

«TODA COSIFICACIÓN ES UN OLVIDO»
(TH.W. ADORNO): EXPERIENCIA,
TÉCNICA Y MEMORIA

José A. Zamora
Instituto de Filosofía - CSIC (Madrid, España)

La praxis pedagógica y la reflexión teórica sobre ella se han desarrollado dentro del proyecto de la modernidad teniendo como grandes referentes la razón, el sujeto, la identidad, la autonomía, la emancipación o el progreso. Los dos principios fundamentales de las concepciones clásicas de la educación (Kant, Herder, Humboldt, Goethe, Hegel, etc.) son el de la autonomía/autodeterminación y el de construcción de una sociedad y una humanidad integradas/pacificadas. La combinación de ambos principios es lo que permite identificar la autodeterminación de los individuos como concretización individual del contenido universal y objetivo de humanidad. Dicha concretización pasa por la capacidad de los individuos para unificar en su persona la pluralidad de facultades y aptitudes, pasa en definitiva por el despliegue integrador de su subjetividad. El éxito del proceso de subjetivación se corresponde con el encaje de los diferentes sujetos singulares en una totalidad superior. Ciertamente, la educación no es el único instrumento para la realización de este proyecto de la modernidad, pero sí uno de los más importantes.

Sin embargo, una vez que la crítica de la modernidad ha mostrado que los principios de autonomía e integración social están comprometidos o, incluso, son expresión de la coacción sistémica que produce la mediación social, los referentes principales del proyecto pedagógico de la modernidad se derrumban. 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

en Mateu Cabot, Luiz A.C.N. Lastória y Antônio A.S. Zuin (Coords.): *Tecnología, violencia, memoria: diagnósticos críticos de la cultura contemporánea*. Barcelona: Anthropos (ISBN: 978-84-17556-00-6), 2018, pp. 173-188.

La paginación del documento no se corresponde con la edición.

antagonismo social, tanto más sucumbe el sujeto a la mediación social de unas relaciones determinadas por los principios de intercambio 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.

La Teoría Crítica ha puesto buena parte de su empeño teórico en desentrañar los vínculos entre los procesos de subjetivación y su resultado —que de ninguna manera se puede considerar un resultado logrado— con la configuración de las relaciones sociales en la sociedad burguesa capitalista. El principio protoburgués 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 antagonica 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 profunda de la subjetivación burguesa (Lukács, 1968; Lukács *et al.*, 2012; Dannemann, 1987). 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. Es importante subrayar que en el planteamiento de Lukács la racionalidad técnico-instrumental y el aparato científico-técnico no escapan a esa cosificación. La mediación social cosificadora también incluye a la *racionalidad científica* y a la *técnica*, que no quedan sustraídas a dicha mediación. Este será el punto de partida de la Teoría Crítica (TC).

Pero la crítica de la cosificación, sobre todo si esta posee un carácter universal, precisa de un contrapunto desde el que se pueda hacer frente a esa cosificación. Como veremos los autores de la TC no buscan ni pretenden poseer un punto (antropológico, social, transcendental o racional) fuera de la cosificación,

sino que exploran diversas figuras de crítica inmanente. Una de ellas es la que se expresa en la categoría de «*experiencia intelectual*». En cualquier caso, ninguno de estos conceptos —conciencia constitutiva, cosificación, técnica, experiencia, etc.— es idéntico a sí mismo. Todos son dialécticos en el sentido eminente de no ofrecer un fundamento positivo o una negatividad absoluta. Pero para que su propia melodía los ponga en movimiento es preciso establecer relaciones entre ellos en las que la realidad recupere su propia voz. Para establecer esa relación fructífera nos vamos a apoyar en los vínculos que todos ellos mantienen con el *olvido* y la *memoria*.

1. Universalidad social abstracta, cosificación y olvido

Una de las cuestiones fundamentales que se plantea K. Marx en relación con la economía política burguesa es por qué un orden histórico específico se presenta como el estadio más evolucionado de procesos y relaciones naturales o transhistóricas. La respuesta es que esta naturalización de la formación social capitalista responde a la forma específica de las relaciones sociales en esa formación. ¿En qué sentido? Pues en el sentido de que las relaciones sociales aparecen y se presentan de un modo en que no son reconocibles como tales, es decir, como relaciones sociales específicas. Esto es así porque en esa manera de aparecer ha desaparecido su génesis histórica, lo que les confiere la apariencia de irrebasables. Esta apariencia emana del fetichismo de la mercancía. La conversión del trabajo en mercancía lo transforma en mediación social abstracta entre los individuos que producen y consumen, de modo que la producción y distribución de bienes ya no se configuran de modo abierto y consciente, de manera social en sentido explícito, sino a través de objetivaciones o cosificaciones: «Tan solo se trata de la relación social determinada de los seres humanos, que aquí adquiere para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas» (Marx-Engels-Werke 23, 86).

Marx llama «fetichismo» al hecho de que sus relaciones sociales aparezcan a los hombres «como relaciones cosificadas de personas y relaciones sociales de cosas» (Marx-Engels-Werke 23, 87) en una inversión objetiva. Pero no estamos ante una mera ilusión óptica, los seres humanos perciben la realidad en un modo

deformado porque las relaciones sociales mismas están estructuradas ideológica e irracionalmente. En el valor se expresa el trabajo abstracto tras el que se ocultan unas relaciones sociales de dominación; esa cosificación expresa una autonomización «real» de las relaciones sociales frente a sus productores y, por tanto, una cosificación real en la que ya no es reconocible de manera directa la dominación social. Por eso, frente al marxismo tradicional, la crítica neomarxista subraya el carácter estructural, necesario, total y no intencional de la apariencia de la esfera de la circulación. La efectividad de las relaciones sociales en la conciencia de los miembros de la sociedad es producida por una forma de conocimiento de carácter estructural que oculta la mediación social de la praxis. Los individuos reproducen en sus acciones la objetividad autonomizada frente a ellos, pero esa objetividad es percibida como un poder enfrentado a quienes la producen, un poder que se les impone desde fuera.

Marx postula una correspondencia entre la forma del pensamiento o la conciencia y la forma de la mercancía cuya significación y alcance ocupan la reflexión del pensamiento crítico hasta hoy (Lukács, Sohn-Rethel, Adorno) y que está lejos de haber sido desentrañada. La subjetivación es un proceso presidido por la cosificación social objetiva que genera la ilusión socialmente necesaria de una autonomía, sin la que no puede funcionar la esfera de la circulación. Pero en realidad esta autopercepción como subjetividad constitutiva 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 autonomizadas y cosificadas frente a los individuos, la 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 precedencia de esa universalidad permanecen inconscientes.

Este vínculo entre cosificación y olvido ocupa a Adorno desde muy pronto. Se suele hacer referencia a la carta de 29 de febrero de 1940 a Walter Benjamin con los comentarios al ensayo sobre Baudelaire, pero ya encontramos reflexiones que apuntan en esa línea en su trabajo de habilitación sobre Kierkegaard.

En dicha carta dice Adorno: «Toda cosificación es un olvido: los objetos son reificados en el momento en que son retenidos sin que todos sus elementos estén completamente presentes: cuando algo de ellos ha sido olvidado» (Adorno y Benjamin, 1994: 417). En principio, el concepto de cosificación posee un carácter negativo, pero, frente a Benjamin, Adorno defiende también el carácter dialéctico del olvido, que es inevitable para el conocimiento y que es condición de posibilidad de la memoria involuntaria a la que apela Benjamin. La cuestión no es si se puede conocer sin olvidar, sino de qué tipo de olvido se trata: «Si un hombre puede hacer experiencias o no depende en última instancia de cómo olvida» (Adorno y Benjamin, 1994: 417). Adorno parece apuntar a una doble significación del olvido o a dos tipos de olvido. La objetivación cosificadora sería un olvido del olvido, es decir, un olvido que impide no solo recordar que se ha olvidado, sino también lo que ha sido olvidado. Esta es la ilusión de la conciencia constitutiva, la negación de su génesis y la asimilación de la realidad al momento subjetivo: «el dominio nivelador de lo abstracto» (Horkheimer y Adorno, 1947: 29).

La cosificación consistiría en un tipo de olvido en el que el pensamiento olvida tanto sus propias condiciones como las del objeto, que siempre son unas condiciones socialmente mediadas. Cosificación sería el olvido que acompaña a la reificación de sujeto y del objeto. En la medida que esa reificación es una cosificación objetiva, es tan desastroso negarla, como ilusorio pretender estar sustraído a ella. La posibilidad de un pensamiento crítico conecta con la capacidad para recordar el olvido, para destejer el velo que impermeabiliza al sujeto frente a su génesis y que iguala al objeto con la identificación producida por el sujeto. Desde esta perspectiva es posible leer la *Dialéctica de la Ilustración* de otra manera y no como una filosofía negativa de la historia, esto es, como el recuerdo crítico de lo reprimido, como declaración de guerra al olvido.

El espacio que nos separa de los otros significa para el conocimiento lo mismo que el tiempo existente entre nosotros y el sufrimiento de nuestro propio pasado: una barrera infranqueable. Pero el dominio que persiste sobre la naturaleza [...] recibe su fuerza de esa ofuscación, el olvido es el que lo ha hecho posible. Pérdida del recuerdo como condición trascendental de la ciencia. Toda cosificación es un olvido [Horkheimer y Adorno, 1947: 263].

En este fragmento añadido al libro se señalan dos cuestiones fundamentales. La primera tiene que ver con lo que podríamos denominar el desencadenante del proceso reflexivo que puede hacer autoconsciente al olvido: «el sufrimiento de nuestro propio pasado». 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» (*ibid.*, 178). Es más, el olvido que envuelve a los objetos 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, 1966b: 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, 1968a: 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 garantizar su olvido: «Forma parte del mecanismo de la dominación prohibir el conocimiento del sufrimiento que produce» (Adorno, 1951a: 68). La industria cultural tiene aquí una de sus funciones específicas. Adorno es plenamente consciente de la posibilidad de la desaparición de la conciencia de la opresión y el sufrimiento: «¿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 al.*, 1942, 573). La *extinción de la experiencia* amenaza también a la experiencia de la extinción de la experiencia. En esto consiste la cosificación en sentido enfático, como hemos visto, en un olvido del olvido.

La Teoría Crítica cristaliza a partir de la década de 1930 como un esfuerzo por dar cuenta de esta extinción de la experiencia asociada a la cosificación. Lo encontramos de manera prominente en Walter Benjamin y en su exploración de fenómenos

como los pasajes, la moda, la empatización con la mercancía, el *shock*, las fantasmagorías modernas, el capitalismo como religión. Por su parte, Horkheimer y Adorno se apoyan en el psicoanálisis y en una teoría de la cultura para explorar un nuevo fenómeno que ellos identifican como debilitamiento del individuo en la fase monopolista del capitalismo. Para analizar la pérdida de realidad, la pérdida de experiencia asociada ese debilitamiento, ponen su atención en la industria cultural y en el antisemitismo. Si en la socialización capitalista la mediación objetiva de unas relaciones sociales cosificadas y autonomizadas frente a los sujetos que las producen están en el origen de las mistificaciones, de la naturalización del orden capitalista, es decir, de que los individuos queden atrapados por la apariencia de la esfera de la circulación, parece necesario a la luz de los acontecimientos históricos que les tocó vivir explicar *a través de qué procesos y mecanismos se impide a los individuos romper el hechizo de esa apariencia*, incluso a pesar de los efectos destructivos de la crisis sobre ellos. ¿Cómo se produce la represión del sufrimiento que causa la sociedad irreconciliada o de qué manera se manipula para reforzar los mecanismos de dominación?

La progresiva subsunción del universo cultural y de las dinámicas psíquicas bajo las lógicas sistémicas y las estructuras organizativas capitalistas suponía una transformación de dimensiones desconocidas hasta entonces. Había que afrontar la cuestión, ausente en Marx, de cómo las relaciones sociales objetivas intervienen en la constitución de las subjetividades. Esto tenía que ser tenido en cuenta para explicar por qué la crisis, el crecimiento exponencial de los antagonismos, la brecha creciente entre las posibilidades ofrecidas por el desarrollo de las fuerzas productivas y el disfrute de una vida libre de coacciones, por qué todo eso, en vez de posibilitar una conciencia crítica y una praxis emancipadora, era integrado y terminaba reforzando la identificación de los sometidos y explotados con el poder que los golpeaba. Horkheimer y Adorno formulan una doble tesis que será fundamental. Por un lado, la debilidad objetiva de los individuos en un capitalismo monopolista les impide reconocer el mecanismo que produce esa misma debilidad (lo que encuentra expresión en el carácter autoritario y en el narcisismo herido). Por otro lado, ese mecanismo se reproduce en la conciencia cimentando la identificación con un orden de dominación injusto. De qué manera tiene lugar esta reproducción en la conciencia, es

decir, cómo se traducen las relaciones sociales bajo las condiciones de un capitalismo avanzado en la subjetivación de los individuos, es una cuestión cuya respuesta pasa en esos momentos por el análisis del antisemitismo y la industria cultural. Ambos juegan un papel fundamental en la extinción de la experiencia y cabe entenderlas como formas actuales de cosificación. Pero lo que queremos abordar ahora es el contrapunto a esta cosificación, es decir, el concepto de experiencia no reglamentada o no tutelada.

2. Experiencia, crítica y memoria

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 Adorno la posibilidad de una experiencia en la que captar esa universalidad abstracta 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, ofrece la posibilidad de la experiencia no reglamentada, esto es, de que algo se resiste a las síntesis de la conciencia constitutiva bajo la preeminencia de la universalidad abstracta. Sin embargo, como hemos visto, 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. Esta es la 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 tampoco es un sustrato ontológico, sino un potencial. No se trata, pues, de imaginar una autonomía, en la que en realidad se realiza el sometimiento del individuo a la re-

lación 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. Dado que la sociedad es esencialmente la substancia del individuo, la mediación social confiere objetividad a esa experiencia, esto es, a 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.

Considerar la experiencia no tutelada o reglamentada un postulado subjetivo del pensamiento o una máxima práctica de la acción conduce a la afirmación implícita de la razón subjetiva constituida por una universalidad social antagónica, que lleva desde su origen la marca de la adaptación (Dumbadze, 2015: 90). Sin embargo, la experiencia no reglamentada es un momento en la totalidad negativa que la trasciende desde su interior. «El camino hacia lo abierto se encuentra inmanente en lo cerrado» (Adorno, 1963/1964: Vo 9051). Se trata de una experiencia que no queda completamente subsumida ni se agota completamente en la experiencia reducida y recortada, socialmente constituida a través de la figura concreta del trabajo abstracto bajo la relación del capital. La autorreflexión que da cabida a la experiencia no recortada permite a la conciencia individual liberarse de esa coacción y ampliarse.

La posición clave del sujeto en el conocimiento es la experiencia, no la forma; lo que Kant denomina conformación [*Formung*] es esencialmente deformación. Ese esfuerzo del conocimiento es principalmente la destrucción de su esfuerzo habitual, de la violencia contra el objeto. A su conocimiento se aproxima el acto en el que el sujeto rompe el velo que ha tejido en torno al objeto. Solo es capaz de ello allí donde se entrega a la propia experiencia en una pasividad sin miedo [Adorno, 1969: 752].

En realidad, la autorreflexión no trata de alcanzar un más allá de la conformación categorial del objeto, sino de alcanzar en la experiencia no reducida y recortada por esa conformación aquellos elementos relegados y olvidados en la constitución del objeto, y del sujeto.

Esta forma de autorreflexión está indisolublemente unida a la memoria, pues se trata de recuperar lo olvidado. La anamnesis de lo natural e histórico, de la génesis ocultada y olvidada, es 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, 1966a: 36, 204).

La condición de posibilidad de una crítica inmanente del pensamiento de la identidad y de la totalidad negativa, es decir, de la falsa identificación de lo universal y lo singular, está dada, según Adorno, en el sufrimiento, 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, 1966a: 91). Sin embargo, de esta experiencia es de donde surge la posibilidad de oponerse a la totalidad social, «probando su no identidad consigo misma, que ella niega según su propio concepto» (Adorno, 1966a: 148). La coacción sobre el individuo singular que sale a la luz en el sufrimiento es la prueba de la particularidad del universal dominante, cuyo desentrañamiento ha de realizar la teoría de la sociedad. 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 su crítica. 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.

Para resistir a este hechizo, la experiencia no recortada no solo necesita de la fuerza crítica del recuerdo, también necesita

del impulso mimético, que comulga con el recuerdo en su proximidad a lo corporal y sensitivo, al sufrimiento, al malestar y al dolor. La mimesis consiste en un tipo de relación con el objeto que viene posibilitada por la pérdida de poder sobre sí mismo y sobre sus impulsos del individuo dañado. Es esa dimensión somática que se activa cuando nos apercebimos del dolor de los otros. Se basa en la solidaridad con los cuerpos maltratados que nace de la receptividad para el sufrimiento. 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). Así pues, la dimensión mimética del conocimiento debería garantizar la proximidad sin violencia al objeto sin la que es irrealizable el doble programa de la rememoración de la naturaleza en el sujeto y de la prioridad del objeto. La mimesis representa el estrato somático de la experiencia, que en última instancia es responsable de una comunicación entre sujeto y objeto en la que se atisba la posibilidad de una sociedad libre de coacción, una sociedad constituida de tal modo que a ella no sea sacrificada ni la satisfacción de la corporalidad singular ni las cualidades no idénticas de la naturaleza.

3. Técnica, cosificación y experiencia

¿Qué relación posee la técnica con la cosificación y la experiencia? Del mismo modo que no es posible decir mucho sobre la experiencia no reglamentada en abstracto, porque se pierde justo lo que la define, su relación con lo singular, tampoco se puede hablar en abstracto de cómo conforman los medios técnicos y sus productos la experiencia sensible e intelectual. Las condiciones específicas bajo la que un medio establece las posibilidades de experiencia no deben interpretarse *a priori* como una reglamentación. Sin embargo, de manera general, se suele atribuir a la Teoría Crítica y al propio Adorno una interpretación de la técnica que la coloca unilateralmente del lado de la dominación social de la naturaleza exterior e interior. En cuanto medio de dominación, la técnica no sería sino un medio de cosificación y de destrucción de la experiencia. Así pues, en la constelación que hemos venido construyendo entre cosificación/olvido y ex-

perencia/memoria, la técnica quedaría situada del lado de la cosificación y el olvido. Esta identificación unilateral choca, sin embargo, con el importante papel que Adorno atribuye a la técnica en su teoría estética. Aquí el nivel de las fuerzas productivas técnicas marca la evolución en el dominio del material y en los procedimientos de la producción artística. No existe verdad estética al margen de la técnica (Adorno, 1970: 316 s.).

Esta aparente contradicción se podría resolver diferenciando entre una técnica industrial vinculada a la organización social de la producción y una técnica intraestética vinculada a la organización del material artístico. En el primer caso, la identificación de la racionalidad técnica con la racionalidad de la dominación (Horkheimer y Adorno, 1947: 142) tiene su origen en el cuestionamiento del primado atribuido por Marx a las fuerzas productivas, cuyo desarrollo (tecnológico) inevitable haría saltar por los aires el bloqueo al que las someten las relaciones sociales de producción (Adorno, 1968b: 363). Según Adorno, la evolución del capitalismo habría desbaratado este optimismo de Marx, pues más que a un bloqueo, a lo que nos enfrentamos en el capitalismo monopolista es a un reforzamiento mutuo que se expresa en una expansión tecnológica sin precedentes de los medios de producción, en una tecnificación no solo de la producción, sino también del mundo de la vida y en una integración administrativa de los trabajadores por medio de la organización científica del trabajo y tecnocrática de los aparatos burocráticos. Más que hacer saltar por los aires las relaciones sociales de dominación, la expansión tecnológica refuerza su supremacía (Adorno, 1968a: 28; cf. Vogel, 2012: 13 ss.; Ruschig, 2016).

El sometimiento de la técnica a las relaciones sociales capitalistas alcanza un nuevo estadio en las formas más avanzadas de integración de los individuos en el aparato productivo por medio de la conformación tecnológica de la subjetividad. La técnica penetra hasta el interior de los seres humanos (cf. Adorno, 1966c). Dicha penetración se sirve incluso de una especie de empatización psíquico-libidinal con la técnica que apunta a la «reconciliación entre el cuerpo menesteroso y la maquinaria» (Adorno, 1968c: 404). El efecto de este progreso tecnológico es una nueva suerte de cosificación, de «tecnificación de la interioridad» (Adorno, 1951a: 245), que convierte el contenido de la subjetividad en pura función del proceso de producción. «La cosificación de la conciencia, la disposición sobre sus aparatajes

ajustados, se coloca a menudo ante sus objetos e impide la formación [*Bildung*] que coincidiría con la resistencia contra la cosificación» (Adorno, 1962: 497). La subsunción real de la fuerza de trabajo por el capital se acompaña de la conformación tecnológica de los individuos mismos, en cuya socialización interviene la ocupación libidinal del aparato y los efectos técnicos (Adorno, 1968a: 131), el amor fetichista al equipamiento (Adorno, 1951b: 104). De este modo, el velo tecnológico refuerza la negación de la experiencia que acompaña el dominio de la universalidad social abstracta. La tecnificación del mundo de la vida reproduce la identificación con ese dominio.

Entonces la técnica más que servir a su finalidad humana, la progresiva eliminación del trabajo en general, contribuye a una integración más acabada de los individuos en el proceso productivo dirigido por la acumulación del capital. La producción estructural de seres humanos adaptados a los imperativos tecnológicos es una exigencia de ese proceso. Los individuos están llamados por encima de todo a «funcionar», a ser miembros útiles de una totalidad destructiva. Bajo esta exigencia, el moldeamiento tecnológico de la interioridad atrofia la capacidad reflexiva y moral, mutila la fantasía no programada. El pensamiento se adapta a los aparatos ajustados, automatizados y convertidos en una finalidad en sí. En la descripción, ciertamente sombría, de la llamada «generación de la radio», Adorno asocia en 1941 el fenómeno «*toolmindedness*» y la ocupación libidinal del aparato con la atrofia del pensamiento no funcionalizado y, lo que es más importante, de la capacidad de felicidad y de sufrimiento (Adorno, 2006: 657 s.): «Esta relación con la tecnología conduce a una mezcla muy peculiar de habilidad de improvisación y obediencia, de “iniciativa” independiente (mentalidad de comando) y abstención del pensamiento independiente, que permite cualquiera de los extremos».

A pesar de todo, no estamos ante una determinación ontológica de la técnica, una especie de conflicto esencial entre el hombre y la técnica, que Adorno denuncia en A. Huxley, sino ante el resultado de su imbricación con las relaciones sociales de producción (Adorno, 1951b: 117):

La fatalidad no es la técnica, sino su entrelazamiento con las relaciones sociales que la atrapan. Baste recordar que la obediencia a los intereses del beneficio y la dominación ha canaliza-

do el desarrollo técnico: por ahora coincide de manera fatal con las necesidades de control. No en vano la invención de medios de destrucción se ha convertido en el prototipo de la nueva cualidad de la técnica. Frente a esto, se atrofian aquellos potenciales suyos que se distancian de la dominación, del centralismo y de la violencia contra la naturaleza y que también permitirían sanar mucho de lo que literal y figuradamente está dañado por la técnica [Adorno, 1968b: 362-363].

La reducción instrumental de la técnica es una determinación social e histórica, no ontológica (Adorno, 1963: 275). No existe un vínculo antropológico entre técnica y racionalidad instrumental. La técnica está involucrada en la aparición del espíritu. Es más, todo lo que pertenece a la esfera del espíritu posee elementos técnicos (Adorno, 1953: 313). Una defensa del humanismo contra la técnica es un sinsentido. Asimismo, la técnica posee una importancia clave tanto en la constitución interna del arte como en su relación con el mundo. Lo decisivo es que el arte «moviliza la técnica en la dirección opuesta a la que lo hace la dominación» (Adorno, 1970: 86). Sin embargo, no entenderíamos correctamente esta contraposición si la interpretásemos de nuevo en un sentido ontológico, como si respecto a la técnica el arte se situase en un ámbito de realidad diferente al de la producción y reproducción material de la sociedad. El supuesto antagonismo entre una técnica determinada intraestéticamente y una desarrollada fuera del arte no posee un carácter absoluto (Adorno, 1970: 56). También en el arte puede ser fetichizada la técnica, sobre todo cuando sirve a su completo sometimiento a la forma de la mercancía como ocurre en la industria cultural. Con todo, la relativa autonomía del arte respecto a la producción y reproducción material de la sociedad permite reconocer en la técnica intraestética aquellos potenciales de la técnica en general cuyo despliegue pleno solo sería posible por medio de una transformación radical de las relaciones sociales de dominación: una técnica como auxilio de la naturaleza (Adorno, 1970: 107). La técnica, liberada ya del sometimiento exclusivo al objetivo de un aumento cuantitativo de la producción, permitiría una reorientación de las fuerzas productivas cuya pauta fuera la naturaleza misma y no su explotación sin medida hasta la destrucción. Tampoco los seres humanos tendrían ya que someterse a la técnica, sino la técnica a ellos (Adorno, 1966c: 391). El progreso técnico en el arte apunta uno de sus motivos dialécticos: «en-

mendar por medio de la técnica lo que la técnica ultrajó» (Adorno, 1963: 371). La técnica no sería mera opresión del impulso mimético, medio de cosificación y olvido, sino defensora de la rememoración de la naturaleza en el sujeto.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Th.W. (1951a), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 6, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1980.
- (1951b), «Aldus Huxley und die Utopie», en *Gesammelte Schriften*, vol. 10, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, pp. 97-122.
- (1953), «Über Technik und Humanismus», en *Gesammelte Schriften*, vol. 20, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, pp. 310-317.
- (1962), «Notiz über Geisteswissenschaft und Bildung», en *Gesammelte Schriften*, vol. 10, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, pp. 495-498.
- (1963), *Der getreue Korrepetitor*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 15, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1997, pp. 157-402.
- (1963/1964), *Fragen der Dialektik*, clases no publicadas del semestre de invierno 1963/1964, texto mecanografiado, Theodor W. Adorno Archiv, Signatura: Vo 8822-9087.
- (1966a), *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 6, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- (1966b), «Über Tradition», en *Gesammelte Schriften*, vol. 10, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, pp. 310-320.
- (1966c), «Funktionalismus heute», en *Gesammelte Schriften*, vol. 10, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, pp. 375-395.
- (1968a), *Einleitung in die Soziologie*, ed. Ch. Gödde. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- (1968b) «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1972, pp. 354-370.
- (1968c), *Einleitung zur Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 14, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1973, pp. 169-433.
- (1969), «Zu Subjekt und Objekt», en *Gesammelte Schriften*, vol. 10, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, pp. 741-752.
- (1970), *Ästhetische Theorie*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 7, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- (2003), «Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizzen», en

- Frankfurter Adorno Blätter*, ed. R. Tiedemann. München: text + kritik, pp. 60-94.
- (2006), *Current of Music. Elements of a Radio Theory*, ed. R. Hullot-Kentor, *Nachgelassene Schriften*, I/3. Frankfurt: Suhrkamp.
- ADORNO, Th.W. y W. BENJAMIN (1994), *Briefwechsel 1928-1940*, ed. H. Lonitz. Frankfurt: Suhrkamp.
- ADORNO, Th.W. et al. (1942), «[Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse]», en Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949*, ed. por G. Schmid Noerr. Frankfurt: Fischer, 1985, pp. 559-586.
- DANNEMANN, R. (1987): *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*. Frankfurt: Sandler.
- DUMBADZE, D. (2015), «“Religion, die IST”. Ideologie und unreglementierte Erfahrung», en D. Dumbadze y Ch. Hesse (eds.), *Unreglementierte Erfahrung*. Friburgo: ça ira, pp. 83-142.
- HORKHEIMER, M. y Th.W. ADORNO (1947), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- HULLOT-KENTOR, R. (2006), *Things Beyond Resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno*. Nueva York: Columbia University Press.
- KIRCHHOFF, C. (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, pp. 83-103.
- LUKÁCS, G. (1968), *Geschichte und Klassenbewußtsein*, en *Werke*, vol. 2: *Frühschriften II*, Berlín: Neuwied, pp. 161-518.
- et al. (2012), *Verdinglichung, Marxismus, Geschichte: Von der Niederlage der Novemberrevolution zur kritischen Theorie*, ed. P.M. Bittleroll y D. Maier. Friburgo: ça ira.
- RUSCHIG, U. (2016), «Zum Begriff der Technik bei Horkheimer und Adorno», en *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, vol. 3/1, pp. 182-208.
- SCHEIT, G. (2015), «Erfahrung und Jüngstes Gericht. Eine Anmerkung zum verborgenen Freiheitsbegriff der Kritischen Theorie», en D. Dumbadze y Ch. Hesse (eds.), *Unreglementierte Erfahrung*. Friburgo: ça ira, pp. 13-26.
- VOGEL, M. (2012), *Durch Technik gutzumachen, was Technik frevelte. Zur Polivalenz der «Technik» bei Theodor W. Adorno*. Würzburg: Königshausen & Neumann.