

ISSN 2683-3263

ATIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen VI Número 12 Julio-Diciembre 2026



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de Estudios Humanísticos

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Intervenciones (Eingriffe).
Reflexiones sobre la relación entre filosofía y sociedad
desde Theodor W. Adorno

Interventions (Eingriffe).
Reflections on the Relationship Between Philosophy and
Society from Theodor W. Adorno

Interventions (Eingriffe).
Réflexions sur la relation entre philosophie et société à
partir de Theodor W. Adorno

Oliver Koslarek
<https://orcid.org/0000-0003-4971-6918>
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2026. Koslarek, Oliver. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and repr . Gensollen Mendoza, Mario oduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias6.12-147>

Recepción: 08-02-26

Fecha Aceptación: 26-05-26

Email: oliver.kozlarek@umich.mx

INTERVENCIONES (EINGRIFFE).
REFLEXIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA
Y SOCIEDAD DESDE THEODOR W. ADORNO

INTERVENTIONS (EINGRIFFE).
REFLECTIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN
PHILOSOPHY AND SOCIETY FROM THEODOR W. ADORNO

INTERVENTIONS (EINGRIFFE).
RÉFLEXIONS SUR LA RELATION ENTRE PHILOSOPHIE ET
SOCIÉTÉ À PARTIR DE THEODOR W. ADORNO

Oliver Koslarek¹

Resumen: En este artículo retomo un hilo argumentativo de Theodor W. Adorno: la filosofía se basa esencialmente en la conciencia del problema de que no puede integrarse plenamente en la sociedad. De ello no se deduce que la filosofía ya no deba ocuparse de los problemas políticos y sociales. Pero, la relación entre la política y la sociedad, por un lado, y la filosofía, por otro, solo puede ser crítica. Esto queda patente no solamente en la forma en que la filosofía de Adorno debe entenderse como filosofía social, sino también en su concepto de sociedad como un

¹ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México.
Aitías.Revista de Estudios Filosóficos.
Vol. VI, N° 12, Julio-Diciembre 2026, pp. 152-183

concepto “enfático”. Pero del pensamiento de Adorno no deriva ningún derrotismo. Con el apoyo del concepto de “intervenciones” (Eingriffe), Adorno explica que la filosofía puede tener un efecto político y social cuando entiende su práctica como una contribución constitutiva a la esfera pública (Öffentlichkeit), entendida ésta sobre todo como espacio de la crítica.

Palabras clave: dialéctica negativa; filosofía social, políticas de identidad; teoría de la sociedad.

Abstract: In this article, I return to an argumentative thread of Theodor W. Adorno: philosophy is essentially based on the awareness of the problem that it cannot be fully integrated into society. It does not follow from this that philosophy should no longer concern itself with political and social problems. However, the relationship between politics and society, on one hand, and philosophy, on the other, can only be critical. This is evident not only in the way Adorno’s philosophy must be understood as social philosophy, but also in his concept of society as an “emphatic” concept. Yet, no defeatism derives from Adorno’s thought. Supported by the concept of “interventions” (Eingriffe), Adorno explains that philosophy can have a political and social effect when it understands its practice as a constitutive contribution to the public sphere (Öffentlichkeit), understood above all as a space for critique.

Key words: Negative dialectics; social philosophy, identity politics; theory of society.

Résumé: Dans cet article, je reprends un fil argumentatif de Theodor W. Adorno : la philosophie repose essentiellement sur la conscience du problème selon lequel elle ne peut pas s’intégrer pleinement dans la société. Il n’en découle pas que la philosophie ne doive plus s’occuper des problèmes politiques et sociaux. Mais le rapport entre la politique et la société, d’une part, et la philosophie, d’autre part, ne peut être que critique. Cela apparaît clairement non seulement dans la manière dont la philosophie d’Adorno doit être comprise

comme philosophie sociale, mais aussi dans son concept de société comme concept « emphatique ». Or, de la pensée d'Adorno ne découle aucun défaitisme. À l'appui du concept d'« interventions » (Eingriffe), Adorno explique que la philosophie peut avoir un effet politique et social lorsqu'elle comprend sa pratique comme une contribution constitutive à la sphère publique (Öffentlichkeit), comprise avant tout comme espace de la critique.

Mots-clés: dialectique négative ; philosophie sociale ; politiques de l'identité ; théorie de la société.

“Nunca quise participar.”

Leo Löwenthal (1980)

Introducción

Mientras que la filosofía parece estar perdiendo cada vez más y de forma irremediable su aura como ámbito privilegiado de la vida intelectual, se multiplican las preguntas sobre cómo se puede justificar aún la filosofía académica. Especialmente la filosofía financiada con fondos públicos, tal y como se practica en las universidades públicas, debe enfrentarse a estas preguntas. ¿Qué sentido social pueden tener aún los debates, a menudo esotéricos, de la filosofía académica? ¿Cómo se puede justificar la costosa investigación sobre el pensamiento de los filósofos del pasado? ¿Por qué debemos ocuparnos de complicadas teorías filosóficas cuando las supuestas soluciones a nuestros problemas actuales se transmiten en forma de vídeos de YouTube de un máximo de 15 minutos en el bullicio del Internet?

Ahora bien, sería demasiado fácil argumentar contra estas nuevas formas de circulación de la información que la filosofía tiene la ventaja de una comprensión más profunda, de un pensamiento orientado en la razón o de permitir un pensamiento poco convencional o incluso crítico, cuando ya no parece estar claro qué utilidad pueden tener todos estos esfuerzos intelectuales. ¿No es el mundo actual mucho más sencillo que el de aquellas épocas en las que se creía en la necesidad de la filosofía para comprenderlo? ¿No son los problemas a los que nos enfrentamos hoy mucho más evidentes que en aquellos tiempos en los que la gente veía en la filosofía la llave para una comprensión superior del mundo?

Si por “mundo” se entiende el mundo político y social, uno podría sentirse inclinado a dejarse convencer por esta impresión. Hace 30 o 40 años lo complicado residía justamente en que los límites de lo político ya no se definían en términos de una lógica identitaria. Por el contrario, recordamos que el debate sobre la globalización —que se llevó a cabo no solo en las ciencias sociales, sino también en la filosofía— impuso la idea de que el tipo de pensamiento identitario más exitoso de la modernidad, el nacionalismo², había sido definitivamente superado. Lo complicado de la efímera disolución del pensamiento identitario era, entonces, encontrar respuestas a la cuestión de cómo se podían fundamentar filosóficamente las orientaciones normativas universales. ¿Cómo se puede seguir aferrándose hoy en día a una idea del todo, si desde la perspectiva de la globalización que prevalecía en aquel entonces, esto se asociaba sobre todo con el reconocimiento de la pluralidad de las formas de vida humanas?

Hoy vivimos en un mundo diferente. Este mundo parece volver a estar bajo la luz fractal de las diferencias y bajo la pretensión, nuevamente fanática, de absolutizar la propia identidad. La idea de la globalización se caracterizó por la búsqueda de la unidad a pesar de las diferencias y, por lo tanto, no solo se orientó hacia el mercado global del neoliberalismo, sino también hacia las exigencias genuinamente normativas de una “paz perpetua”, es decir, la posibilidad de una convivencia pacífica a pesar de todas las diferencias. No solo se sustentaba en un cosmopolitismo abstracto, sino también en una “conciencia del mundo” concreta, que ya no tenía como punto de referencia la propia tribu o la propia nación, sino el “mundo” (*Welt*) en

2 Frank Furedil, “Die verborgene Geschichte der Identitätspolitik,” en *Die sortierte Gesellschaft* (Novo Argumente Verlag, 2018).

su conjunto, como el espacio que los seres humanos habitan juntos. Esta idea provocó una conciencia —quizás por primera vez en la historia de la humanidad— según la cual las personas de todas partes podían sentirse fundamentalmente iguales (a pesar de todas sus diferencias), porque podían entenderse ante todo como seres humanos³.

Pero el desarrollo de esta solidaridad común a todos los seres humanos es complejo, porque requiere recursos intelectuales que entran en conflicto con lo que se supone que es obvio. ¿En qué consiste lo común, si es evidente que todos somos diferentes? La tarea de buscar lo común se complica aún más por el hecho de que debemos justificarlo en un sentido moderno, es decir, sin recurso teológico. Esto, a su vez, significa que no existe una transición sin fisuras de una justificación teológica del universalismo a una justificación “humanista”.

A esto se suma que esta transición se complica hoy en día aún más por los combates sistemáticos en contra de cualquier tipo de humanismo y universalismo. Los tres discursos generados bajo el prefijo “pos” que, en las últimas décadas, han sido muy influyentes —el posmodernismo, el poscolonialismo y el poshumanismo⁴— deben entenderse en este contexto.

El éxito que tienen estos discursos pone de manifiesto que la relación entre unidad y diferencia también ha cambiado. La búsqueda intelectualmente más exigente de lo general a pesar de las diferencias evidentes puede considerarse hoy en día prácticamente abandonada. En este

3 Oliver Kozlarekl, *Modernidad como conciencia del mundo* (Siglo XXI, 2014).

4 Oliver Kozlarek, “What’s Left? La izquierda como optimismo social,” *Devenires* 26, no. 52 (2025): 81–110.

contexto, el sociólogo alemán Andreas Reckwitz deja claro: “En la modernidad tardía se está produciendo un cambio estructural en la sociedad, que consiste en que la lógica de lo general está perdiendo su predominio frente a la *lógica social de lo particular*”⁵.

Es posible ver esta situación como una suerte de capitulación. El discurso actual sobre la crisis de la civilización, desencadenado por una serie de fenómenos que se han presentado en los últimos años, puede entenderse en este sentido: no se trata solo de reconocer los desafortunados reveses en el ámbito de la política y la cultura. Más bien se puede afirmar que actualmente estamos viviendo una “regresión”, que Rahel Jaeggi entiende como una suspensión de los procesos de aprendizaje que serían necesarios para que las sociedades se enfrentaran a sus propias contradicciones con el fin de encontrar soluciones⁶. Jaeggi habla en este contexto de un “estancamiento del aprendizaje”. En un sentido más general, podemos decir que se trata de procesos de simplificación que definen el pensamiento actual y para los que hay múltiples razones y que deben ser analizados individualmente desde el punto de vista de las ciencias sociales y culturales. Una de las razones es la conveniencia política. El resurgimiento de viejos nacionalismos con un ímpetu inesperado, pero también otros ámbitos de la vida política y social que están siendo surcados por líneas divisorias identitarias reducen lo político a un principio altamente simplificante “nosotros *versus* los otros” que se corresponde, en última consecuencia, con el esquema “amigo-enemigo” propagado hace unos 100 años por Carl Schmitt⁷.

5 Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, (Suhrkamp, 2017), 11.

6 Rahel Jaeggi, *Fortschritt und Regression* (Suhrkamp, 2023).

7 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Dunker & Humblot,

El hecho de que hayamos desarrollado una cierta miopía frente a lo nocivo de esta lógica identitaria excesivamente simplificadora se debe, no en última instancia, a que también el pensamiento de izquierda ha caído en los patrones de la política identitaria. El giro hacia lo que Richard Rorty denomina “izquierda cultural”⁸ debe entenderse en este contexto, sobre todo, como un giro hacia una izquierda identitaria⁹. No importa si se trata de identidades étnicas, identidades de orientación sexual o identidades de género; lo decisivo es que, en todos estos casos, se promueve la construcción de grupos sociales y políticamente relevantes a partir de atribuciones de identidad bastante restrictivas.

El enfoque de la filosofía en cuestiones de identidad parece poder relacionarse sin mayor dificultad con las reivindicaciones políticas y sociales. Por ejemplo: la así llamada “filosofía de lo mexicano” siempre se ha enmarcado en un debate sobre la búsqueda de una nueva identidad nacional y cultural en un país marcado por cambios políticos y sociales significativos en la primera mitad del siglo XX. Pero incluso si tales debates paralelos hacen inevitables los puntos de intersección entre las discusiones filosóficas-teóricas y las político-sociales, surge la pregunta legítima de si y cómo exactamente las consideraciones filosóficas influyen en las prácticas o decisiones políticas y sociales, y cómo pueden o deberían hacerlo hoy en día. Esta pregunta está relacionada íntimamente con la pregunta por la posibilidad de una práctica filosófica autónoma e independiente.

1932).

8 Véase: Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Harvard University Press, 1998).

9 Kozlarek, “What’s Left? La izquierda como optimismo social”.

En lo que sigue quiero desarrollar la idea de que el pensamiento identitario actual obstaculiza la relación entre la filosofía, por un lado, y la política y la sociedad, por otro. Aunque el pensamiento centrado en la identidad puede ser instrumentalizado políticamente desde el punto de vista ideológico, no cumple con la exigencia de la crítica, que en las sociedades democráticas modernas debe ser un requisito también innegable para el pensamiento político y social y al que las prácticas filosóficas siempre han tenido el privilegio de cultivarlo más allá de los intereses políticos.

En una primera parte, me gustaría retomar un hilo argumentativo tejido por Theodor W. Adorno –y, en un contexto más amplio, por la Teoría Crítica–, que se puede resumir de la siguiente manera: la filosofía se basa esencialmente en la conciencia del problema de que no puede integrarse plenamente en la política y en lo social (1). Se trata de la idea principal a la que Adorno dedica su propuesta filosófica –*Dialéctica negativa*– que cumple en noviembre del año en curso 60 años.

De ello no se deduce en absoluto que la filosofía ya no deba ocuparse de los problemas políticos y sociales. Sin embargo, mediante la crítica permanente a la pretensión de identidad de los conceptos con la realidad, la relación entre la política y la sociedad, por un lado, y la filosofía, por otro, solo puede ser crítica. Esto queda patente no solamente en la forma en que la filosofía de Adorno debe entenderse como filosofía social, sino también en su concepto de sociedad como un concepto “enfático” (2).

Pero del pensamiento de Adorno no deriva ningún derrotismo. En una tercera parte, me gustaría mostrar cómo Adorno, con ayuda de su concepto de “intervenciones” (*Eingriffe*), explica que la filosofía puede tener un efecto político y social precisamente cuando entiende su práctica

como una contribución constitutiva a la composición de una esfera pública (*Öffentlichkeit*), entendida ésta sobre todo como espacio de la crítica (3).

Este punto se subrayará en las conclusiones resaltando la idea de la filosofía como praxis que fortalece sobre todo la crítica de la política y la crítica de la sociedad que debe apoyarse en la investigación social crítica (4).

1. A través del “desierto helado de la abstracción”

Ya en la primera frase de su obra filosófica principal, *Dialéctica negativa* (1966), Theodor W. Adorno deja claro cuál debe haber sido el objetivo de este libro: “La filosofía, que en su momento pareció obsoleta, se mantiene viva porque se perdió el momento de su realización”¹⁰. Aquí, la filosofía se libera decididamente de cualquier idea de fin en sí misma. En última instancia, la filosofía solo se justifica por su realización, es decir, por la construcción de un mundo en el que los seres humanos puedan ser realmente libres. Como ya deja claro la frase citada, esto no se ha logrado; la filosofía ha perdido su oportunidad de realizarse. Pero eso no significa que haya desaparecido. Más bien se enfrenta ahora a la necesidad de redefinir su sentido, de exponerse a una autocritica implacable: “Después de que la filosofía haya incumplido la promesa de ser una con la realidad o de estar a punto de crearla, se ve obligada a criticarse a sí misma sin piedad”¹¹.

En nuestro contexto, este diagnóstico puede entenderse de la siguiente manera: la cuestión de la relación entre filosofía y realidad política y social surge ahora del reconocimiento del fracaso de la filosofía; el hecho de

10 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Suhrkamp, 1997), 10.

11 Idem.

que, desde entonces, la filosofía se encuentre en la burbuja de la introspección hermética es expresión de una larga decadencia que contribuye a la crisis actual de la filosofía y se plasma en el sentido que ella otorga a tres nociones: *concepto, sociedad y sistema*.

Concepto. Adorno no se conforma con reafirmar la crisis de la filosofía. Con su libro, quiere guiar a sus lectores a través del “desierto helado de la abstracción”¹², ya que las razones del fracaso de la filosofía no solo se explican por contingencias históricas, sino también por la forma en que ellas condicionan a la filosofía, convirtiéndola en última instancia en su aliada. Adorno supone que uno de los principales problemas radica en una especie de fetichismo del concepto, que, sin embargo, resulta en un déficit de los conceptos. Éste consiste en que la relación entre el pensamiento y la realidad nunca está exenta de desencuentros, porque nuestras herramientas intelectuales siempre se quedan cortas con respecto a la realidad.

Sin embargo, el pensamiento moderno no acepta este hecho e insiste en la “identidad” entre los conceptos y la realidad. Al hacerlo, el pensamiento moderno subsume aquello que no tiene cabida en el concepto: lo “no idéntico”, lo particular, lo fragmentario, lo individual; todo aquello, pues, que le escapa al concepto.

Sociedad. Adorno no ve la razón de ello solo en decisiones filosóficas “erróneas”. Más bien, estas decisiones filosóficas deben volver a considerarse en el contexto de las condiciones políticas y sociales. Especialmente su argumentación en *Dialéctica negativa* no es solo una crítica filosófica de la filosofía, sino que se entiende como una especie de metacrítica de sus condiciones. Este punto

12 Idem.

se resalta al intentar mostrar cómo las condiciones sociales inhumanas de la realidad social se reflejan en los conceptos filosóficos y en el manejo de estos. En su libro de 1966, Adorno señala que de hecho el “principio de intercambio” (*Tauschprinzip*), tan decisivo para la sociedad capitalista, ha penetrado profundamente en las formas de pensar, de tal manera que se manifiesta de manera paradigmática en los conceptos filosóficos: “El principio de intercambio, la reducción del trabajo humano al concepto abstracto general del tiempo de trabajo medio, es intrínsecamente relacionado con el principio de identificación. El intercambio tiene su modelo social, y no existiría sin él; a través de él, los individuos no idénticos se hacen conmensurables”¹³.

La filosofía no es, por tanto, un espacio independiente de contingencias sociales en el que el pensamiento se encuentra consigo mismo. Más bien es siempre un reflejo de las relaciones sociales que la impregnan. En este contexto, una crítica de la filosofía como la que pretende hacer la dialéctica negativa es ante todo una crítica de la sociedad. Una filosofía que ignora esta relación, por el contrario, siempre estaría bajo sospecha de ideología.

Sistema. ¿Cuál es, entonces, la característica de la sociedad que corresponde al pensamiento de la identidad que se manifiesta en el pensamiento filosófico moderno? Al pretender aprehender el mundo en conceptos, la filosofía define su relación con el mundo como legitimada por la Razón. En este contexto, Adorno se refiere a la famosa “doble afirmación” de Hegel: “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional” dice Hegel en su *Filosofía del derecho*¹⁴. Pero a Adorno esta idea le parece sospechosa.

13 *Ibid.*, 149.

14 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft* (Suhrkamp, Aitías.Revista de Estudios Filosóficos.
Vol. VI, N° 12, Julio-Diciembre 2026, pp. 152-183

La *Dialéctica negativa* es, por supuesto, también una obra que se ha inspirado en las atrocidades de la primera mitad del siglo XX. Estas supusieron un reto nada desdeñable para los intelectuales, sobre todo en Europa. Una reacción bastante extendida consistió en asumir una especie de “crisis del espíritu”, diagnosticada, por ejemplo, por Paul Valéry en 1919. En su “Carta”, a la que se alude aquí¹⁵, Valéry aún apuesta por revivir el “espíritu” perdido. Unos 50 años más tarde, Adorno consideraría esta esperanza demasiado vaga. Para él, lo que estaba en juego no era el “espíritu” –como si se tratara de una esfera puramente intelectual del conocimiento y el juicio– sino su realización en la convivencia concreta de las personas. Después de Auschwitz, también la Razón se manchó con la sangre de los millones de víctimas inocentes.

Por lo tanto, para Adorno, el problema no consiste en salvar el espíritu. Al contrario, la fijación intelectual en el espíritu es más bien parte del problema ya que ignora los problemas sociales que lo condicionan. Dicho de otra manera: el hecho de que la realización de la filosofía no haya podido llevarse a cabo no es solo culpa de los filósofos, sino que se debe a las exigencias de la sociedad moderna que solamente se reflejan en la filosofía: “La constitución compulsiva de la realidad, que el idealismo había proyectado en la región del sujeto y el espíritu, debe traducirse de nuevo a partir de ella. Lo que queda del idealismo es que el determinante objetivo del espíritu, la sociedad, es tanto un compendio de sujetos como su negación. Son irreconocibles en ella y están despojados de poder [...]”¹⁶.

1986), 24.

15 Paul Valéry, “The Crisis of the Mind,” en *History and Politics*, 23–36 (Pantheon Books, 1962).

16 Adorno. *Negative Dialektik*, 22.

Lo que la filosofía, sobre todo en su forma idealista –para Adorno, una “patología filosófica”¹⁷–, comparte con la sociedad es, entonces, su carácter de sistema. Cuando la filosofía se encierra en conceptos, estos se convierten en los componentes básicos del sistema que se extiende sobre la realidad sin dejarse cuestionar por la heterogeneidad y lo particular, lo diferente o “lo otro”. A la inversa, sin embargo, el sistema filosófico, compuesto por componentes conceptuales, se convierte en la ideología perfecta para una “sociedad convertida en sistema”¹⁸, que ha adoptado el carácter rígido que no permite alternativas.

Por lo tanto, no es en absoluto erróneo comparar el concepto de sociedad de Adorno con el de Niklas Luhmann, como ya demostró Stefan Breuer: “Sería [...] un completo malentendido de la posición de Adorno querer ver en ella un rechazo del pensamiento sistemático o incluso una negación del carácter sistémico de la realidad social. Para Adorno, no hay duda de que la sociedad burguesa es un sistema [...]”¹⁹.

El carácter de sistema se manifiesta no en última instancia en el “pensamiento identitario” (*Identitätsdenken*) que encontramos también en el pensamiento político y social pero que tiene un fundamento en la filosofía que presupone la identidad entre concepto y realidad. Adorno dictamina que esta filosofía justifica las estructuras de dominación que definen a la sociedad moderna como sistema y que radican, en última instancia, en una pretensión implacable

17 Paul Giladi, “Introduction: From ‘Rescuing’ y ‘Reanimating’ Hegel to Taking Stock of Things,” en *Hegel and the Frankfurt School*, 1–30 (Routledge, 2021), 2.

18 Adorno. *Negative Dialektik*, 35.

19 Stefan Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens: Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation* (Rotbuch Verlag, 1995), 82.

de dominación de la naturaleza²⁰. “En realidad, todos los conceptos, incluso los filosóficos, se basan en lo no conceptual, porque son a su vez momentos de la realidad que se necesitan para su formación, principalmente con el fin de dominar la naturaleza”²¹.

Regresando a un terreno más social y político, esto significa que el “pensamiento de la identidad” que paradigmáticamente se expresa en y a través de la filosofía, justifica la existencia de un orden social que se basa en el “derecho administrativo de disposición”²². Aquí son las categorías establecidas administrativamente las que, al igual que los conceptos filosóficos, concretan una pretensión de dominio que culmina en lo que Adorno denomina una y otra vez un “mundo totalmente administrado”.

En resumen, se puede afirmar que la relación entre la filosofía y la realidad política y social existe y no tiene que ser establecida. Pero esta relación es altamente problemática. En vista de lo dicho, la exigencia de que la filosofía interviniera en las realidades políticas y sociales sería igualmente problemática porque, sin una revisión crítica de los aspectos ideológicos de la filosofía –tal como la propone la *Dialéctica negativa* de Adorno–, las interacciones de la filosofía con las realidades políticas y sociales caerían en el peligro de justificar y reproducir el carácter sistémico de la sociedad del cual ya no existe ningún escape, ni el de la filosofía. Dicho de otra manera: sin la crítica –de hecho: *auto*-crítica– de la filosofía que propone Adorno, la exigencia de que la filosofía se haga útil para la política y la sociedad no solamente puede

20 Véase también: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Fischer, 1990).

21 Adorno. *Negative Dialektik*, 23.

22 *Ibid.*, 29.

convertirla en la afirmación a-crítica de una sociedad cada vez más cerrada y tendencialmente totalitaria, sino que puede acelerar la desaparición de la filosofía como un espacio autónomo de la crítica.

Por lo tanto, antes de pedir que la filosofía intervenga en la realidad política y social, hay que preguntarse qué relación existe ya y qué función social y política cumple la filosofía. Una discusión necesaria que debe preceder a la cuestión de cómo la filosofía puede intervenir en la sociedad es, entonces, una crítica de las relaciones ya existentes entre la filosofía y la sociedad que, no en última instancia, se debe entender como crítica social.

Podemos sospechar, entonces, que el problema no es que la filosofía no estuviera dando ningún servicio a la sociedad. Al contrario, sobre todo en sus expresiones criticadas por Adorno, la filosofía mimetiza, justifica e incluso reproduce el carácter de sistema de la sociedad.

Lo que hace falta, entonces, es una filosofía diferente que revele no solamente las “patologías sociales”²³, sino que extraiga de la sociedad los recursos normativos que se resisten justamente a su carácter sistémico. En la siguiente sección quisiera demostrar que para ello se requiere de la combinación entre filosofía social y un tipo específico de teoría social crítica.

2. Entre filosofía social y teoría social “enfática”

La comprensión de la dialéctica negativa de Adorno se puede deducir de su discusión con Hegel. La crítica de Hegel a la

23 Axel Honneth, “Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie,” en *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, ed. Axel Honneth, 9–69 (Suhrkamp, 1994).

“subjetividad abstracta”, especialmente de Kant y Fichte, y que experimenta la realidad socialmente solidificada como algo que debe ser negado, la utiliza Hegel contra sí misma en el curso de una “negación de la negación”. Adorno insinúa que Hegel aplica un truco: “Así pues, uno de los giros decisivos, por no decir uno de los trucos decisivos de la filosofía hegeliana consiste en que la mera subjetividad en sí misma, es decir, la subjetividad crítica, abstracta y negativa [...], debe negarse a sí misma, tomar conciencia de su propia limitación, para así superarse a sí misma en la positividad de la negación, es decir, en las instituciones de la sociedad, del Estado, del espíritu objetivo y, finalmente, del espíritu absoluto”²⁴.

Según Adorno, Hegel preparó el camino para lo que hoy se conoce como teoría social en dos aspectos: 1. Desenmascaró la apariencia del ser del sujeto como una ilusión e insistió en la objetividad social que subyace a ella. 2. Además, llamó la atención sobre el hecho de que la objetividad social siempre prevalecería sobre la subjetividad abstracta²⁵.

Sin embargo, Adorno no sigue a Hegel en las consecuencias normativas. Mientras que éste veía el “espíritu objetivo” cristalizado en la forma del Estado prusiano como la realización de la Razón, Adorno apela a la necesidad de una crítica implacable de cualquier tipo de afirmación positiva, de lo dado positivamente, sobre todo cuando se impone a la subjetividad humana en forma de instituciones sociales. En última instancia, la propuesta de Adorno para una dialéctica negativa se reduce a lo

24 Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/1966*, ed. Rolf Tiedemann (Suhrkamp, 2003), 28.

25 *Ibid.*, 30.

siguiente: “que el concepto de dialéctica –y esto también podría respaldar de manera significativa la elección del término negativo– se vuelva crítico; que, por lo tanto, un tipo de dialéctica que no se centre, como exigió más tarde Hegel, en encontrar lo afirmativo en todas las negaciones, sino todo lo contrario, que debe comportarse de manera crítica”²⁶.

Por lo tanto, lo que Adorno busca fundamentalmente –incluso en uno de sus escritos más filosóficos, como la *Dialéctica negativa*– es aclarar la cuestión de cómo debe comportarse la filosofía frente a la sociedad y sus instituciones. A Adorno no solo le interesa demostrar que existe una relación intrínseca entre la filosofía y la sociedad, más bien le interesa la cuestión de cómo debe abordar la filosofía este hecho y cómo debe la filosofía reinventarse a sí misma para romper con la complicidad con un Estado y una sociedad tendencialmente totalitarios. Es en este sentido que la filosofía como dialéctica negativa es, en última instancia, una “filosofía social”.²⁷

26 *Ibid.*, 36; véase también: John Holloway, *et al*, *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism* (Pluto Press, 2009).

27 En el contexto de la Escuela de Frankfurt “filosofía social” se refiere a una práctica filosófica que se opone a la filosofía –o en términos más generales: a la teoría– “tradicional” porque pretende justamente vislumbrar la complicidad de ésta con las formas de dominación que caracterizan a las realidades políticas y sociales. Véase: Max Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie,” en *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, ed. Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr, 162–225 (Fischer, 1988). “Filosofía social” es, por lo tanto, una práctica filosófica que se compromete con la crítica de las “patologías sociales”. En este sentido la filosofía social se distingue de otras prácticas filosóficas por su carácter primordialmente crítico respecto a las condiciones políticas y sociales. En el caso de Adorno puede decirse que es justamente en este sentido que todavía se justifica la filosofía hoy en día. Véase: Axel Honneth, “Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie,” en *Pathologien des Sozialen*:

Respecto a su crítica a Hegel podría decirse, por supuesto, que las ideas de Adorno coincidían con las de Marx. Pero la relación de Adorno –y en un sentido más amplio: de la Escuela de Frankfurt– con Marx tampoco está exenta de tensiones.

Una de las diferencias fundamentales entre Marx y la Escuela de Frankfurt es que, de acuerdo con el espíritu de la época del siglo XIX, Marx quería dotar a su pensamiento de una base científica, mientras que la Escuela de Frankfurt cuestionaba la posibilidad de esta base estrictamente científica como sustento de una crítica social seria. Es decir que lo que supone la Escuela de Frankfurt es un cambio fundamental en la pretensión crítica social: mientras que para Marx estaba claro, basándose en el conocimiento científico, que la sociedad moderna pasaría de ser burguesa-capitalista a socialista, la Escuela de Frankfurt cuestionaba precisamente esta convicción. Cualquier tipo de pretensión de previsibilidad científica, cualquier “utopismo” deben ser sospechosos de ideología²⁸.

Esta diferencia no debe subestimarse. Un pensamiento crítico, que se orienta hacia el ideal científico de finales del siglo XIX²⁹, debe entender la sociedad como un contexto

Die Aufgaben der Sozialphilosophie, ed. Axel Honneth, 9–69 (Suhrkamp, 1994); también: Oliver Kozlarek, “La actualidad de la filosofía como filosofía social”, *Devenires* 25, no. 50 (2024): 13–33.

28 Véase también: Gunzlin Schmid Noerr, *Gesten aus Begriffen: Konstellationen der Kritischen Theorie* (Suhrkamp, 1997), 101–102.

29 Cabe aclarar que es justamente esta comprensión de “ciencia” que la Escuela de Frankfurt criticaba. En la obra de Jürgen Habermas la sospecha de que las ciencias puede jugar un papel ideológico importante es llevada a las discusiones más recientes [véase: Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Suhrkamp, 1991)]. Aunque, no se puede decir que la instrumentalización política domina deliberadamente a cualquier práctica científica, esta crítica se puede entender como una suerte de

totalmente transparente que, con la ayuda de la ciencia, no solo es comprensible en principio, sino que también puede ser moldeado y controlado de manera coherente. Christof Dipper explica: “De hecho, la revolución [se refiere a la Revolución Francesa] demostró la capacidad de cambio de la sociedad, pero eso no fue consecuencia de una política lingüística ilustrada, sino de los derechos humanos y civiles y de la cascada de acontecimientos que estos desencadenaron. Por lo tanto, no es de extrañar que, a más tardar a partir de 1789, la cuestión de la transformación de la ‘sociedad’ y el Estado también estuviera en la agenda sobre una base científica y no solo como consecuencia de procesos aparentemente autónomos o actos de violencia revolucionaria”³⁰.

Según Dipper, esta confianza en la ciencia dio lugar a lo que ya en el siglo XIX se denominaba “ciencia de la sociedad” (*Wissenschaft der Gesellschaft*) y que más tarde desembocó, sobre todo, en la formación de una nueva ciencia, a saber: la sociología. Las discusiones metodológicas dentro de la sociología temprana dejan claro que el estatus científico-teórico de esta nueva disciplina distaba mucho de ser inequívoco³¹. Sin embargo, estaba claro que una dirección esencial de esta nueva ciencia se orientaba hacia una comprensión de la ciencia basada en las ciencias naturales.

Ahora bien, la estrategia filosófica de la dialéctica negativa de Adorno consiste justo en la crítica de este

“principio regulativo” que obliga a la evaluación en cada caso. Agradezco los comentarios en el dictamen de mi texto.

30 Christof Dipper, *Die Entdeckung der Gesellschaft: Drei Perspektiven (1750-1850)* (Vergangenheitsverlag, 2024), 12.

31 Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft* (Fischer, 2006).

cientificismo que teóricamente se expresó esencialmente a través del positivismo que empezó a desarrollar su propia teoría social. Pero, en vista de esta constatación, ¿en qué podría consistir una teoría social —o más precisamente: una teoría de la sociedad— de Adorno?

Como es sabido, Adorno no solo puede clasificarse dentro de la filosofía académica, sino también dentro de la sociología. Esta observación es importante para el debate del tema que nos ocupa aquí, ya que el concepto que nos interesa es el de sociedad. ¿Qué concepto de sociedad subyace entonces a las reflexiones de Adorno? ¿De qué manera se distingue este concepto de otras propuestas sociológicas? ¿En qué consiste entonces el reto de Adorno a la teoría social?

Estas preguntas no pueden responderse sin considerar nuevamente la crítica de los conceptos de Adorno. De tal manera que “sociedad” no se define para Adorno por una combinación determinada de estructuras institucionales que puedan explicarse empíricamente. Para Adorno “sociedad” es más bien un “concepto enfático” que no solo se refiere a una descripción “neutra en cuanto a valores” (*werturteilsfrei*), sino que siempre conlleva también contenidos normativos.

Por lo tanto, la sociedad es algo ambivalente. Por un lado, los individuos la perciben como un poder objetivo y coactivo del que no pueden escapar, pero, por otro lado, también contiene las exigencias normativas que siempre han tenido como objetivo una convivencia pacífica y razonable, en definitiva, humana, entre individuos libres y responsables. La obligación de Adorno como filósofo y sociólogo es, por tanto, “dialéctica”. Es decir, su pretensión consiste en llamar la atención sobre las contradicciones de la sociedad mencionadas anteriormente. Queda claro que cualquier

tipo de “intervención” reguladora o incluso de “social engineering”³² sería incompatible con esta concepción.

No obstante, la teoría social de Adorno tampoco es en absoluto una teoría que pretenda solo trazar la “desaparición” de la sociedad³³. Presuponer esto sería malentender la “negatividad” del pensamiento de Adorno³⁴. Al contrario, se trata de una teoría que no solo toma en serio la realidad estructural, positiva y coercitiva de la sociedad, sino que, al mismo tiempo, le atribuye un potencial normativo que no se agota en los hechos empíricamente medibles.

Así, mientras que la filosofía social de Adorno pretende detectar las patologías sociales en y a través de la propia filosofía (una cierta comprensión de los conceptos como hipóstasis de lo dado, relacionado con ello una suerte de pensamiento de la identidad, etc.), su teoría social se basa en el reconocimiento de la contradicción entre las pretensiones normativas que alberga la propia sociedad moderna y la realidad social efectiva, aunque no permite concretar estas pretensiones. Por lo tanto, la pretensión crítica de la teoría social de Adorno consiste principalmente en hacer visibles estas contradicciones inherentes a la sociedad moderna.

3. Intervenciones (*Eingriffe*)

Queda claro, entonces, que Adorno no quisiera atribuir a la filosofía una participación en el sentido tecnocrático para resolver problemas de la política o de la sociedad. Más bien, parece que su filosofía se dedica a llamar la atención

32 Theodor W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, ed. Christoph Gösde (Suhrkamp, 1993), 25.

33 Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens*.

34 Véase: Holloway, *et al*, *Negativity and Revolution*.

sobre las contradicciones que parecen caracterizar a las sociedades modernas, sin omitir el papel muchas veces ideológico de la filosofía.

Sin embargo, esta autocontención podría ponerse en duda si recordamos que Adorno publicó en 1962 una antología titulada *Intervenciones. Nueve modelos críticos*, en la que precisamente quería señalar un tipo concreto de práctica intelectual relacionada con los procesos sociales. ¿No provoca este llamado a las “intervenciones” (*Eingriffe*) justamente un papel más “activo” respecto a los asuntos políticos y sociales? Como se mostrará a continuación, las “intervenciones” de Adorno se refieren a una práctica intelectual muy diferente a la que se refieren aquellos que piden a la filosofía que participe en la búsqueda de soluciones para los problemas políticos y sociales.

Esta diferencia se manifiesta no en última instancia en el significado que el término “intervenciones” tiene para Adorno y al cual esclarece en el pequeño prólogo del libro. Aunque Adorno explica que, en el uso lingüístico alemán, “intervención” (*Eingriff*) se refiere a una actividad “que no queda sin consecuencias”³⁵, también deja claro que sus “intervenciones” persiguen consecuencias en un sentido determinado; con sus textos pretende intervenir en la “conciencia cosificada”. Por lo tanto, se trata de una especie de “ilustración” que permita a sus lectoras y lectores percibir las cosas de otra manera, rompiendo el cascarón ideológico. Adorno deja claro que “las perspectivas prácticas son, por lo tanto, limitadas”³⁶ y que esto es precisamente intencionado ya que “[q]uien presenta propuestas se convierte fácilmente

35 Theodor W. Adorno, *Eingriffe: Neun kritische Modelle* (Suhrkamp, 1996), 7.

36 *Ibid.*, 8.

en cómplice”³⁷. Esta frase suena muy dura. Sin embargo, tiene mucho sentido en el contexto de lo que ya se ha dicho aquí: si la complicidad de la filosofía con una sociedad “totalmente administrada” consiste en proporcionarle a ésta un pensamiento igualmente totalizante –un pensamiento que insiste en la identidad entre los conceptos y la realidad, etc.–, se requiere de una práctica filosófica que insista en su independencia y, en última instancia, en la resistencia a los intentos de funcionalizarla política y socialmente.

Por ello, Adorno rechazaba rotundamente la idea de que la filosofía pudiera o, más aún, debiera ser “útil”. Así, en un breve texto –“Sobre la técnica y el humanismo”, precedido por una conferencia en la Universidad Técnica de Karlsruhe en 1953– insiste en que la exigencia de la utilidad de la teoría (o de la filosofía) sigue un racionalismo que se observa sobre todo en el progreso de la técnica, pero que no se puede transferir a los asuntos humanos³⁸. En este sentido, la tecnología pone de manifiesto la exigencia de un pensamiento instrumental, cuyo objetivo principal es “resolver los problemas”³⁹. ¿No precede siempre esta idea a la exigencia de que la filosofía intervenga por fin de forma útil en los asuntos políticos y sociales? ¿No refleja la perplejidad expresada en esta cita ante los problemas que se plantean en nuestras sociedades? Y ¿no se hace más fuerte el llamamiento a que la filosofía finalmente lo arregle todo cuanto más reconocen su propio fracaso los autoproclamados “responsables” de la política y la economía?⁴⁰

37 Ídem.

38 Theodor W. Adorno, “Über Technik und Humanismus,” en *Gesammelte Schriften, Band 20.I, Vermischte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann, 310–317 (Suhrkamp, 1986), 313.

39 *Ibid.*, 312.

40 Podemos decir que esta era por lo menos la situación en la Ale-

Por lo tanto, las “intervenciones” no deben entenderse en el sentido de un pensamiento orientado a la eficiencia o de una sumisión a los proyectos políticos o sociales en turno. La filosofía de Adorno es más bien una instancia de vigilancia que pierde su autonomía cuando se compromete con algún proyecto político. Una filosofía tecnificada se convierte muy fácilmente en reproductora de la “racionalidad instrumental” y traicionaría a la función de vigilancia crítica que según Adorno debería tener la filosofía. O, en palabras de Adorno: tal filosofía sería “inapropiada para el humanismo”⁴¹.

Con ello, Adorno no quiere decir que exista una alternativa necesaria entre “la tecnología”⁴² y el humanismo. Más bien insiste en que la separación entre “tecnología” y humanismo es el verdadero problema y se ha convertido en una parte esencial de la ideología: “[la antítesis del humanismo y la tecnología] pertenece a la falsa conciencia. En una sociedad fragmentada, sus diferentes sectores no saben lo que son y no saben lo que son los demás. La ruptura entre la tecnología y el humanismo en sí misma, por incurable que parezca, es una farsa producida socialmente”⁴³.

Una vez más: Adorno no solo se ocupa del pensamiento abstracto. Para él, la forma de pensar siempre tiene una

mania después de la Segunda Guerra Mundial.

41 *Ibid.* 311.

42 Aquí conceptos como “tecnología” y “técnica” se refieren a una cierta comprensión de ciencia que se destaca por su carácter positivista y científico. Sin embargo, son justamente las presuposiciones de objetividad y “neutralidad respecto a los juicios de valor” (*Werturteilsfreiheit*) que Adorno cuestiona. Agradezco nuevamente a los comentarios en el dictamen que me obligaron a precisar estas ideas.

43 *Ibid.*, 314.

base social. Por lo tanto, la crítica del pensamiento es siempre también una crítica de la sociedad. Pero esta crítica es inevitablemente también una crítica de la ideología. Y en la sociedad capitalista “posburguesa”, la crítica de la ideología significa ante todo señalar las contradicciones. La “técnica” y el “humanismo” constituyen una de estas contradicciones. Esta no debe resolverse a favor de la “técnica”, de lo meramente “técnicamente posible”. Dirigido a los futuros técnicos que estudiaban en la Universidad Técnica de Karlsruhe, Adorno probablemente quería hacer un llamamiento para que se combinaran las posibilidades técnicas con la exigencia de “una sociedad más humana”⁴⁴. Aunque la pretensión de la filosofía en todo esto –Adorno también estaba seguro de ello– no puede consistir en dar las pautas para un mundo tan humano, sino únicamente en señalar las contradicciones que caracterizan a una sociedad que traiciona una y otra vez sus promesas de un mundo verdaderamente humano.

En resumen, las “intervenciones” de Adorno deben entenderse sobre todo como crítica, cuyo objetivo es hacer visibles las contradicciones y los intentos ideológicos de ocultarlas. Por lo tanto, la filosofía de Adorno representa una crítica tenaz que se neutralizaría en el momento en que decidiera “hacerse útil”.

4. La filosofía como práctica

Queda una pregunta importante: ¿no socava Adorno con todo ello su propia pretensión, que defendió con tanta fuerza en *Dialéctica negativa*, a saber, la idea aún no del todo extinguida de que la filosofía podría “realizarse” algún día? ¿No está esta idea, por frágil que sea, ligada a la esperanza

44 Ídem.

de que la filosofía pueda, en principio, “intervenir” más decididamente en los asuntos sociales y políticos? De hecho, el pensamiento de Adorno puede malinterpretarse fácilmente en este punto. Aunque no consideraba que la tarea de la filosofía fuera resolver los problemas prácticos de la sociedad y la política, sí partía de una concepción práctica de la filosofía, así como de la sociología.

Sin embargo, lo decisivo en este contexto es, especialmente, el espacio en el que se lleva a cabo esta práctica. Este no puede converger con el espacio creado por el poder de la política y las instituciones, entre las que se encuentran, entre otras, las universidades financiadas por el Estado. Las dudas de Adorno respecto a todo aquello que pertenece al “aparato” se corresponden, en última instancia, con la idea fundamental del pensamiento de izquierda en general, según la cual la concentración del poder del Estado en y a través de las instituciones siempre es sospechosa⁴⁵, lo que da lugar a la necesidad de un espacio alternativo que, en el pensamiento moderno, se ha tematizado como “sociedad” desde hace más de 200 años y que resuena en la idea adorniana de que la sociedad es sobre todo un “concepto enfático”, dotado de una normatividad rescatable.

Sin embargo, la pregunta que surge de estas consideraciones es cómo se forma concretamente el potencial crítico de la sociedad. En las últimas décadas, esta pregunta se ha respondido con el concepto de esfera pública (*Öffentlichkeit*, en alemán). Sin duda, la obra de Jürgen Habermas ocupa un lugar central en este debate. No obstante, se podría argumentar que Adorno ya tenía una clara conciencia de la importancia de la esfera pública. Así

45 Véase: Kozlarek, “What’s Left?”.

lo supone también Lydia Goehr: “Si, utilizando los términos normativos de Jürgen Habermas, una sociedad democrática apoya una esfera pública racional y comunicativa en la que el debate y la deliberación pueden tener lugar libremente, entonces, para el maestro de Habermas, Adorno, esto solo fue posible como resultado histórico de una crítica y reeducación continuas de la opinión pública expresada. La razón, la libertad y, de hecho, la comunicación no pueden darse por sentadas”⁴⁶.

De hecho, se podría afirmar que Adorno, como ningún otro de sus antiguos compañeros del Instituto de Investigación Social (*IfS*), descubrió la esfera pública como un espacio privilegiado para su actividad intelectual. Tras su regreso del exilio, encontró en la República Federal de Alemania las condiciones ideales para hacerse escuchar, como profesor e intelectual público, en la formación de una nueva conciencia de toda una generación⁴⁷.

Pero tanto si actuaba como académico en una universidad financiada por el Estado como si lo hacía como intelectual público, lo decisivo para la integridad intelectual de Adorno era que lograra hacer creíble que no quería dejarse cooptar por ningún proyecto político ni por ningún partido político. Parafraseando a Leo Löwenthal, también se podría afirmar lo siguiente sobre Adorno: “Nunca quiso participar”⁴⁸.

46 Lydia Goehr, “Reviewing Adorno: Public Opinion and Critique,” en *Theodor W. Adorno: Critical Models. Interventions and Catchwords*, xiii–lvi (Columbia University Press, 2005), xv.

47 Véase: Clemens Albrecht, *et al.*, eds, *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik: Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule* (Campus, 2009).

48 Leo Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie: Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel* (Suhrkamp, 1980).

¿Es irresponsable esta actitud negativa hacia la política institucionalizada? No lo creo. Al contrario, quien entiende las sociedades modernas como estructuras institucionales que permiten la acumulación y concentración desmesurada de poder, sin precedentes en la historia de la humanidad⁴⁹, debe cultivar a la crítica en los espacios libres del pensamiento crítico que deben ser las universidades y el espacio público. Si se priva a la filosofía de esta competencia, exigiendo que debe integrarse en la búsqueda de soluciones a los problemas de la política correspondiente, se priva a las sociedades modernas de uno de sus órganos vitales, que, como ningún otro, es responsable de la regeneración de un pensamiento “crítico” indispensable para una vida democrática verdadera.

En relación con la problemática desarrollada en la introducción sobre la simplificación del pensamiento en la modernidad actual, que encuentra su expresión política en las diversas formas del pensamiento identitario, la dialéctica negativa de Adorno puede entenderse como un explosivo que sabe romper una y otra vez las calcificaciones de cualquier pensamiento de identidad. Sin embargo, esto no celebra una retirada al ámbito puramente académico y políticamente estéril, sino la conciencia de que el pensamiento responsable se paraliza cuando se somete a las consecuencias del pensamiento identitario.

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor W. “Über Technik und Humanismus.” En *Gesammelte Schriften, Band 20.I, Vermischte Schriften*, editado por Rolf Tiedemann, 310–317. Suhrkamp, 1986.

49 Véase: Rainer Mausfeld, *Warum schweigen die Lämmer?* (Westend, 2021).

Adorno, Theodor W. *Einleitung in die Soziologie*, editado por Christoph Gösde. Suhrkamp, 1993.

Adorno, Theodor W. *Eingriffe: Neun kritische Modelle*. Suhrkamp, 1996.

Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Suhrkamp, 1997.

Adorno, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/1966*, editado por Rolf Tiedemann. Suhrkamp, 2003.

Albrecht, Clemens, et al., eds. *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik: Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*. Campus, 2009.

Breuer, Stefan. *Die Gesellschaft des Verschwindens: Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*. Rotbuch Verlag, 1995.

Dipper, Christof. *Die Entdeckung der Gesellschaft: Drei Perspektiven (1750-1850)*. Vergangenheitsverlag, 2024.

Furedi, Frank. “Die verborgene Geschichte der Identitätspolitik.” En *Die sortierte Gesellschaft*, editado por Johannes Richardt, 13–25. Novo Argumente Verlag, 2018.

Giladi, Paul. “Introduction: From ‘Rescuing’ and ‘Reanimating’ Hegel to Taking Stock of Things.” En *Hegel and the Frankfurt School*, 1–30. Routledge, 2021.

Goehr, Lydia. “Reviewing Adorno: Public Opinion and Critique.” En *Theodor W. Adorno: Critical Models. Interventions and Catchwords*, xiii–lvi. Columbia University Press, 2005.

Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft*. Suhrkamp, 1986.

Holloway, John, et al. *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*. Pluto Press, 2009.

Honneth, Axel. “Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie.” En *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, editado por Axel Honneth, 9–69. Suhrkamp, 1994.

Horkheimer, Max. “Traditionelle und kritische Theorie.” En *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*, editado por Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr, 162–225. Fischer, 1988.

Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Fischer, 1990.

Jaeggi, Rahel. *Fortschritt und Regression*. Suhrkamp, 2023.

Kozlarek, Oliver. *Modernidad como conciencia del mundo*. Siglo XXI, 2014.

Kozlarek, Oliver. “La actualidad de la filosofía como filosofía social.” *Devenires* 25, no. 50 (2024): 13–33.

Kozlarek, Oliver. “What’s Left? La izquierda como optimismo social.” *Devenires* 26, no. 52 (2025): 81–110.

Lepenies, Wolf. *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. Fischer, 2006.

Löwenthal, Leo. *Mitmachen wollte ich nie: Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*. Suhrkamp, 1980.

Mausfeld, Rainer. *Warum schweigen die Lämmer?* Westend, 2021.

Reckwitz, Andreas. *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Suhrkamp, 2017.

Rorty, Richard. *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Harvard University Press, 1998.

Schmid Noerr, Gunzelin. *Gesten aus Begriffen: Konstellationen der Kritischen Theorie*. Suhrkamp, 1997.

Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*. München: Dunker & Humblot, 1932.

Valéry, Paul. "The Crisis of the Mind." En *History and Politics*, 23–36. Pantheon Books, 1962.