instrumental teórico adecuado, la “lógica”. Adorno desarrolla aquí una crítica al concepto idealista de “concepto”, una dialéctica “negativa”, siguiendo su concepción de lo que debe ser la filosofía, tal como lo planteó en la primera parte de la introducción del libro.

Si pensar quiere decir pensar necesariamente algo, entonces el algo al que apunta el pensamiento se halla más allá de cualquier concepto. La praxis lógica de Hegel no hubiera podido refugiarse en ese lugar difuso que la habría alejado de lo real (“sich aufhebeln”), si, en vez de reflexionar sobre lo que puede determinar al ser, hubiera reflexionado sobre cómo un algo indeterminado pudiera llegar a ser determinado. En la investigación acerca de cómo algo indeterminado pudiera llegar a determinarse, Hegel se hubiera visto compelido a reconocer que todo concepto de lo conceptual depende de algo. Toda dependencia, “la huella mínima de la no identidad”, que evoca la palabra “algo”, y que para Hegel es insoportable, es el punto de partida de todo este primer apartado.

En esta segunda parte desarrolla la idea comenzada en la primera mitad de la *Introducción*, en el sentido de que la renovación de la filosofía pasa por la incorporación de un programa de dialéctica negativa el cual culmine una crítica inmanente al concepto idealista de concepto.

En efecto, el proyecto general de la ND contempla una crítica inmanente al idealismo como una condición necesaria para reconfigurar el materialismo revolucionario. Pero, mientras Luckács asume una premisa de un progreso dialéctico en que el sujeto proletariado es la cima, el nuevo sujeto de la historia, la posición de Adorno es la contraria: como la filosofía ha roto su promesa de ser una con la realidad, se halla obligada a criticarse a sí misma; la tarea del pensamiento crítico consiste en preguntar si y cómo puede ser posible en adelante una vez que la hegeliana ha fracasado (p.15s.). Como la tarea consiste en analizar la filosofía a la luz del fracaso de la filosofía marxista-hegeliana, Adorno debe esquivar la concepción habitual, progresiva (luckásiana) de un desarrollo de la filosofía alemana de Kant hasta Hegel. Aunque hay varias posibilidades de caracterizar la filosofía de Adorno en relación a Kant y Hegel (como hegelianismo postnietzscheano o como Luckács rekantianizado), lo mínimo que debe decirse es que Adorno sitúa su filosofía entre Kant y Hegel, entendiendo este “entre” como el espacio abierto por los acontecimientos tras Hegel, es decir: tras Marx, tras Nietzsche, tras el fracaso de la revolución, tras Auschwitz.

Adorno contempla la posibilidad de un mundo transparente, racional, cuya estructura categorial puede ser expresarse de un modo comprensible por la filosofía. Hegel había reconocido que todos los conceptos pertenecen a un esquema conceptual y que tienen una determinación socio-histórica. Aunque Hegel con ello captó la ligazón al mundo y el surgimiento histórico de los conceptos filosóficos, no aceptó que sean contingentes y falibles. Sin embargo, si se reconoce su falibilidad entonces el surgimiento de un sujeto colectivo de la historia – el espíritu – opuesto a diversos sujetos individuales únicos fracasa, y la focalidad de Kant en la subjetividad y el papel del juicio individual recupera su valor. Esto rehabilita el diálogo entre concepto y sujeto, el cual según Adorno se halla en el centro del pensamiento idealista.

La DN es un enfrentamiento entre las filosofías de Kant y Hegel, entre las que Adorno no acaba de decidirse. Al comienzo del capítulo “Begriff und Kategorien” Adorno presenta la tarea global de la ND de una forma que parece referir a dos tesis contradictorias, la primera kantiana y la segunda hegeliana: “...con la fuerza del sujeto atravesar la mentira de una subjetividad constitutiva...” (p. 10). “En ella se halla el trabajo de superar (hinausgelangen) al concepto por medio del concepto.” (p. 27)

Pero una mirada más exacta nos revela que estas formulaciones parecen estar sacadas directamente del mismo Hegel: “Una de las visiones más profundas y correctas que se encuentran en la Crítica de la razón pura es que la unidad que constituye la esencia del concepto, se reconozca como la unidad originario-sintética de la apercepción, como unidad del “Yo pienso” o de la autoconciencia. Esta frase constituye la llamada deducción trascendental de las categorías.” (Hegel, Lógica, GW 12, 1981, 17 s.).

Un objeto que sólo es percibido o sentido, añade Hegel, es algo externo y ajeno; lo que verdaderamente es en sí y para sí se muestra sólo cuando se concibe conceptualmente. Cuando se determina conceptualmente de este modo, se atraviesa (durchdringen) por el Yo o la Autoconciencia.

“Concebir (begreifen) un objeto no consiste en otra cosa que en que el Yo lo hace suyo, lo atraviesa y lo trae a su propia forma, es decir, a la universalidad, que es determinabilidad

inmediata. Esta objetividad la tiene el objeto en el concepto, y éste es la unidad de la autoconciencia en la que el objeto fue aufgenommen; su objetividad o el concepto no es por ello otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, no tiene ningún momento o determinación que el Yo mismo.” (Hegel, 1981, p. 18 s.)

La apropiación de lo ajeno, el atravesar el objeto por el Yo con sus formas propias, el objeto que se hace uno con su concepto, la concordancia entre la unidad del concepto y la unidad de la autoconciencia, todo ello es a lo que apunta Adorno cuando con su concepción de la subjetividad constitutiva. Subjetividad constitutiva quiere decir que el Yo es la fuente o el fundamento de la unidad de la experiencia, del mismo modo que la experiencia se halla mediada por la síntesis categorial y conceptual.

La tesis idealista que identifica la unidad del sujeto con la unidad del concepto es la culminación filosófica del pensamiento identitario. Al reducir el objeto a las exigencias de la subjetividad, la apropiación externa del mundo natural y físico por las formas de la razón (subjetiva), el pensamiento identitario es lo realmente falso, ideológico, idealista y perverso en la filosofía burguesa. Se trata del principio fundante de las filosofías de Kant y de Hegel. En la filosofía de Kant el punto fuerte se halla en la unidad del sujeto, de la unidad transcendental de la apercepción como fuente de la unidad del concepto; en Hegel, especialmente en la Ciencia de la Lógica, es el concepto mismo el que aparece como fundante.

Adorno defiende que esta tesis es filosóficamente falsa, pero históricamente verdadera. Es la culminación del trabajo de elaboración de la racionalidad no reflexionada del presente. Esta idea va en dos direcciones opuestas: Si la tesis es filosóficamente falsa, entonces la tarea es mostrar cómo la subjetividad constitutiva y la síntesis categorial en cuanto *Bereitsstellung* de las condiciones necesarias de posibilidad de la experiencia es falsa, porque conlleva el rechazo y la represión de las condiciones materiales de posibilidad necesarias para ella. Por ello, hay que mostrar que precisamente las partes que se “überwunden y aufheben para asegurar el “Yo pienso” y el concepto idealista del concepto, son precisamente las partes que, desaparecidas en el concepto completo (sentimiento,

imagen, cuerpo, objeto, lenguaje, historia) no pueden reducirse al sujeto y al concepto, pues son condición de ellos. Mostrar que las condiciones conceptuales de posibilidad de la experiencia dependen de condiciones materiales de posibilidad no reconocidas, es el método de una metacrítica, pues extiende el método de la reflexión trascendental (las condiciones necesarias de posibilidad de la experiencia) a los resultados de la reflexión trascendental. Este es el núcleo del argumento adorniano.

La crítica apuntada en la *Dialéctica de la Ilustración* se generaliza así a toda la filosofía en la DN. La filosofía debe criticarse sin compasión, pues su promesa de vincularse de tal modo con la realidad que fuera capaz de entenderla y así salvarla, redimirla, ha fracasado estrepitosamente. „Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor ihrer Herstellung, brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren.“ (ND 15).

Sólo queremos apuntar que en el segundo excursus de la ND Adorno lleva a cabo una muy interesante y amplia recepción de la Filosofía de la Historia de Hegel: DN 295-353. Allí su crítica a Hegel se concreta y se perfila. Pero esto extendería demasiado este trabajo. Queda pues pendiente para otra ocasión.

La pregunta es si con ello se lleva a cabo una lectura inmanente o si es preciso ir más allá de lo que sus propias (de Hegel) premisas permiten para realizar una lectura actual de la filosofía hegeliana. Aunque no la respondamos quizás podamos dar elementos para plantearla adecuadamente.

## **BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA**

Adorno, Theodor-W. (1969): *Dialektik der Aufklärung*, Fischer-Verlag, Frankfurt/M.

Adorno, Theodor-W. (1974): *Tres estudios sobre Hegel*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt/M.

Adorno, Theodor-W. (1980): *Negative Dialektik*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt/M.

Benjamin, Walter (1980): *Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Schriften*, Vol. I.2, Frankfurt/M.

Demirović, Alex (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule* Suhrkamp, Frankfurt/M.

Wiggershaus, Rolf (1988): *Die Frankfurter Schule. Geschichte Theoretische Entwicklung Politische Bedeutung*, dtv, München.