

¿COMUNICACIÓN LIBRE DE COACCIÓN O FALSA INMEDIATEZ?

LA CRÍTICA DE ADORNO A LA INDUSTRIA DE LA CULTURA Y LOS PASOS EN FALSO DEL «CAMBIO DE PARADIGMA»

JORDI MAISO

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Recepción: 10/09/09; aceptación: 20/11/09

RESUMEN

LA CRÍTICA DE ADORNO A LA INDUSTRIA DE LA CULTURA HA SIDO PROBABLEMENTE LA DIMENSIÓN MÁS AMPLIAMENTE DISCUTIDA EN LA RECEPCIÓN INTERNACIONAL DE SU OBRA. SIN EMBARGO BUENA PARTE DE ESTA RECEPCIÓN HA DESATENDIDO EL LUGAR QUE DICHA CRÍTICA OCUPA EN SU TEORÍA DE LA SOCIEDAD, REDUCIÉNDOLA A UN CONJUNTO DE CLICHÉS Y SIMPLIFICACIONES DE DUDOSA FIABILIDAD. EL PRESENTE TEXTO ARGUMENTA QUE UNA ADECUADA COMPRENSIÓN DE DICHA CRÍTICA Y SUS IMPLICACIONES OFRECE UNA PERSPECTIVA PRIVILEGIADA PARA COMPRENDER ALGUNOS ELEMENTOS VALIOSOS DE LA TEORÍA CRÍTICA QUE HAN SIDO SACRIFICADOS EN EL «CAMBIO DE PARADIGMA» EN TÉRMINOS DE ACCIÓN COMUNICATIVA, ESPECIALMENTE EN SU SEPARACIÓN DE SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA. POR ELLO, FRENTE A LA SUPUESTA «SUPERACIÓN» DE ADORNO EN EL PENSAMIENTO HABERMASIANO, SE REIVINDICA LA ACTUALIDAD DEL MÉTODO ADORNIANO DE ANÁLISIS FISIOGNÓMICO, SU INSISTENCIA EN UNA IDEA DIALÉCTICA DE TOTALIDAD SOCIAL Y SU RESULTANTE CRÍTICA DE LA FALSA INMEDIATEZ.

PALABRAS CLAVE:

ADORNO, HABERMAS, CAMBIO DE PARADIGMA, INDUSTRIA CULTURAL

Desde finales de la década de 1970, en el medio intelectual y académico ha prevalecido un consenso tácito según el cual el estudio de la obra de Theodor W. Adorno constituye una tarea sumamente exigente, quizá incluso titánica, pero en último término poco rentable. En efecto, generalmente Adorno es percibido como un autor que ya ha sido sobradamente estudiado y difundido, del que en todo caso no queda mucho por descubrir y cuyos planteamientos ya no responden a las exigencias del presente. Por otra parte, la historiografía oficial de la Teoría Crítica —surgida en estos mismos años— iba a consolidar la convicción de que, si su pensamiento tenía algo fructífero que ofrecer más allá del testimonio de un momento histórico

particularmente «sombrio», ha sido ya recogido por sus supuestos «sucesores»: Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer y Axel Honneth. Por el contrario, el presente texto parte de la asunción de que las contribuciones fundamentales de la Teoría Crítica de Adorno nunca han llegado a calar en el medio intelectual y académico (cfr. Hullot-Kentor 2006, Tiedemann 2009, para el caso español Gómez 1996 y Maiso 2009a) y que, pese a que sus posiciones teóricas hayan sido abandonadas y declaradas «anacrónicas» por sus supuestos continuadores, en sus escritos pueden encontrarse modelos de análisis que siguen siendo relevantes para el análisis del presente y que reclaman ser continuados y desarrollados.

En este sentido es necesario constatar que los supuestos continuadores de la Teoría Crítica, que se han presentado como sucesivos «relevos generacionales», no han sido capaces de llevar a cabo una apropiación productiva de sus planteamientos. En efecto, como han evidenciado algunos estudios recientes (cfr. Claussen 2004, Steinert 2007), la concepción de la Teoría Crítica como una «tradición de pensamiento» que se transmite de generación en generación ha permitido establecer una continuidad desde el proyecto de trabajo delineado en torno a Max Horkheimer (cfr. Horkheimer 1931 y 1937) hasta el «cambio de paradigma» de Habermas y —más recientemente— las propuestas de Axel Honneth, pero lo cierto es que dicha continuidad sólo puede apoyarse en la historia institucional y a los elementos simbólicos —por ejemplo la relación maestro-discípulo—, pero ciertamente no en los contenidos, los impulsos y los métodos de las respectivas teorías. El modelo de «continuación» que subyace a esta estilización historiográfica asume que los «relevos generacionales» se consuman en el momento en el que los «nuevos representantes» de esta «tradición» se disponen a ajustar cuentas con sus antecesores para «poner al día» el programa teórico —lo cual se traduce en el mero intento de destacar la propia producción frente a las supuestas «insuficiencias» de los predecesores (Lövenich 1990, Zamora 2009)—, pero de este modo el mero hecho de que unos autores produzcan más tarde que otros se convierte en condición suficiente para que las propuestas más recientes se consideren legitimadas para presentarse como «superación de lo viejo», desestimando toda posibilidad de encontrar un núcleo de experiencia común entre generaciones.

Frente a este infructuoso modelo de llevar adelante un programa teórico, en el que la Teoría Crítica sobrevive tan sólo como etiqueta, el presente texto reclama la actualidad de algunos de los «viejos» análisis de Adorno para la teoría de la sociedad, centrándose ante todo en su crítica de la industria de la cultura. Porque, pese a que esta temática haya sido probablemente la dimensión más ampliamente discutida en la recepción internacional de su obra, el debate que ha suscitado ha estado marcado

por tópicos y lugares comunes que no han permitido ni una apropiación productiva de su potencial de análisis ni una comprensión de su centralidad en la cristalización del proyecto de la Teoría Crítica (cfr. Maiso 2007, 2009b). Frente a estas dificultades de recepción, se pretende argumentar que una adecuada comprensión de las implicaciones del análisis adorniano de la industria de la cultura ofrece una perspectiva privilegiada para comprender algunos de las operaciones más problemáticas «cambio de paradigma» en términos de acción comunicativa, especialmente en lo referente a su separación entre sistema y mundo de la vida. Porque la crítica de Adorno a la industria de la cultura no es mera expresión del resentimiento elitista de un representante de la vieja alta cultura burguesa ante la incipiente cultura de masas, sino un intento de comprender las implicaciones de los procesos de transformación que llevarían del mundo liberal burgués del «largo siglo XIX» a la «era de los extremos» del «breve siglo XX» (sigo la terminología de Hobsbawm 1994). Por ello, si bien el tono de los textos adornianos puede resultar hoy sintomáticamente intempestivo, los planteamientos de su crítica de la industria de la cultura y su significación en el marco de su teoría de la sociedad están lejos de haber quedado obsoletos, puesto que apuntan a la anámnesis de la génesis de nuestro presente; se trata de un análisis crítico de la imbricación entre el contexto de praxis cotidiana y la reproducción social del dominio en un momento histórico en el que la red de socialización se expande hasta llegar a ser potencialmente omniabarcante.

En el primer tercio del pasado siglo, la progresiva tecnificación, masificación y concentración de las sociedades capitalistas avanzadas favorece el surgimiento y la consolidación de una serie de formas de entretenimiento, comunicación y consumo que dan lugar a una nueva forma de praxis social y transforman por completo la vida cotidiana de los individuos socializados. Ante la fuerza con que se imponen estos cambios, los autores agrupados en torno al Instituto de Investigación Social dirigido por Max Horkheimer, cuyo objetivo era comprender la figura específica de las nuevas constelaciones emergentes desde la formulación de una teoría crítica de la so-

ciudad, intentan descifrar las implicaciones históricas de estos nuevos fenómenos.¹ Sus análisis de la emergente «sociedad de masas» constituyeron un marco de trabajo que ponía radicalmente en cuestión el modelo teórico predominante en las incipientes disciplinas de la teoría de la comunicación y la sociología de los medios. En efecto, la teoría tradicional se acercaba a estos nuevos fenómenos desde la convicción de que la investigación científica de los procesos de comunicación mediáticos debe dirigirse a responder la siguiente pregunta: «*Who says what in which channel to whom with what effect?*» (Lasswell 1948: 38). En consecuencia su modelo de análisis interpreta los medios de masas ante todo como transmisores y agentes de «comunicación» y, en consecuencia, su investigación científica se fragmenta en análisis de contenido, análisis de la audiencia, análisis de los modos de control y organización mediáticos y análisis de sus efectos sobre la sociedad. Sin embargo dicho procedimiento reduce la significación de los procesos mediáticos a la relación entre el emisor y los receptores, pasando por alto tanto sus presupuestos técnicos y su incidencia sobre lo «transmitido» como las coyunturas históricas que los hacen posibles en una sociedad determinada. De este modo, la teoría tradicional de los medios no es capaz de dar cuenta de su relevancia en una sociedad masificada y centralizada, sino que desemboca en una unidireccionalidad que simplifica su objeto de conocimiento al aislarlo del conjunto de todas las relaciones, instituciones y fuerzas sociales en las que opera. Es más, en la medida en que no problematiza el modo en que los resultados de su propia investigación científica contribuye a la racionalización y el perfeccionamiento de los medios, la falta de reflexión de este modelo científico evidencia un recorte de las pretensiones epistemológicas que lo convierten en un momento ciego de la praxis social, que contribuye a consolidar el procedimiento por el que los «receptores» —los individuos socializados— no son considerados sino como meros objetos de estos procesos pseudo-naturales de

«comunicación» (cfr. Horkheimer y Adorno 1947: 143 s. y 167).

Frente a ello, la Teoría Crítica asume que no es posible comprender el significado de los emergentes medios de masas si no se analiza su lugar en el proceso de reproducción social y su incidencia sobre las formas de praxis social cotidiana. El punto de partida de su análisis es la clásica distinción entre *Wesen* y *Erscheinung* de los procesos sociales (cfr. Adorno 1969a: 315 ss.), que implica que una teoría con pretensiones de conocimiento en sentido enfático no puede conformarse con constatar la mera apariencia fenoménica de los procesos de «comunicación» mediáticos: «Sólo puede hablarse con sentido de investigación crítica de la comunicación cuando sus planteamientos surgen del contexto de una *teoría de la sociedad* capaz de diagnosticar la condición total de la sociedad y de tratar el momento presente como un problema histórico» (Negt 1973: XIV). En efecto, cuando la Teoría Crítica analiza las diversas manifestaciones de la llamada «cultura de masas», éstas no son consideradas como meros «procesos de comunicación» o «actos de consumo», sino que son ante todo interpretadas como manifestaciones de una transformación estructural de la relación entre los individuos y el aparato social que pone de manifiesto un desplazamiento de la función de los sujetos en el sistema de reproducción social del capitalismo post-liberal. Por ello *Dialéctica de la Ilustración*, el texto fundamental de la «vieja» Teoría Crítica, aspiraba a comprender los medios de comunicación y la «cultura de masas» en un marco más amplio, designado por el concepto de la industria de la cultura, que remite a un sistema homogéneo y tendencialmente compacto en el que los diferentes momentos de la vida social son integrados y funcionalizados, configurando las formas de relación con el mundo de los individuos socializados, sus horizontes de deseo y las normas de lo socialmente aceptado. De acuerdo con ello, la industria de la cultura es concebida como una red de

1 Los textos de esta temática publicados en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, escritos por autores tan diversos como Adorno, Benjamin, Dieterle, Horkheimer, Marcuse, Leo Löwenthal y Ernst Krenek, están recogidos en Prokop 1973.

socialización potencialmente omniabarcante que llegaría a convertirse, no sólo en segunda naturaleza (Adorno 1969a: 327), sino también en *a priori* trascendental de la experiencia.

En el momento en que la crítica adorniana de la industria de la cultura es interpretada como clave de un nuevo modelo de socialización, sus implicaciones sobre los contextos sociales de interacción y comunicación ponen de manifiesto algunas de las insuficiencias fundamentales de la propuesta teórica con la que Jürgen Habermas pretende «superar» la Teoría Crítica de Adorno. En efecto, el «cambio de paradigma» en términos de racionalidad comunicativa pretendía escapar a la supuesta identificación total de racionalidad y dominio en la obra de Adorno, que parecía conducir inevitablemente a un callejón sin salida —hasta el punto de que, para Habermas, la persistencia de Adorno en una crítica que sólo puede acudir a la misma razón que crítica para articularse acaba incurriendo en una «contradicción performativa» (Habermas 1985: 135 ss.)—. La propuesta habermasiana pretendía sobreponerse a este supuesto «fatalismo» acudiendo al modelo de racionalidad procedimental que establece las condiciones trascendentales de posibilidad de la comunicación y el entendimiento entre individuos, en el que creía encontrar unas bases normativas que ofrecían un fundamento inquebrantable al ejercicio de la crítica. Sin embargo el «relevo generacional» de Habermas quizá pueda asentarse sobre un suelo firme desde el punto de vista científico, pero lo cierto es que no llega a entrar en ningún momento en diálogo con la Teoría Crítica adorniana, a la que declara de antemano aporética y obsoleta, con la consecuencia que el supuesto «sucesor» acaba apoyándose en suposiciones que suponen una recaída por debajo del nivel de crítica de su «antecesor». En efecto, la comprensión de las implicaciones de la crítica de Adorno a la industria de la cultura desvela la recaída en el idealismo de todo intento de suponer el horizonte trascendental de una comunicación libre de coacción —es decir, el ideal de partida de la teoría de la acción comunicativa—, no ya desde las coordenadas de un pragmatismo trascendental apoyado en el giro lingüístico, sino desde el estudio de las formas de

constitución social de los sujetos y de la preformación de sus formas de relación con el mundo. En este sentido subrayaba el propio Adorno que «ya en la palabra ‘comunicación’ se esconde esa neutralización, dado que parece que de lo único que se trata es de que algunos comunican algo a otros, le hacen saber algo, pasando por alto que en las formas de esa comunicación están ya contenidas todas las relaciones de dominación de un modo históricamente constitutivo» (Adorno, 1993, 194). Y es que los planteamientos adornianos no sólo se enfrentan al positivismo plano de los conceptos de información y comunicación en la teoría tradicional, sino que pone las formas socialmente existentes de comunicación e interacción en el centro de las tensiones entre la coacción del dominio, el imperativo de adaptación y la amenaza de regresión, cuestionando radicalmente la limpia división entre sistema y mundo de la vida en la que se basa la teoría de la acción comunicativa. En esta temática se pone de manifiesto la circularidad de la argumentación del «cambio de paradigma» habermasiano, que se revela incapaz de salir de sus propios presupuestos hasta el punto de desaprovechar por completo el potencial crítico-analítico que podría haber encontrado en los planteamientos de sus «antecesores» (Cabot 1993). En este sentido cabría aplicar al destino póstumo del pensamiento adorniano lo que el propio Adorno dijera sobre Freud: «la afirmación de que está superado es mera expresión del oscurantismo; antes habría que alcanzarlo por vez primera» (Adorno 1966: 90).

En su intento de fundar una teoría de la sociedad capaz de determinar las bases normativas de la civilización moderna, Habermas propone «contemplar la sociedad como una entidad en la que, en el transcurso de la evolución, se diferencian no sólo el sistema, sino también el mundo de la vida» (Habermas 1981: 228). Su planteamiento parte de una limpia división entre ambos planos, que se corresponde con la diferenciación de dos niveles de acción humana con un «fundamento antropológico profundo»: el trabajo y la interacción (Habermas 1981: 561 y Habermas 1967). Al primero corresponde el sistema, en el que se incluyen las condiciones de producción y reproducción material

de la vida —desde lo puramente económico hasta técnica, Estado y administración—, y que se rige por el modelo de la racionalidad instrumental dominadora; en cambio, la esfera de la interacción, la comunicación y el entendimiento mediado simbólicamente se rige por lo que Habermas denomina «racionalidad comunicativa», cuyo funcionamiento no viene pautado por el principio del dominio, sino por las condiciones que hacen posible el consenso y el entendimiento mutuo entre los hombres, que es tipificado en el ideal de una comunicación libre de coacción que no reconoce otra autoridad que la del mejor argumento. De esta manera, la acción comunicativa habermasiana pretende evitar la condena «absoluta» de la racionalidad, insistiendo en que la modernidad occidental se caracteriza por un proceso de diferenciación de distintas esferas de valor que no se dejan nivelar desde la crítica «totalizante» de la razón como dominio.

Pero el esfuerzo habermasiano por poner los «cambios normativos» de la racionalidad moderna a «profundidad suficiente» como para que su fundamentación resultara históricamente inmovible (Habermas 1985: 162) tendría que pagar también un alto precio teórico. Su limpia división de la realidad en dicotomías —sistema/mundo de la vida, trabajo/interacción, racionalidad instrumental/racionalidad comunicativa— renuncia a la concepción de sociedad como totalidad funcional que había caracterizado a la «vieja» Teoría Crítica (cfr. Adorno 1965). Ésta se caracterizaba precisamente por afirmar que los términos de dichas dicotomías están mediados dialécticamente entre sí y que resulta apologetico separarlos sin más (Löwenich 1990: 38 ss.), y de hecho el dualismo de trabajo e interacción como dos ámbitos igualmente originarios y significativos para la especie humana no puede ser sostenido sin renunciar a toda la herencia filosófica del materialismo. No en vano la propuesta teórica de Habermas acaba por centrarse únicamente en la potencialización, el desarrollo y la protección del mundo de la vida, desinteresándose completamente del proceso histórico entendido como «lucha por las cosas rudas y materiales» (Benjamin 1940: 694). De este modo su versión de la Teoría Crítica abandona la problemática del dominio de la naturaleza

y la autoconservación y se desentiende del proceso de reproducción social, como si los códigos de comunicación e interacción, e incluso la capacidad expresiva del lenguaje, pudieran estar a salvo de la red funcional de socialización. Y es que problemática socio-histórica del dominio no se deja superar tan fácilmente, porque no se refiere tan sólo al dominio la naturaleza externa, sino a su introyección por parte de los individuos socializados y al dominio de la naturaleza interna, que marca el proceso de individuación; en este sentido basta tener en cuenta que la teoría de la acción comunicativa proclama el paso a la intersubjetividad pero —a diferencia de la «vieja» Teoría Crítica— carece de una teoría del sujeto y de su proceso de constitución.

Desde el punto de vista de los objetivos de la Teoría Crítica, el interés exclusivo de Habermas por el «mundo de la vida» podría interpretarse como un intento de «secularizar» los impulsos emancipatorios de los «viejos» teóricos críticos desde un horizonte histórico post-revolucionario; de ahí su afirmación de que «el objetivo ya no es la ‘superación’ de un sistema económico capitalista independizado y de un sistema de dominación burocrático independizado, sino la contención democrática de los abusos colonizadores de los imperativos sistémicos sobre los ámbitos del mundo de la vida» (Habermas 1990: 24). En efecto, el propósito de Habermas se dirige por una parte a mantener dicho mundo de la vida a salvo de las injerencias e intrusiones del sistema, que amenaza con «colonizarlo» y asimilarlo a sus intereses, y por otra a convertir la comunicación y el entendimiento mutuo en el «modelo de aprendizaje» que debería guiar la «evolución» del sistema y coordinar la acción social. Sin embargo estos planteamientos resultan hoy, en el mejor de los casos, ingenuos, puesto que pasan por alto la imbricación de toda forma social de interacción y comunicación con la persistencia del dominio, la represión y la renuncia. Por ello la teoría adorniana —en la estela de Marx y Freud— había aspirado a desentrañar las tensiones ocultas bajo la fachada aparentemente inocua de lo cotidiano, desvelando las mediaciones de lo aparentemente inmediato y la falsa necesidad de unas relaciones sociales que se presentan como pseudo-naturaleza. Sin embar-

go Habermas parte de una comprensión no-dialéctica del mundo de la vida como última reserva de inmediatez que, si bien puede ser amenazada por la injerencia de los imperativos del sistema, se constituye de forma autónoma, y que en esta suposición se basa su postulado de un horizonte trascendental de comunicación libre de dominio. Frente a estos intentos de hipostasiar el «mundo de la vida» más allá de toda mediación cabría recordar que Adorno había señalado que, ante la fuerza abrupta e inapelable con la que se imponían los imperativos sociales, la vida había quedado reducida a mero «apéndice del proceso de producción material, sin autonomía y sin sustancia propia» (Adorno 1951: 13).

De acuerdo con este análisis, la comprensión habermasiana de la comunicación como una acción orientada al entendimiento cuyos procesos se deciden por la argumentación discursiva —como una serie de hombres que hablan, actúan y se relacionan a través de símbolos libres de dominio y capaz de dar lugar a una «socialización sin represión» (Habermas 1981a: 524)— no se corresponde a la dinámica real del proceso social —en este sentido habla de argumentos «contrafácticos»—, pero sobre todo no es compatible con la constitución material de unos sujetos que no pueden hacerse dueños de toda su dimensión instintiva y libidinal para canalizarla hacia una interacción apoyada en motivos cognitivos que daría lugar a un discurso sin dobleces; en este sentido se ha afirmado que su postulado de una comunicación libre de coacción supone un regreso al «yo puro» del idealismo y una recaída en un «psicologismo sin psicología» (Claussen 1988: 34 y Stender 1996: 167 s.). Frente a ello, la crítica adorniana de la industria de la cultura, por anticuada que pueda estar en ciertos contenidos concretos, ofrece un potencial mucho más afinado para analizar el entrelazamiento de comunicación y dominio en los procesos sociales del capitalismo avanzado y en el propio proceso de constitución de los sujetos. En este sentido es necesario subrayar que la habitual confusión de la crítica de la industria de la cultura con una crítica de los medios de comunicación, del cine, el jazz o las diferentes manifestaciones de la llamada «cultura

de masas» se basa en un malentendido que reduce el problema a algunas de sus manifestaciones prototípicas, y de este modo bloquea el alcance y el potencial de análisis del planteamiento adorniano. Pero éste tampoco puede identificarse con una denuncia abstracta de los nuevos potenciales de «manipulación» o reducirla a un análisis de las implicaciones de determinadas formas de producción estandarizada, distribución monopolista y consumo pasivo de bienes culturales. La crítica de Adorno a la industria de la cultura es, ante todo, una crítica de la praxis cotidiana del capitalismo avanzado como un sistema homogéneo que da lugar a una nueva configuración de la vida social; de ahí el error de una recepción mayoritaria que ha extraído esta temática del contexto de *Dialéctica de la Ilustración*, obra en la que ocupa —junto con el concepto de Ilustración y el análisis del antisemitismo— un lugar preferente.

En efecto, en el análisis de *Dialéctica de la Ilustración* la temática de la industria de la cultura es presentada como la nueva forma de fijar el dominio tanto en la realidad social interna como en la configuración interna de los individuos. No en vano los primeros ejemplos del capítulo co-escrito con Horkheimer remiten a la arquitectura, el urbanismo y las formas sociales de estructuración espacial de la praxis cotidiana, que determinan la relación entre las personas y el espacio en el que viven y actúan (Horkheimer y Adorno 1947: 141). En definitiva, la industria de la cultura constituye una red de socialización que da lugar al sustrato común de la interacción cotidiana, pero también preforma el *sensorium* humano, se sirve y estructura las necesidades no satisfechas de los individuos socializados y acaba filtrando toda relación con el mundo (Horkheimer y Adorno 1947: 147). Lo que su red de socialización ofrece a los individuos socializados es la constitución de un «mundo de la vida» que no puede ser hipostasiado como algo espontáneo, sino que está unido a la imposición de una división bifásica de la existencia entre tiempo de producción —trabajo— y tiempo de consumo —tiempo libre— (Adorno 1969b: 647), que sin embargo funcionaliza el segundo desde las exigencias del primero, y culmina en la imposición de un

«estilo objetivo de vida y de percepción» que refuerza patrones rígidos de pensamiento y acción caracterizados por la atrofia de la experiencia (Adorno 1981: 319). El conjunto de prácticas de la industria de la cultura aspira a fijar los imperativos de la reproducción social en la propia constitución de los sujetos —el público—; se trata de la «aclimatación de los sentidos al nuevo *tempo*» (Horkheimer y Adorno 1947: 158 y 160): «Cuanto más complicado y sutil es el aparato social, económico y científico, a cuyo manejo el sistema productivo adaptó hace tiempo el cuerpo, tanto más pobre es la capacidad de experiencia de éste. La eliminación de las cualidades y su conversión en funciones se transfiere mediante las formas de trabajo racionalizadas desde la ciencia al mundo de la experiencia de los pueblos, y tendenciamente lo asimila de nuevo al de los anfibios» (Horkheimer y Adorno 1947: 53).

Por ello la crítica de Adorno no se dirige —como parecen sugerir ciertas corrientes de recepción— a los «contenidos ideológicos» transmitidos por los «medios de masas», sino a que la constitución de un marco de praxis social que rige las formas de interacción, de deseo y de praxis cotidiana de acuerdo con los imperativos de la reproducción social, favoreciendo la introyección del dominio, la adaptación y el conformismo. De acuerdo con ello, lo que revelan las nuevas formas de socialización es que, en el paso del capitalismo liberal-burgués al capitalismo avanzado, la categoría moderna de individuo autónomo deja de responder a la situación objetiva, y pese a todo sigue constituyendo el horizonte de deseo y expectativas de los sujetos socializados (Claussen 1995: 15). En este sentido afirma Adorno que el antagonismo entre el aparato social de reproducción de la vida y los individuos vivientes ha alcanzado un «valor límite», dando lugar a una «angustia omnipresente» que fortalece su necesidad de adaptación (Adorno 1968: 369). En consecuencia, si los sujetos impotentes buscan patrones de conducta que les ofrezcan algo a lo que atenerse en una realidad que se les presenta tan amenazante como impenetrable, la industria de la cultura les transmite los *mores* de comportamiento socialmente aceptados: qué debe amarse y odiarse, qué esta permitido soñar, cuál es el cami-

no para obtener reconocimiento social y cuál es el precio a pagar por éste. En definitiva, se trata de un «*training* para la vida» (Adorno 1981: 330) que estabiliza el orden social objetivo y neutraliza el potencial de fricción de los sujetos, potenciando su situación de menesterosidad y dependencia. La propagación vertical de diferencias responde al objetivo de «clasificación, organización y captación de los consumidores» que, conforme crece una integración social, da paso a la proliferación verticalmente dirigida de «estilos de vida»: «para todos hay algo previsto, de modo que ninguno pueda desviarse» (Horkheimer y Adorno 1947: 144). Optar por uno u otro modelo no conduce a la conquista de la individualidad en una sociedad homogénea, sino que encubre la impotencia real del sujeto, que dirige todas sus energías a asimilarse al estereotipo, con lo que se favorece su abandono de todo intento real de resistencia: «La felicidad significa para ellos: adaptarse, poder hacer lo que hacen todos [...]. Carecen de ilusiones. Ven finalmente el mundo como es, pero al precio de que ya no ven cómo podría ser» (Adorno 2003: 66).

En definitiva, la crítica de Adorno a la industria de la cultura es ante todo la crítica de un modelo de socialización que potencia las tendencias de sumisión a la autoridad, se sirve de los impulsos regresivos para retener a los sujetos en un escalón infantil y daña su capacidad de experiencia. En dicha crítica se pone de manifiesto el fracaso de la civilización para emancipar a los individuos de la coacción natural, ya que la reproducción del capitalismo avanzado incrementa la impotencia de unos sujetos debilitados e impotentes ante un aparato social que se les impone de manera incontestable. Las formas de socialización de la industria de la cultura convergen por tanto en un empobrecimiento de su capacidad de relacionarse con la realidad y en una merma de sus potencialidades, pero al mismo tiempo les ofrecen compensaciones que suavizan su sensación de insignificancia, les resarcen de los sacrificios que les ha exigido su proceso de adaptación y permiten cerrar el círculo del conformismo, ofreciéndoles algo a lo que atenerse y modelando sus deseos, intenciones y juicios, e incluso sus formas de reacción más íntimas (Adorno 1963: 343).

De acuerdo con ello el diagnóstico adorniano es claro: «La regresión de las masas es hoy la incapacidad de escuchar con los propios oídos lo que aún no ha sido oído, de tocar con las propias manos lo que aún no ha sido asumido, en la nueva figura de la obcecación que reemplaza la forma mítica derrotada» (Horkheimer y Adorno 1947: 54). Helmut Dahmer ha sintetizado esta problemática de la neutralización de los potenciales subjetivos en la era de la socialización total en una máxima implacable que da expresión al núcleo esencial del análisis adorniano: «Las normas sociales del sentimiento, el pensamiento y la acción son todas ellas tabúes. Su concepto básico, el 'principio de realidad', es el fetiche» (Dahmer 1994: 138).

En definitiva, un «regreso» a los planteamientos de la Teoría Crítica de Adorno evidencia que, antes de poder postular el ideal de una comunicación libre de coacción sería necesario fortalecer la capacidad de experiencia, establecer las condiciones para rebasar la mera asunción acrítica y sumisa de actitudes impuestas socialmente y desvelar las pseudo-gratificaciones de una industria de la cultura que se sirve de las necesidades de identificación, aceptación y catarsis de unos sujetos socializados menesterosos e impotentes. En este sentido el análisis de la industria de la cultura pone precisamente en el punto de mira lo que el «giro intersubjetivo» de la teoría de la acción comunicativa da por supuesto; es decir, las condiciones previas para poder hablar en absoluto de intersubjetividad y diálogo, así como lo ilusorio de confiar en los potenciales del consenso y de la fuerza del mejor argumento. No en vano la gran contribución de la «vieja» Teoría Crítica consiste precisamente en que sitúa un concepto enfático de experiencia —condición de posibilidad de toda comunicación merecedora de tal nombre— en el centro de su interés, y desde él analiza cómo las formas de socialización del capitalismo avanzado establecen un modelo de reproducción social que tiende a socavar la capacidad de los individuos para «tener experiencias por sí mismos, dado que reciben todas las experiencias del aparato social prepotente e impenetrable y por ello no logran ya la constitución del yo» (Adorno 2003: 65 s.).

De acuerdo con este análisis, se impone reconocer que Adorno ofrece una imagen más exacta de formas de pseudogratificación y compensación que permiten perpetuación del dominio y la violencia por parte de unos sujetos debilitados e impotentes que, pese a ser reducidos a meros objetos de los procesos sociales, se convierten en los agentes más celosos de la aplicación y la reproducción del dominio social (Horkheimer y Adorno 1947: 155). Y sin embargo quien tome los análisis de la Teoría Crítica adorniana como un motivo para la resignación o la amargura estaría pasando por alto el nervio de su producción: ésta es ante todo un intento de resistencia frente a las tendencias regresivas e infantilizadoras, que busca potenciar el potencial reflexivo de los sujetos para que no sucumban a la coacción que sigue gravitando sobre ellos (Adorno 1967: 674). Al esfuerzo por contrarrestar el círculo fatal del conformismo y la introyección de la renuncia se dirigía la actividad pedagógica de su Teoría Crítica, que en su época tardía es planteado como un «giro al sujeto» (Adorno 1969a: 316). Sólo una reapropiación de estos impulsos y métodos que guían su pensamiento, que sea capaz también de actualizar sus análisis allí donde ya no responden a la situación presente, merece ser considerado como continuación de la Teoría Crítica. Porque el tiempo pasa y las generaciones se suceden, pero la discusión sobre verdad y falsedad de un pensamiento no puede suscribirse al tiempo como tal, sino que requiere la experiencia más diferenciada del presente para determinar la actualidad y la vigencia de lo pensado con anterioridad, pero también las tareas pendientes de este proyecto teórico. Y es que la Teoría Crítica no puede ser considerada una doctrina cerrada de una vez por todas (Claussen 2004: 279), sino que responde al intento de desentrañar el presente como resultado del proceso histórico y de actualizar desde él los potenciales de transformación. De ahí el riesgo de una concepción de «sucesión» del proyecto teórico que lo asimile al botín de los bienes culturales que los vencedores se van transmitiendo de generación en generación; en este sentido sigue valiendo la advertencia de Benjamin: «En cada época debe intentarse rescatar la tradición

del conformismo que está a punto de apoderarse de ella» (Benjamin 1940: 695).

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, reimpresso en *Gesammelte Schriften* 4, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003.
- (1963): «Kann das Publikum wollen?», reimpresso en *Gesammelte Schriften* 20.1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003, pp. 342-347.
- (1965): «Gesellschaft», reimpresso en *Gesammelte Schriften* 8, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003, pp. 9-19.
- (1966): «Postscriptum», reimpresso en *Gesammelte Schriften* 8, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003, pp. 86-92.
- (1967): «Erziehung nach Auschwitz», *Gesammelte Schriften* 10, pp. 674-690.
- (1968): «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», reimpresso en *Gesammelte Schriften* 8, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003, pp. 354-370.
- (1969a): «Einleitung zum 'Positivismusstreit in der deutschen Soziologie'», reimpresso en *Gesammelte Schriften* 8, Fráncfort del Meno, 2003, pp. 280-353.
- (1969b): «Freizeit», reimpresso en *Gesammelte Schriften* 10, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, pp. 645-655.
- (1981): «Das Schema der Massenkultur», *Gesammelte Schriften* 3, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, pp. 299-335.
- (1993): *Introducción a la sociología*, reimpresso en Barcelona, Gedisa, 1996.
- (2003): «Individuum und Gesellschaft. Fragmente und Skizzen», *Frankfurter Adorno Blätter* VIII, pp. 60-94.
- BENJAMIN, W. (1940): «Über den Begriff der Geschichte», reimpresso en *Gesammelte Schriften* 1-2, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, pp. 691-706.
- CABOT, M. (1993): «De Habermas a Adorno. Sentido de un 'retroceso'», *Estudios filosóficos* 121, pp. 451-478.
- CLAUSSEN, D. (1988): *Unterm Konformitätszwang. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Psychoanalyse*, Bremen, Wassmann.
- (1995): «Das Neue im Alten. Bürgerliche Tradition und kritische Gesellschaftstheorie», *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 1, 1995, pp. 7-22.
- (2004): «Kann Kritische Theorie vererbt werden?», FREYTAG, T. y HAVEL, M. (eds.): *Arbeit und Utopie. Oskar Negt zum 70. Geburtstag*, Fráncfort del Meno, Humanities Online, 2004, pp. 271-285.
- DAHMER, H. (1994): *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 138.
- GÓMEZ, V. (1996): «La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción», *Anales del seminario de metafísica*, nº 30, pp. 11-41.
- HABERMAS, J. (1967): «Trabajo e interacción», reimpresso en *Ciencia y técnica como 'ideología'*, Madrid, Taurus, 2007, pp. 11-51.
- (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns 2*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, reimpresso en 1997.
- (1985): *El discurso filosófico de la modernidad*, reimpresso en Madrid, Taurus, 1989.
- (1990): «Prefacio a la nueva edición alemana de 1990», en *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, reimpresso en Barcelona, Gustavo Gili, 1994, pp. 1-36.
- HOBBSAWM, E. (1994): *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2006.
- HORKHEIMER, M. (1931): «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», reimpresso en *Gesammelte Schriften* 3, Fráncfort del Meno, Fischer, 1988, pp. 20-35.
- (1937): «Traditionelle und kritische Theorie», reimpresso en *Gesammelte Schriften* 4, Fráncfort del Meno, Fischer, 1988, pp. 162-216.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. (1947): *Dialektik der Aufklärung*, reimpresso en *Gesammelte Schriften* 3, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003.

- HULLOT-KENTOR, R. (2006): *Things Beyond Resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno*, Nueva York, Columbia University Press.
- LASSWELL, H. D. (1948): «The Structure and Function of Communication in Society», en BRYSON, L. (ed.): *The Communication of Ideas*, Harper and Brothers, Nueva York 1948, pp. 37-52.
- LÖVENICH, F. (1990): *Paradigmenwechsel. Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie*, Würzburg, Königshausen + Neumann.
- MAISO, J. (2007): «Dialéctica de la gran división. Theodor W. Adorno y los medios de masas», CABOT, M. (ed.): *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, pp. 193-206.
- (2009a): «Theodor W. Adorno en castellano. Una bibliografía comentada», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 1, pp. 51-71.
- (2009b): «‘Ser devorado no duele’. Theodor W. Adorno y la experiencia americana», *Arbor*, vol. CLXXXV, número 739, pp. 963-975.
- NEGT, O. (1973): «Massenmedien: Herrschaftsmittel oder Instrumente der Befreiung», en PROKOP, D. (1973), pp. I-XXVIII.
- PROKOP, D. (ed.) (1973): *Kritische Kommunikationsforschung. Aus der Zeitschrift für Sozialforschung*, Munich, Carl Hanser Verlag.
- STEINERT, H. (2007): *Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis. Dialektik der Aufklärung als Forschungsprogramm*, Münster, Westfälisches Dampfboot.
- TIEDEMANN, ROLF (2009): *Mythos und Utopie. Aspekte der Adornoschen Philosophie*, Munich, Text+Kritik.
- ZAMORA, J. A. (2009): «Actualidad de la Teoría Crítica», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 1, pp. 176-182.