



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SECRETARÍA DE POSGRADO

**La crítica al sujeto en la filosofía de Theodor W.
Adorno**

Gustavo Matías Robles

Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía

Director Dr. Pedro Karczmarczyk, Universidad Nacional de La Plata- CONICET

La Plata, 6 de julio de 2015

RESÚMEN: El propósito de la presente tesis es realizar una lectura de la crítica al concepto de subjetividad en la filosofía de Theodor W. Adorno. Los objetivos de tal lectura son fundamentalmente dos: por un lado, particularizar la crítica adorniana en el marco de otras críticas al concepto de subjetividad que marcaron el campo de la filosofía contemporánea y, al mismo tiempo, establecer un diálogo con las lecturas que de la filosofía adorniana hicieron algunos miembros más jóvenes de la denominada Escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer -críticas al compromiso con una filosofía de la conciencia- así como Axel Honneth -crítica al modelo funcionalista de análisis de lo social-. Para esto se pondrá de relieve la centralidad del materialismo adorniano en el que el concepto de naturaleza cumple un rol central, así como el carácter crítico-normativo que de este materialismo se podría plantear. Con esto se hará posible tanto diferenciar la crítica adorniana como defenderla según la confianza de que con ella se puede hacer pensable un concepto de subjetividad no represivo capaz de desarticular la rigidez del modelo moderno de identidad personal.

Palabras claves: Sujeto –Crítica- Adorno

ABSTRACT: The aim of this thesis is to carry out a critical reading of the concept of subjectivity in the philosophy of Theodor W. Adorno. The objectives of such reading basically are two: on the one hand, to stress the singularity of Adorno's criticism in the frame of other critical exercises on the concept of subjectivity in the contemporary philosophy and, on the other hand, to set out a debate with critical readings of Adorno made by Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer and Axel Honneth. All of them representatives of the younger generations of the so-called "Frankfurt School" who pointed out the functionalist assumption and the engagement with a philosophy of consciousness in the Adorno's theory. For this I pretend to shed light on the centrality of the materialistic motif in Adorno parting from his concept of nature as well as on the critical-normative dimension of such materialism. This would enable to particularize and simultaneously defend Adorno's critique arguing that his philosophy could be a theoretical proposal for a non-repressive concept of subjectivity and for a different model of personal identity.

Keywords: Subject – Critique – Adorno

AGRADECIMIENTOS

Agradezco en primer lugar al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) por el apoyo financiero e institucional brindado, a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata por ofrecerme un lugar para llevar a cabo este proyecto y al Servicio de Intercambio Académico Alemán (DAAD) por permitirme realizar una estancia en la Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main en donde encontré excelentes condiciones de trabajo bajo la cordial supervisión del profesor Alex Demirovic.

A todos mis compañeros del grupo “Subjetividad y Lazo Social” dirigido por Pedro Karczmarczyk, y especialmente a él por su responsabilidad en la guía de mi trabajo y por su compromiso con la filosofía.

A los directores y a mis compañeros del Centro Interdisciplinario de Metodología en Ciencias Sociales (CIMECS-UNLP) por brindarme el mejor lugar de trabajo posible, al profesor Dieter Misgeld quien me acompañó en la primera parte de este proyecto; y a la profesora Susana Lucero por su generosidad en la cátedra de Epistemología de las Ciencias Sociales del Departamento de Ciencias de la Educación (UNLP).

También, y muy especialmente, a Corinna y a mis amigos y amigas de Tucumán, La Plata, Buenos Aires y Frankfurt. Y a mi familia: a mis padres Rosa y Oscar, a mis hermanas Andrea, Cynthia y Melina, a mi abuela Chelma y a Bautista. Y también a la madrina y al abuelo que siguen presentes.

SOBRE EL MODO DE CITADO

Las referencias y citas de las obras de Adorno se indicarán entre paréntesis del siguiente modo: en primer lugar la abreviación de la obra referida según la nomenclatura indicada espacios abajo, luego la paginación de la traducción al español y finalmente la paginación del original en alemán. En el caso de textos para los cuales no exista traducción al español la paginación corresponderá sólo a su edición alemana. En los casos en los que la traducción existente en español sea problemática, me genere dudas o considere que son expresiones significativas cuyo alcance es difícil de captar en una traducción he optado por indicar el término o la expresión en su original alemán entre paréntesis y en cursiva al interior de la cita.

Abreviaturas de las obras de Adorno utilizadas:

(AF) *Actualidad de la Filosofía*

(DI) *Dialéctica de la Ilustración*

(MM) *Minima Moralia*

(DEH) *Tres Estudios sobre Hegel*

(DN) *Dialéctica Negativa*

(TE) *Teoría Estética*

(MTC) *Metacrítica de la Teoría del Conocimiento*

(CN) *Consignas*

(LS) *La Sociedad*

(ES1) *Escritos Sociológicos 1*

(ES2) *Escritos Sociológicos 2*

(CCS1) *Crítica Cultural y Sociedad 1*

(CCS2) *Crítica Cultural y Sociedad 2*

(PM) *Probleme der Moralphilosophie*

(GF) *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*

(MBK) *Metaphysik. Begriff und Probleme*

(KRV) *Kants Kritik der reinen Vernunft*

La referencia a las ediciones utilizadas, tanto en español como en alemán, están detalladas en el apartado Bibliografía al final de la tesis.

INTRODUCCIÓN

Esta tesis constituye un intento de lectura de la crítica al concepto de subjetividad presente en la filosofía de Theodor W. Adorno, lectura que tiene fundamentalmente dos objetivos o mejor dicho, dos motivaciones. Por un lado, pretende particularizar la crítica adorniana en el marco de otras críticas al concepto de subjetividad que marcaron el campo de la filosofía desde prácticamente comienzos del siglo XX y, al mismo tiempo, pretende ser una respuesta a las lecturas críticas que de la filosofía de Adorno hicieron las generaciones más jóvenes de la denominada Escuela de Frankfurt, me refiero a las lecturas de Albrecht Wellmer, de Axel Honneth y fundamentalmente la de Jürgen Habermas. Constituye entonces la presente tesis tanto un intento de diferenciar la crítica adorniana como de defenderla sobre la confianza de que a partir de ella se podrían encontrar elementos novedosos para pensar un concepto de subjetividad no represivo y desarticular así la rigidez de modelo moderno de identidad personal. Esto implicará poner de relieve el carácter dialéctico de la crítica que aquí me ocupa, es decir, mostrar que en Adorno habría una oscilación entre una destrucción posmodernista de toda identidad y, a la vez, un intento de rescate de elementos asociados al concepto moderno de sujeto, como son las ideas de libertad, autonomía o conocimiento.

Mi propósito es entonces mostrar que la filosofía de Adorno puede ser leída como si se tratara de una *Subjektkritik* y que en esa clave algunos conceptos de su obra adquieren significaciones particulares (identidad, no-identidad, ideología, mimesis, naturaleza, ilustración, etc.); lo que permitirá también especificar el contenido singular de esta crítica con respecto a otras "críticas al sujeto". Para hacer más claro este propósito será conveniente ofrecer un breve comentario sobre lo que considero la estructura o la estrategia de la *Subjektkritik* adorniana: Adorno piensa el concepto moderno de sujeto como una instancia ideológica que se constituye a partir de la supresión de sus propias condiciones de posibilidad, esto determina el carácter paradójico del concepto de sujeto ya que se trata de algo que para ser posible debe suprimir justamente aquello que lo hace posible. Ante esto la crítica consistiría en reponer esas condiciones de posibilidad suprimidas, mostrándolas no sólo en el origen de la subjetivación - como su condición de posibilidad-, sino también que el sujeto mismo está en todo momento atravesado por ellas y que solamente en una relación no jerárquica con ellas es posible superar su

carácter ideológico, es decir sacar al sujeto del encierro en su propia identidad. Este creo es en líneas generales el movimiento que Adorno realiza y que voy a tratar de desarrollar y mostrar en sus variaciones en cada uno de los capítulos. Ahora bien, en el transcurso del estudio el concepto de naturaleza fue tomando cada vez mayor centralidad lo que dificultó también la aprehensión de la filosofía adorniana ya que ese concepto nunca era teorizado de modo directo, nunca quedaba del todo claro qué relación guardaba con la subjetividad que lo negaba o en qué determinaciones precisas consistía. En los intentos de ubicar esto “natural” en relación con la crítica a la subjetividad es que fui percibiendo hacia adonde apuntaba el contenido crítico-normativo de la filosofía adorniana, esto es, a pensar condiciones para subjetividades no represivas a partir de una relación con los elementos no conceptuales del concepto, con lo otro del sujeto que es a la vez él mismo. Este trayecto es lo que quiero discutir en las páginas que constituyen esta tesis.

Pero antes de continuar me gustaría presentar brevemente dos puntos que, como ya mencioné, actúan de trasfondo del trabajo: por un lado, ver en qué consiste eso que estoy llamando "crítica del sujeto", a qué tipo de discusiones se refiere esa expresión para ver cómo la crítica adorniana ocupa un lugar allí (I) y, por otro lado, quisiera también presentar los principales lineamientos de las críticas efectuadas por Wellmer, Honneth y Habermas que son el trasfondo polémico del presente trabajo (II).

I.- El sujeto en cuestión

La filosofía contemporánea puede ser interpretada como el intento de descentramiento de la idea moderna de un sujeto autónomo que encuentra sus raíces en el *cogito* cartesiano. Fue en el *Discurso del Método* donde Descartes, luego de “rechazar como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda” (Descartes, 1967: 159), estableció lo que sería el principio basal de la filosofía moderna; allí afirma que la verdad de que “pienso, luego soy, era tan firme y segura que no eran capaces de conmoverla las más extravagantes suposiciones de los escépticos” (Descartes, 1967: 160) por lo que se podría “aceptarla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía” (*Ibidem.*). La propia existencia como sujeto del pensamiento se le aparece a Descartes como fundamento firme y constante en las ciencias y

primer principio de la filosofía. En las *Meditaciones Metafísicas* Descartes afirma como evidente que “soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas, ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa, una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material” (*Ibidem.*). Esta certeza cartesiana va a fundar el subjetivismo moderno en el que la conciencia aparecerá como la garantía, causa y origen del significado, del mundo, de la historia, de la acción o de los intentos de transformación social. Esta idea de un sujeto constitutivo va a estar también signada por la búsqueda de criterios fiables y garantías para el conocimiento y la actividad práctica, que debían buscarse en instancias como la conciencia, el sujeto trascendental, la experiencia subjetiva, la certeza sensible, etc., sobre diferentes premisas que se repiten en los diferentes sistemas: el sujeto debía ser el fundamento del conocimiento verdadero y de la acción eficaz, los significados y los sentidos mentados eran el producto de actos mentales o representaciones, la relación fundamental que se establecía con el mundo era de objetivación cognitiva o de dominación material. Pero en todos los casos ese sujeto que piensa, que actúa y que crea se le aparecía a la reflexión moderna como una certeza, como el punto de partida de todo sistema. Es esta certeza contra lo que la crítica contemporánea se dirige. Nietzsche expresa claramente este estado de ánimo en alusión directa a la certeza del *cogito* cartesiano en el siguiente párrafo de *Más Allá del Bien y del Mal*:

En lugar de aquella certeza inmediata en la que, dado el caso, puede creer el pueblo, el filósofo encuentra así entre sus manos una serie de cuestiones de metafísica, auténticas cuestiones de conciencia del intelecto, que dicen así ¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo causa de pensamientos?. El que, invocando una especie de intuición del conocimiento, se atreve a responder enseguida a esas cuestiones metafísicas, como hace quien dice: “yo pienso, y yo sé que al menos esto es verdadero, real, cierto” se encontrará hoy en un filósofo con una sonrisa y dos signos de interrogación preparados. (Nietzsche, 1983: 38)

En esta “sonrisa” y en “esos dos signos de interrogación” se expresa la actitud de la filosofía contemporánea ante la pretendida evidencia de aquella subjetividad moderna. Como dice Karczmarczyk “*la cuestión de sujeto se transforma, en el pensamiento contemporáneo, en una problemática que querríamos llamar la de el sujeto en cuestión*” (Karczmarczyk, 2014: 9). Esa idea de *el sujeto en cuestión* como afrenta narcisista a la imagen del sujeto cartesiano es lo

que define a buena parte de la filosofía contemporánea. Si bien es innegable que estas críticas ya estaban presentes en Kant y en Hegel, irrumpen con toda su fuerza y de modo explícito con Nietzsche y su crítica a la verdad y la moral como evidencias de nuestra cultura, con Marx y su develamiento de las relaciones sociales y los procesos históricos en los que el hombre se inserta, con Freud y su crítica a la identificación entre actividad consciente y actividad psicológica (Foucault; 1984).

Este “fenómeno de alejamiento en relación con una subjetividad sintética” (Karczmarczyk, 2014: 10) es lo que recorre toda la filosofía contemporánea formando una tradición dispersa y variada. Esta dispersión Albrecht Wellmer trata de sintetizarla en torno a tres formas de críticas: 1) la crítica psicológica del sujeto y su razón, 2) la crítica de la razón instrumental y su lógica de la identidad y 3) la crítica al sujeto constituyente de sentido en la filosofía del lenguaje wittgensteiniana. La primera crítica consiste en la constatación de la impotencia fáctica de la racionalidad del sujeto pretendidamente autónomo, para Wellmer se trata del “descubrimiento de lo ‘Otro’ de la razón en el interior del sujeto y su razón”, en donde el Yo es entendido como un simple mediador entre fuerzas que lo rebasan (pasiones, libido, fuerzas sociales que se impregnan en su carácter). La segunda crítica aparece con Nietzsche y se desarrolla con Adorno y el posestructuralismo francés; esta crítica pone la relación entre sujeto, objeto y concepto sobre la base de relaciones de sometimiento y poder que las determinan, y ante la cual el sujeto termina volviéndose una instancia impotente producto de un acto de violencia que lo precede. La tercera crítica alude al sujeto como fuente de las significaciones lingüística, y rechaza la tesis de que el sujeto sería el responsable de establecer las coordinaciones entre signos y cosas mediante actos volitivos autónomos, poniendo de relieve formas lingüísticas de vida previas a toda intencionalidad. (Wellmer, 1993: 74-88). Pero ya se vea al sujeto desde un “otro” que vive dentro suyo, o desde el poder que lo somete, o desde el contexto lingüístico que lo constituye, está siempre presente el intento de socavamiento de las pretensiones de autonomía de esa subjetividad. Con estas críticas el sujeto deja de estar planteado como algo dado y comienza a ser pensado como consecuencia, no como causa sino como efecto, no como garantía sino como certeza construida y frágil, más como el resultado de un proceso previo, en el que diversos condicionamientos actúan. Este cambio de perspectiva implica también una transformación en todo el suelo filosófico de modo que llega a ser “cuestionable que

las viejas categorías, al reaparecer en un marco diferente, puedan seguir cumpliendo con las funciones que les eran asignadas en la modernidad. Por ejemplo, si el sujeto deja de ser una categoría básica (siempre ya presupuesta), es decir, si se lo pasa a entender como el resultado de un complejo proceso de subjetivación ¿qué sentido queda para la tradicional pretensión de autonomía vinculada a la noción de sujeto, como principio de la acción, del discurso, de la crítica, etc.? ¿Cuál es el alcance posible de la crítica y la posibilidad de su despegue en relación con este proceso de subjetivación? (Karczmarczyk, 2014: 11)

La filosofía contemporánea comienza así un recorrido en el que al cambiar el enfoque cambia también lo enfocado y los conceptos rectores de la modernidad son atravesados por diferentes tamices en el que su fisonomía cambia por completo. Es en este contexto que deseo discutir la obra de Theodor Adorno para mostrar que su filosofía no sólo ocupa un espacio en el suelo de estas críticas, sino que también guarda un cierto carácter distintivo con respecto a ellas. Este carácter distintivo, que es a su vez el origen de sus problemas y tal vez de su riqueza, radica en que no sólo se propone desbancar la certeza moderna de una subjetividad constitutiva, sino también rescatarla en un sentido pos-idealista. En Adorno el ejercicio de desmoronamiento del sujeto fundante corre paralelo al rescate de una forma de subjetividad no represiva. El carácter dialéctico de este ejercicio está indicado en el siguiente fragmento de *Dialéctica Negativa*:

El sujeto es la mentira, porque niega sus propias determinaciones objetivas en función de la incondicionalidad de su propio dominio (*Herrschaft*). Recién habría sujeto después de haberse desprendido de tal mentira y de haber tirado su cobertura con la propia fuerza que le viene de la identidad” (DN, 274; 274)

En esta cita queda definido ese carácter dialéctico de la crítica adorniana: la identidad subjetiva es la mentira pero también la posibilidad de que pueda “haber realmente sujeto”. Este movimiento ambiguo recorre toda su filosofía y es lo que intentaré seguir en el presente trabajo. Lo problemático y singular de la intención adorniana tal vez quede aclarado si se contrasta con una de las más famosas y radicales críticas al concepto de sujeto como es la expuesta por Louis Althusser en su célebre “Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado” (1969). Para Althusser la ideología “sólo existe por y para los sujetos”, es decir la categoría de sujeto es constitutiva de toda la ideología “en tanto toda ideología tiene por función la `constitución´ de los individuos concretos en sujetos” (Althusser, 2003: 145). En Althusser hay entonces un juego de “doble constitución” entre la ideología y la categoría de sujeto: por un lado la ideología constituye a los sujetos, pero sólo hay ideología en el marco de esos sujetos ideológicamente constituidos, es

decir en el marco de sus prácticas materiales. No sólo la ilusión de autonomía sino también el sujeto mismo es resultado de un efecto ideológico, la evidencia ideológica más pregnante y más obvia: estamos seguros de que somos dueños de nuestras acciones, nos parece un dato obvio nuestra libertad para elegir entre el bien y el mal, que nuestro gusto estético es expresión de nuestros sentimientos y representaciones, etc., evidencias todas ellas que Althusser descubre como impuestas en un juego de interpelación/reconocimiento. Incluso antes de nacer un individuo está interpelado (recibe un nombre, una identidad sexual y un conjunto de expectativas) y se reconoce a través de sus acciones en esas interpelaciones. La implicación entre ideología y subjetividad que así se produce define el modo en el que asumimos nuestra relación con nuestras condiciones materiales de existencia y sus evidencias. Una de estas evidencias ideológicas es precisamente la negación del carácter ideológico del sujeto: la ideología al generar un mundo de evidencias en el que nos actuamos también genera la creencia de que, en tanto que sujetos dueños de nuestras acciones, estamos afuera de la ideología. Esta ilusión del carácter no ideológico de nuestra posición como sujetos no es sino otro modo que toma la evidencia de un sujeto autónomo: la ilusión de que somos dueños de nuestros actos y de que podemos entrar y salir de la ideología a nuestra voluntad.

Este breve comentario sobre Althusser creo que puede servir para resaltar un tanto el carácter dialéctico del proyecto adorniano. Al igual que Althusser, para Adorno el concepto de sujeto es un concepto ideológico en la medida en que se construye como una evidencia o un cierre de sentido mediante mecanismos que antecede al sujeto pero que sólo son posibles en él: en Althusser la interpelación de los AIE y su reconocimiento, en Adorno la autoconservación/identificación como deseo mostrar en los dos primeros capítulos de este trabajo. Pero en Adorno hay, como dije, una peculiaridad dialéctica que distingue su crítica del radicalismo althusseriano y que atañe al modo de concebir la relación entre verdad e ideología. Para Althusser existe un afuera de la ideología, sólo que ese afuera ya no se da con la forma del sujeto, sino en el espacio de una ciencia sin sujeto como práctica teórica. Mientras que para Adorno ese afuera de la ideología se da sólo *con y a partir* del sujeto, en la medida en que es sólo en el sujeto donde se nos ofrece la prefiguración de ciertos contenidos de verdad y las herramientas para tematizarlos. Para Adorno de lo que se trata es de “quebrar con la fuerza del sujeto el engaño (*Trug*) de una subjetividad constitutiva” (DN, 10; 9), por lo que éste es también la herramienta para demoler la ideología que es él mismo.

Esto puede ser visto también en la posición que Adorno ocupa con respecto a su tradición, tal y como se deja ver en un comentario de Wellmer sobre la importancia de la figura de Adorno en el contexto cultural alemán de posguerra:

Dentro de la escena cultural de la República Federal Adorno fue [...] el que en las tradiciones de la cultura alemana infectadas de reaccionarismo supo poner otra vez al descubierto su lado de autenticidad y hacerlas de nuevo accesibles a la conciencia de una generación de posguerra moralmente perturbada y quebrada en su propia identidad [...]. Con Adorno se tornó otra vez posible en Alemania estar presente intelectual, moral y estéticamente sin necesidad de odiar a Kant, a Hegel, a Bach, a Beethoven, a Goethe o a Hölderlin, (Wellmer, 1996: 241-242)

Esta posición con respecto a la tradición alemana muchas veces toma la forma en Adorno de un chovinismo intelectual en el que el diálogo con otras tradiciones es directamente abandonado y su filosofía parece quedar definida casi exclusivamente al interior del ámbito alemán. Pero más allá de esto la cita de Wellmer es significativa porque define, incluso en ese mismo ámbito filosófico, un movimiento problemático y singular de su obra: el intento de rescatar elementos del idealismo tras la experiencia de su fracaso. Según Herbert Schnädelbach las premisas del idealismo atacadas por las críticas posidealista fueron básicamente tres: “1) la unidad de pensamiento y ser en el absoluto, 2) la unidad de verdad, bien y belleza en el absoluto y 3) la ciencia del absoluto como sistema filosófico” (Schnädelbach, 1991:16); es decir, la correspondencia entre realidad y pensamiento, la unidad entre filosofía teórica y filosofía práctica, y la idea de totalidad como clave del conocimiento. Estas tres tesis fueron socavadas de diversas formas en el transcurso que va desde el fin de la “Edad de Goethe” (1832) hasta el advenimiento de Hitler (1933); en un período que Schnädelbach entiende como “la inmediata prehistoria del presente filosófico” (*Ibidem.*, 13) y que es el espacio intelectual en el que Adorno formó su autonomía filosófica. Es decir, Adorno comienza a filosofar cuando “el desplome del idealismo” ya está consumado; su filosofía consiste entonces en repensar conceptos idealistas (libertad, autonomía, subjetividad, razón) con los elementos del posidealismo (el psicoanálisis, la crítica de la ideología, la genealogía, la sociología histórica, etc.) para analizar la posibilidad de la actualización de tales conceptos en términos mundanos y posmetafísicos. En este marco se inserta la crítica adorniana al concepto idealista de subjetividad y se entiende la idea de que “recién habría sujeto después de haberse desprendido de tal mentira y de haber tirado su cobertura con la propia fuerza que le viene de la identidad”. ¿Qué tipo de sujeto sería ese?, ¿en

qué consiste esa “cobertura” y cómo habría que desprenderse de ella?, ¿Cómo es posible que el sujeto aplique su fuerza sobre sí mismo?, ¿qué instancias se guardan detrás de tal mentira?. Estas son las preguntas que voy a intentar responder a lo largo del presente estudio.

II.- Las críticas frankfurtianas

Esta posición compleja (rescatar elementos idealistas después de su “desplome”) es lo que define el carácter aporético de su filosofía, pero aporía que se vuelve contenido central de esa obra. Esto se expresa en el programa de formular un pensamiento “solidario con la metafísica en el momento de su caída” (DN, 402; 400) y de “ir con el concepto más allá del concepto” (DN, 17; 16), alude siempre a esta aporía en la que se mueven sus categorías, un poco como la famosa leyenda del Barón de Münchhausen quien pretendía rescatarse del pantano jalándose de sus mismos cabellos. Esta posición incómoda es en la que se ubica Adorno con respecto también a la Ilustración y a la Contrailustración al querer mediar entre Kant y Nietzsche, entre Hegel y Freud; sobre esta posición fronteriza afirma Joel Whitebook que:

si bien Adorno comparte bastante con el diagnóstico de la Contra Ilustración de la razón y el sujeto, a diferencia de esta Contrailustración él fundamentalmente se rehúsa a abandonar el punto de vista de la racionalidad y del ego. Y este rechazo junto con su crítica contrailustrada es lo que genera aporías en el corazón de su filosofía, que él no sólo está dispuesto a aceptar, sino que de hecho constituyen la dinámica constante de su teorización.(Whitebook, 1995: 133).

Es justamente este espacio fronterizo y aporético del cual quisieron apartarse sus discípulos, las generaciones más jóvenes de frankfurtianos, cuando intentaron encarar esos problemas con elementos y herramientas de un eclecticismo totalmente extraño a Adorno en el marco de una renovación al interior del programa de la Teoría Crítica, y cuyo más célebre exponente fue, por supuesto, Jürgen Habermas. Junto a él también Albrecht Wellmer y luego Axel Honneth, entre otros. Estas generaciones van a formular una serie de críticas al programa adorniano hacia la década del 80' que va a signar por muchos años la recepción de su obra. Estas críticas tuvieron la originalidad de poner el acento en aspectos que hasta el momento habían sido

descuidados o bien minimizados por la literatura especializada en la obra adorniana, y obligando a replantear explícitamente las formas de una teoría crítica en el capitalismo tardío. Si bien estos autores hicieron suya la vocación fundamental de la teoría crítica -la necesidad de mantener un horizonte de transformación social como norma de la teoría, y de que todo discurso sobre lo social se articula fundamentalmente como discurso crítico-, el objetivo de estos autores radicaba en constituir “proyectos teóricos autónomos sin que exista un campo unificado de sus realizaciones” (Sazbón, 2009: 167). Para tal cosa debían entablar un diálogo con dicha tradición y con los modos en que la misma se había articulado, por lo que el debate con la teoría adorniana se les presentaba como un imperativo fundacional.

Debido a esto, considero que realizar un análisis crítico de estas lecturas puede iluminar puntos y nudos problemáticos que tal vez de otro modo pasarían desapercibidos, puede establecer conexiones impensadas y colocar categorías en lugares que le otorguen relieves distintos. Considero que la discusión con estas lecturas tienen el carácter de una necesidad imperativa para leer la actualidad y la productividad del pensamiento adorniano como un modelo de teoría crítica viable; son un trasfondo necesario de toda lectura de Adorno, ya sea como continuación o como rechazo. Mi intención aquí es defender la posibilidad de, a partir de Adorno, pensar las condiciones para el rescate de un sujeto posidealista. Por estos motivos considero necesario dar cuenta de estas críticas en la Introducción del presente trabajo antes de emprender el recorrido de la obra adorniana. Voy a exponer entonces a continuación las líneas principales de las críticas de Jürgen Habermas, de Albrecht Wellmer y de Axel Honneth.

En tanto representante de lo que se conoce como la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Habermas emprende una reconceptualización del proyecto de Teoría Crítica abierto durante la década del 30' en el *Institut für Sozialforschung*. La intención de Habermas era replantear el andamiaje teórico de la primera Teoría Crítica para proyectar un horizonte como superación posible de los conflictos planteados por la modernidad y no resueltos por la primera generación de frankfurtianos. Esta tarea implicaba leer la obra de Adorno como el lugar en el que los atolladeros de la Teoría Crítica se hacían manifiestamente agudos y que, por ende, resultaba imperioso discutir. El diagnóstico de Habermas puede resumirse en la siguiente idea: en Adorno existiría un concepto unilateral y reducido de racionalidad que hará imposible superar las paradojas de la modernidad que tan bien había identificado con su concepto de “dialéctica de la ilustración”; reducción de la racionalidad asentada en un “paradigma de filosofía de la

conciencia” que se debe superar. En resumen, las críticas al programa adorniano de Habermas va a poner de relieve básicamente dos problemas: uno que atañe a las bases epistemológica de la crítica y otro referido a sus estrategias conceptuales.

1) crítica a la estrategia conceptual: Esta crítica la va a realizar Habermas en un artículo de 1982 luego publicado en *El Discurso Filosófico de la Modernidad*; allí denuncia la ampliación desmedida de la crítica que se convierte en “crítica de la crítica” destructora de sus propios fundamentos, para acabar entregándose a un escepticismo irracionalista. Esta operación cierra todo horizonte de salida frente a aquella “dialéctica de la ilustración” que acertadamente Adorno había diagnosticado. Esto sucede porque Adorno ya no confía más en las premisas idealistas y en una racionalidad objetiva que le confiera sustento epistemológico y práctico a la crítica; por eso, ahora esa misma crítica es puesta en cuestión a partir de en una auto-reflexión desbocada sobre sí misma, que origina una “contradicción performativa” sin salida teórica (Habermas, 1990: 150).

2) Crítica a los supuestos epistemológicos: Esta crítica está presente en *Teoría de la Acción Comunicativa*, y comienza planteando la doble generalización que Adorno realiza de la categoría de cosificación. Por un lado, Adorno extiende esta categoría más allá de la sociedad capitalista hacia estructuras fundamentales de lo que llama “pensamiento identificante”, ligando la cosificación a principios antropológicos de la especie en su enfrentamiento con la naturaleza. Por otro lado, extiende dicha categoría también en su contenido, ya que la reificación no se explica solamente a partir del plano de las relaciones humanas, sino que se expresa también como dominio de la naturaleza interna y externa en función de una autoconservación antropológica (Habermas, 1987: 482-484). Esta doble generalización vuelve a colocar el problema de la cosificación en un paradigma de filosofía de la conciencia, para el cual la relación primordial pasa a ser la de sujeto-objeto, hombre-naturaleza, que limita la racionalidad a su forma instrumental.

Como observa Hohendahl, con estas dos críticas Habermas quiere dar cuenta de dos posiciones de las cuales una Teoría Crítica debería apartarse: en el primer caso de la recepción posestructuralista de Nietzsche centrada en una teoría nihilista del poder, en el segundo de una recepción del marxismo occidental centrado en un concepto de reificación con reminiscencias idealistas (Hohendahl, 1985: 17). Para Habermas es la herencia peligrosa de Nietzsche y Lukács lo que está en la estructura de *Dialéctica de la Ilustración*: como crítica genealógica totalizadora

y como generalización del concepto de reificación. Ambas posiciones convergen para Habermas en la destrucción de la racionalidad, ya sea como teoría genealógica del poder que corrompe toda fundamentación normativa, o en la forma del marxismo lukácsiano que se vuelve inviable cuando no hay soporte ni metafísico ni histórico para superar la reificación. Esto porque Adorno se compromete con una “filosofía de conciencia” que conceptualiza la cosificación como producto de un enfrentamiento fundamental de tipo sujeto-objeto, y que conlleva un “déficit político” al no poder localizar ciertas prácticas sociales que permitirían ampliar el concepto de racionalidad y materializar un horizonte utópico. Por supuesto que para Habermas la salida estaría en la superación del paradigma de filosofía de la conciencia sobre un programa interdisciplinario de teoría social asentado en un concepto comunicativo de racionalidad.

Otra crítica que deseo considerar es la de Albrecht Wellmer. Aunque vinculado al programa de reformulación de la Teoría Crítica de Jürgen Habermas, sus posicionamientos son un tanto diferentes en la medida en que sus pretensiones de fundamentación no descansan en una teoría del consenso de características ideales, sino en las potencialidades autorreflexivas de los marcos lingüísticos socialmente dados. A diferencia de Habermas, Wellmer intentará encontrar en las mismas categorías adornianas las premisas para iniciar su análisis; esto lo llevará a tomar cierta distancia del programa habermasiano al estar más interesado en la experiencia estética como zona constitutiva de la racionalidad comunicativa (Honneth, 2009: 184-85). Wellmer ve en la subjetivación estética un criterio para la constitución de un proyecto democrático en la modernidad cuando se pregunta “¿qué alcance deben tener los derechos y las libertades de los sujetos individuales para que tenga sentido pensarlos como destinatarios del arte moderno?” (Wellmer, 1993: 188). En estas líneas no voy a entrar al interior del programa wellmeriano, sino que deseo dar cuenta de cuán cerca está Wellmer, al menos en sus motivaciones, de Adorno, al que sin embargo efectúa las críticas que ahora quiero exponer.

Para Wellmer “en Adorno sucede como si se hubiera proyectado un sistema tridimensional de categorías básicas sobre una superficie bidimensional” (Wellmer, 1993: 155). Es decir, habría que rescatar las vocaciones y las intuiciones adornianas pero dislocando su suelo sistemático, esto es reemplazando su paradigma idealista de filosofía de conciencia y su concepción instrumental del lenguaje por un modelo lingüístico de reflexión asentado en la crítica wittgensteiniana del significado. Al igual que para Habermas también para Wellmer la crítica adorniana deviene en un momento aporético que la vuelve inviable como crítica social

debido a tres problemas: 1- la modernidad es vista bajo el aspecto de una filosofía catastrofista de la historia, analizada como el dominio progresivo del hombre sobre la naturaleza, 2- se enjuicia a toda forma de racionalidad como racionalidad instrumental sin más, construida bajo la exigencia de una autoconservación de carácter cuasi-antropológico, y 3- las interacciones sociales no pueden ser planteadas por un modelo de relación sujeto-objeto sobre el que se asienta dicho paradigma. Wellmer considera que el problema que se plantea Adorno es legítimo, sólo que carecía de las herramientas conceptuales adecuadas para darle una respuesta viable. Son estas herramientas entonces, según Wellmer, lo que habría que restituir al pensamiento de Adorno para pensar la viabilidad del proyecto moderno. Wellmer formula su crítica en la siguiente pregunta “¿cómo se puede pensar aún una sociedad humana y liberada, cómo la verdad, la libertad y la justicia, si el sistema de enmascaramiento de la racionalidad instrumental, si cosificación y olvido de la Naturaleza vienen instalados ya en las mismas condiciones de existencia del pensamiento conceptual?” (*Ibidem.*, 100).

Hasta aquí no hay nada sustancialmente distinto a lo sostenido por Habermas, pero lo original aparece cuando Wellmer afirma que para salir por fuera de los atolladeros de la dialéctica de la ilustración y formular un proyecto teórico con vocación de transformación histórica, Adorno apela en última instancia a una “filosofía de la redención” que sale por fuera del lenguaje y de la historia. Las bases normativas del discurso crítico se colocan en un más allá que adquiere características teológicas inviables históricamente. Con esta “articulación del motivo materialista de la emancipación y del motivo teológico de la redención” (Wellmer, 1994: 23) Adorno es incapaz de pensar una perspectiva normativa que para Wellmer tendría que ser buscada en “los fundamentos lingüísticos de la propia razón discursiva” (Wellmer, 1993b: 99-100). Esto lleva a Adorno a pensar la superación de la instrumentalización de la racionalidad y de los aspectos cosificadores del lenguaje en términos mesiánicos, sin poder ver que los fundamentos normativos para lograr la “unidad sin violencia de lo múltiple” están inscritos en la propia discursividad racional.

La última de las críticas que deseo considerar es la de Axel Honneth contenidas en su *Crítica del Poder*. Lo que Honneth pretende no es tanto impugnar las bases filosóficas de la crítica adorniana como Wellmer o Habermas, sino más bien cuestionar los presupuestos metódicos y los potenciales explicativos de su teoría social. Esta lectura cuestiona las insuficiencias de la teoría social adorniana para dar cuenta de determinados fenómenos sociales,

en especial aquellos que atañen a las relaciones de poder y resistencia en el espacio social. Esta insuficiencia se da debido a deficiencias en el marco conceptual funcionalista que asume. En este marco la categoría de dominio técnico sobre la naturaleza adquiere un estatuto central en la explicación sofocando así toda posibilidad de autonomía cultural y política.

Para Honneth esto es producto de haber asumido el marco explicativo del proyecto de teoría crítica tal y como había sido formulado por Horkheimer en los años 30' en su célebre ensayo "Teoría Tradicional y Teoría Crítica". Este proyecto contenía dos concepciones distintas de praxis: por un lado, un concepto de carácter antropológico ligado a una praxis laboral apropiadora de la naturaleza y cuya resolución teórica Horkheimer la encontraba en una filosofía de la historia que tematizaba la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción -en el que las primeras aparecían como poseedoras de un potencial emancipatorio obstaculizado por las segundas-; y por otro lado, un concepto de praxis sociológico ligado a una autocomprensión crítica de la actividad humana, en el que la teoría crítica era entendida como una expresión teórica de una actitud pre-científica y práctica de inconformismo social. El problema de esta Teoría Crítica, según Honneth, estaba en que subsumía el segundo concepto de praxis -como crítica práctica- al primero -la praxis como trabajo sobre la naturaleza-. Así, para Honneth el paradigma conceptual sobre el cual la Teoría Crítica estaba asentada era simplemente una reinterpretación de la filosofía de la historia hegeliana en términos materialistas, según el cual la historia era vista como un proceso de interacción productivista con la naturaleza (Honneth, 1993: 19-31).

Sin embargo, afirma Honneth, esta Teoría Crítica horkheimiana aún era capaz de ver con optimismo el carácter emancipatorio de las fuerzas productivas y de una racionalidad enfática. Confianza que va a perderse a partir de *Dialéctica de la Ilustración*, pero sin abandonar, y aquí es donde Honneth es más incisivo, el esquema conceptual productivista recién descrito. Esto debido a que "el punto neurálgico de su teoría no es ya, como sucede en la crítica horkheimiana de los años treinta, la desilusión de las esperanzas revolucionarias, sino el horror producido a la vista de la catastrófica culminación del proceso de civilización" (*Ibidem.*, 35). Esta "experiencia de la barbarie" que será fundamental en toda la obra adorniana es lo que provocará que la filosofía de la historia subyacente a la teoría crítica se configure ahora en clave catastrofista, y encuentre ahora su eje en el control instrumental de la naturaleza, y no en la defectuosa organización de las relaciones de producción. Esta visión reducida de la racionalidad provoca

que la explicación sociológica, que en el programa de la primera teoría crítica desempeñaba un papel fundamental, ahora quede relegada a simple instrumento auxiliar de una Teoría Crítica “que oscila de modo aporético entre una filosofía negativa y una teoría estética” (*Ibidem.*, 58). Lo único que podría encontrarse en Adorno con características de una teoría social está basado en tres premisas problemáticas: “la reproducción político-económica, la manipulación administrativa y la integración psíquica” (*Ibidem.*, 50), lo que daría como resultado lo que Honneth llama “la represión definitiva de lo social” (*Ibidem.*, 72). Con este marco se hace imposible pensar fenómenos tales como formas de interacción y consenso social, constitución del poder o manifestaciones de resistencia y lucha en el espacio público, ya que al unificar el plano de la dominación de la naturaleza con el plano social de las relaciones intersubjetivas Adorno pierde de vista el espacio de confrontación pública y de antagonismo social.

En este trabajo quiero mostrar entonces que si se lee la filosofía de Adorno como una crítica al concepto de sujeto, se puede leer el intento de rebasamiento de la filosofía de la conciencia a partir de un otro la razón -contra Habermas-, se puede ver también el carácter inmanente de las instancias para hacer pensable una subjetividad no idealista en el motivo de una “rememoración de lo natural” -contra Wellmer-, así como se puede plantear una hermenéutica de las formas de vida capitalista que pueda pensar formas históricas de praxis-*contra* Honneth-. Pero de comenzar con esto creo conveniente realizar algunos comentarios sobre las dificultades que presenta la obra adorniana para una tesis. En la confección de un texto académico existen ciertas estipulaciones en cuanto al estilo de escritura, requisitos que tienen que ver con la claridad expositiva y la correcta ordenación de los argumentos. Esto, que de alguna manera se encuentra naturalizado como un valor, se torna un problema a la hora de entablar un diálogo crítico con la obra de un autor que hace de la violencia de esos requisitos una parte sustantiva de su pensamiento. En Adorno subyace la idea de que los pensamientos tienen el mismo valor que la forma lingüística en la que son plasmados, por lo que el modo de exposición adquiere un rango que roza la experimentación. Esto no responde a una deriva literaria, sino a un interés teórico: sacar a luz los aspectos de la comunicación y del lenguaje que él considera “reificados”. Por esto, creo que la observación sobre las dificultades para exponer y estudiar el pensamiento adorniano no indica una simple coquetería académica, sino que conduce directamente al corazón de lo que se está estudiando.

Considero que a todo trabajo académico sobre su obra siempre se le presentará la

pregunta por cómo hacer justicia a un pensamiento que intenta sustraerse de toda presentación lineal o estandarizada. Esto obliga a negociar constantemente la forma expositiva y plantea una paradoja ya que por un lado no creo posible emular simplemente la exposición adorniana -no sólo por los requisitos institucionales, sino porque esa forma está delimitada a un modo particular de pensar que no es exactamente el mío-; pero, por otro lado y al mismo tiempo, amoldar su pensamiento a una ordenación a la cual rehúsa intencionalmente es de algún modo hacer violencia al objeto de estudio. Mi opción será entonces no renegar de una exposición en términos académicos, pero reconociendo en cada caso la violencia que con esto se efectúa al texto adorniano y a la idiosincrasia de su pensamiento. Debido a que considero que las ideas de Adorno tienen una tal fuerza crítica que lo pueden aportar a mis inquietudes justifica la violencia a la que aludo.

En lo que respecta al contenido del trabajo vale decir que Adorno no construyó algo así como una teoría del sujeto, ni nunca sistematizó una obra en el que tal concepto fuera el centro privilegiado de la argumentación, por lo que el trabajo mismo de su exposición constituirá una apuesta de interpretación desde el comienzo. Esa libertad con respecto a la letra me permitirá dividir en seis capítulos la exposición de la crítica al sujeto según los objetivos propios de esta tesis; espero que esta decisión quede justificada en la lectura del escrito. Es así que comenzaré discutiendo la relación entre subjetividad y naturaleza en el marco de lo que Adorno entiende como “historia natural”; mientras que en el capítulo 2 analizaré la crítica al concepto gnoseológico de sujeto del conocimiento buscando mostrar la conexión con el modelo crítico presentado en el capítulo anterior. Estos dos capítulos van a presentar la estructura conceptual de la *Subjektkritik* adorniana mostrando la centralidad del motivo naturalista que la atraviesa. En el capítulo 3 intentaré analizar el concepto de ideología y su relación con el concepto de subjetividad de modo tal de comprender mejor el sentido del motivo “ideología del sujeto” empleado en el capítulo 2. En los capítulos 4 y 5 voy a llevar a discusión el momento histórico-sociológico de la crítica adorniana en el análisis de figuras concretas de individualidades propias del capitalismo tardío, es decir voy a mostrar cómo la crítica pasa de la crítica al sujeto filosófico al momento de la crítica al individuo histórico: en el capítulo 4 según la tesis de la “liquidación de individuo” y del “Yo débil”, en el capítulo 5 con la figura del antisemita en la que confluyen tanto la crítica al individuo histórico como la crítica al sujeto filosófico. Finalmente, el capítulo 6

estará dedicado a la crítica a la ética kantiana en su compromiso con una afirmación de un sujeto autónomo y autorepresivo. Este capítulo me permitirá considerar la implicación de lo natural en el sujeto, a partir de lo cual defenderé la singularidad de la crítica adorniana y de su modelo de subjetividad en las conclusiones.

CAPÍTULO 1: HISTORIA NATURAL DEL SUJETO

En este primer capítulo intentaré presentar las líneas generales de la teoría crítica del sujeto en el marco de la relación subjetividad-naturaleza. Esto mostrará el concepto de sujeto como el resultado de una serie de represiones y sacrificios ejercitados en función de una autoconservación antropológica en la lucha por la supervivencia. Pero esto también permitirá ver la característica dialéctica de la crítica adorniana a partir de la idea “rememoración de la naturaleza en el sujeto” como instancia crítico-normativa para pensar un concepto de subjetividad no represivo.

Para llevar a cabo esto expondré el programa de “historia natural” como recuperación dialéctica del elemento natural. Esto me permitirá plantear la tesis de la relación entre sujeto y naturaleza (I) que quedará desarrollada recién en el análisis de *Dialéctica de la Ilustración* en el Excursus sobre La Odisea como “protohistoria del sujeto” (II). La idea de sujeto será presentada así como una herramienta de autoconservación biológica que diferenciará a la crítica adorniana de otros enfoques no naturalistas (III). Para apreciar mejor esa diferencia y aclarar el significado crítico-normativo de esa idea de “rememoración de la naturaleza en el sujeto” realizaré algunas observaciones sobre el sentido negativo del concepto de naturaleza en Adorno (IV).

I.- La idea de Historia Natural

Para comenzar con el análisis de la crítica al sujeto adorniana tomaré el concepto de “historia natural” que Adorno formulara muy tempranamente en su obra y que en el marco de nuestros objetivos adquiere una singular relevancia. Analizar este concepto permitirá dos cosas: familiarizarnos con el “método” filosófico adorniano y, lo que constituye el principal interés del presente capítulo, determinar la importancia del concepto de naturaleza para su crítica al concepto de sujeto.

En una célebre conferencia de 1932 llamada justamente “*Die Idee der Naturgeschichte*”

Adorno había diagramado un programa de filosofía interpretativa en el que el concepto de “historia natural” era utilizado en un sentido crítico: se trataba de emplear un “procedimiento que permitiera interpretar la historia concreta en sus propios rasgos como naturaleza, y hacer dialéctica a la naturaleza en la figura de la historia (*Zeichen der Geschichte*)” (AF: 160; 360). Lo que el programa de la *Naturgeschichte* buscaba era organizar la mirada filosófica de modo tal de formar “constelaciones” (*Konstellationen*) de objetos en el que la apariencia ideológica de ciertos conceptos saltara a la vista. Este ensayo de juventud puede ser leído según dos líneas que se yuxtaponen: como una problematización de la relación historia-naturaleza o como un procedimiento crítico-ideológico. Es decir, por un lado, con la *Naturgeschichte* Adorno se oponía a las ideas tradicionales que postulaban una separación radical entre naturaleza e historia haciendo ver su relación; pero, por otro lado, era esta *Naturgeschichte* misma un procedimiento crítico que operaba con las instancias temporales de lo “arcaico” y lo “moderno” de forma dialéctica; la crítica así efectuada debía tomar un determinado objeto cultural y reconocer en él tanto la novedad de su aparición como la continuidad de la que formaba parte para provocar un efecto desfetichizante.

En lo que respecta al análisis de la *Naturgeschichte* en relación a los conceptos de historia y naturaleza Adorno intentaba discutir la separación radical entre el plano de lo histórico y social con respecto al de lo natural; según esta idea la naturaleza era pensada como lo que se repite con una continuidad mítica mientras que la historia constituiría el reino de la novedad y la creación espiritual. Para esto Adorno retomaba las categorías de “transitoriedad” (*Vergänglichkeit*) y “decadencia” (*Verfall*) del *Origen del Drama Barroco Alemán* (1925) de Walter Benjamin en el que la naturaleza era pensada como el conjunto de aquello que nace y muere constantemente, como el espacio de lo que caduca pero que sin embargo permanece en ese cambio incesante, algo siempre diferente pero igual en esa diferencia eterna, en su propio movimiento de cambio y repetición. Al mismo tiempo y en lo que respecta al concepto de historia, el ensayo buscaba poner en cuestión la idea de la historia como “un movimiento que no se desarrolla en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ya allí, sino uno en el cual sobreviene lo nuevo, y que alcanza su verdadero carácter gracias a que en él aparece lo nuevo” (AF, 104; 345).

En contra de estas ideas entonces que veían a la naturaleza como lugar de lo quieto y a la historia como lugar de lo nuevo, Adorno trataba de mostrar que esa historia era también

naturaleza como repetición de lo mismo; para esto retomaba el concepto de “segunda naturaleza” de Gyorgy Lukács, quien en su *Teoría de la Novela* (1914) aludía con este concepto a un “mundo de las convenciones” en el que se hacía patente “la desaparición de todo fin evidente, la desorientación decisiva de la vida entera”, un mundo cuyas leyes “se imponen con una necesaria evidencia al sujeto conocedor pero que, no obstante, no ofrece un sentido al sujeto en busca de su fin, ni un campo de actividad inmediatamente sensible al sujeto actuante” (Lukács, 1966: 60). En ese contexto, la “segunda naturaleza”, la dimensión de las relaciones sociales, para Lukács no poseía ninguna “sustancialidad lírica” puesto que “sus formas son demasiadas rígidas para adaptarse al instante creador de símbolos”, eran nada más que “la petrificación de un complejo de sentido que se ha vuelto extraño, inapto, de ahora en adelante, para despertar la interioridad”; “un osario de interioridades muertas” (*Ibidem.*, 66)¹.

Adorno asume entonces este concepto de “segunda naturaleza” para describir el mundo como cosificado, pero sin el lamento ni el anhelo por un orden de sentido pleno como en el filósofo húngaro, sino como forma de descifrar una situación histórica y existencial en pos de su transformación: “el problema de la historia natural se plantea para empezar con la pregunta de cómo es posible aclarar, conocer ese mundo enajenado, cosificado, muerto” de la segunda naturaleza” (AF, 120; 325). El mundo humano dotado de sentido se les aparece ahora a los hombres como un conjunto de cosas muertas, ajenas a ellos, cuyas leyes pueden ser conocidas científicamente tal vez pero no comprendidas, el mundo se transformaba según esta visión en “un calvario de interioridades corrompidas” (*Schädelstätte vermordeter Innerlichkeiten*) (AF, 325; 357). Este mundo incomprensible aparece por eso mismo como lo arcaico y mítico, un mundo en el que ya nada sucede, como el mundo cosificado, ajeno y siempre igual del fetichismo de la mercancía que Lukács describe en su *Historia y Conciencia de Clase*, y que tan fuerte impacto va a tener en la generación de Adorno, Benjamin, Alfred Sohn-Rethel o Ernst

1 Este concepto de Segunda Naturaleza posee una larga tradición en la historia de la filosofía. En su libro sobre las discusiones filosóficas en torno a este concepto hacia 1800 Norbert Rath da cuenta de los usos ambiguos que éste término posee. Rath muestra cómo este concepto surge como una forma de conceptualizar las formas culturales producidas por los hombres pero que estos experimentan como algo irrebable y ajeno a ellos mismos. Es justamente esa doble experiencia la que se manifiesta en la ambigüedad con el que concepto fue utilizado ya que “puede convertirse en el transcurso filosófico de la modernidad en un concepto afirmativo o crítico dependiendo dónde se ponga el acento. Para Rath el término expresa con eso la estructura paradójica de la reflexión moderna de forma especialmente clara: “puede ser la fórmula de una promesa o de un desencantamiento, un concepto crítico-ideológico o una fórmula de desencantamiento de alguna pseudo-naturaleza. Puede afirmar románticamente la inmediatez de las formas de vida o destruirlas también románticamente.” (Rath, 1996: 8). Pero a pesar de esta multiplicidad de empleos, hay una cierta idea que se mantiene constante: el intento de dar cuenta de “la fragilidad y la historicidad de las relaciones humanas con respecto a la naturaleza tanto externa como interna”. (*Ibidem.*: 10)

Bloch. Lo que Adorno pretendía con su historia natural era entonces construir una “constelación” en la que la historia y la naturaleza aparecieran bajo una nueva perspectiva: la naturaleza - imagen de lo muerto y siempre igual- como espacio de la transitoriedad, la historia -imagen de lo nuevo y la creación- como un mundo de cosas muertas. Se buscaba así concebir a la historia como una unidad dialéctica de reproducción de lo mismo y producción de lo nuevo, de necesidad causal y libertad.

Esta idea de constelación tendrá un significado esencial para Adorno, por eso realizaré algunas breves observaciones que creo pueden servir para iluminar el concepto de historia natural. En Adorno la constelación era un procedimiento que se oponía a la argumentación deductiva que buscaba lo particular a partir de un concepto general. Por el contrario, el análisis constelativo encontraba su fuerza en rodear la cosa a partir de conceptos heterogéneos pero sin intentar definirla taxativamente. Este concepto de constelación Adorno lo toma de Benjamin, pero no sin cierta actitud crítica. Benjamin en su “Introducción Epistemológica” al *Origen del Drama Barroco Alemán* decía lo siguiente: “las ideas son a las cosas lo que las constelaciones son a las estrellas. Esto quiere decir, antes que nada, que las ideas no son ni las leyes ni los conceptos de las cosas. [...] Las ideas son constelaciones eternas y, al captarse los elementos como puntos de tales constelaciones, los fenómenos quedan divididos y salvados al mismo tiempo.” (Benjamin, 1990: 17)². Del mismo modo, en “Actualidad de la Filosofía” (1931), su otro gran ensayo de juventud, Adorno decía: “La tarea de la filosofía está en interpretar la realidad no intencional (*intentionallose Wirklichkeit*) mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad” (AF, 306; 335). La filosofía, una vez desterrada la ilusión de poder alcanzar la totalidad o algún estrato originario del ser, debía partir de lo fragmentario, de la “escoria”, de los restos que quedaban esparcidas luego de la caída de

2 Una diferencia importante entre el concepto benjaminiano de constelación y el adorniano es que para Adorno la constelación no es posible sin los elementos que la constituyen, no es nada en sí mismo sino una relación temporalmente constituida entre elementos particulares. Es decir, que el concepto de constelación no tendría ese carácter metafísico que parece poseer en Benjamin, sino que es un modelo que el crítico forja y que está determinado por la situación en la que tiene lugar (Jarvis, 1998: 176). En Adorno la idea de constelación tiene un sentido más bien metodológico similar a lo que Weber entiende por “tipos ideales” en tanto modo de construir los conceptos; así en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* Weber afirma que la conceptualización “tiene que ajustarse al objeto o elaborarse con una serie de elementos encontrados en la realidad de los hechos históricos. Esta es pues la razón por la cual no podemos dar como concluyente la determinación conceptual desde los inicios de la investigación, sino hasta que lleguemos al final de ella” (2003: 37). De modo que, la idea de composición o elaboración de los conceptos, por contraposición a una imposición de conceptos previamente forjados, es lo que Adorno entiende por constelación (DN: 168; 106). La analogía entre “tipo ideal” weberiano y “constelación” adorniana es analizada por Axel Honneth (2009: 69-72).

los grandes sistemas filosóficos, para disponer de esos materiales combinándolos, yuxtaponiéndolos según “una fantasía exacta” (AF, 312; 342) hasta que un sentido no puesto por el intérprete se deje percibir, un sentido “no intencional”.

Ahora bien, en estos términos la *Naturgeschichte* se presenta como un ejemplo de pensar constelativo y que así adquiere el carácter de una *Ideologiekritik*, de un análisis crítico-ideológico a partir de la relación entre lo arcaico y lo nuevo. Por ejemplo, si consideramos que una estrategia ideológica consiste en la naturalización de lo histórico es decir, en otorgarle un carácter no determinado y válido para todo tiempo y lugar a fenómenos concretos (por ejemplo, decir que siempre existió el capitalismo y que por ende es natural, o que la subjetividad está inserta en los genes, etc.), la *Naturgeschichte* debería entonces remover eso así solidificado y mostrarlo como contingente y creado. Por el contrario, si la estrategia ideológica consiste en disfrazar de contingente lo necesario, en presentar como fruto del azar lo que es condición estructural (por ejemplo: presentar a la explotación como fruto de una opción personal y moral, y no como radicada en las mismas relaciones sociales capitalistas), en este caso la *Naturgeschichte* debería mostrar los fenómenos como siempre ya presentes, como fenómenos estructurales. El trabajo de la *Naturgeschichte* en este sentido consiste entonces en mostrar lo contingente de lo que se considera natural y, a la vez, el carácter estructural de lo que se piensa articulado contingentemente, devolver los objetos naturalizados a su aspecto histórico y mostrar que en el presente operan elementos estructurales. La obviedad de la tradición con la que la ideología se nos impone en nuestra vida práctica debería ser remitida por la *Naturgeschichte* a su proceso de configuración histórico y, de este modo, sería posible abrir la perspectiva de su transformación. Como mostré, esto implica no pensar la historia como determinación del ser, sino como contingencia; y por otro lado, posibilita también que la novedad histórica se muestre como ya arraigada en el mito, como parte estructural de la civilización –lo que implica no pensar la historia sólo como absoluta contingencia, sino como un proceso atravesado de continuidades-.

Este ejercicio no es un motivo aislado en la obra de Adorno tal y como mostró en su influyente y clásico ensayo Susan Buck Morss al argumentar que toda la filosofía adorniana estuvo marcada por el temprano programa de *Naturgeschichte*³. Para esta autora estos conceptos

3 Este texto escrito en 1977 continúa aún hoy siendo una lectura obligatoria de la obra de Adorno. Buck Morss no sólo hace patente la importancia de las reflexiones estéticas, sino que también acentúa el papel decisivo de Walter Benjamin en un joven Adorno, influencia que atravesará toda su obra hasta la madurez como un *Leitmotiv*. Para la importancia del libro de Buck Morss ver la reseña de Miguel Vedda a su reciente edición argentina (Vedda, 25

de historia y naturaleza no eran muy diferentes “de las ideas regulativas de Kant, que se aplicaban en sus escritos como herramientas críticas para la desmitificación de la realidad (Buck Morss, 1981, 112). De modo que, la utilización dialéctica de los conceptos de historia y naturaleza que Adorno efectuaba mediante su *Naturgeschichte* provocaría que el objeto ideológicamente fetichizado se abriera en un “campo de fuerzas (*Kraftfeld*)” (NL, 53; 23). -tomando prestado un término que aparecerá un poco más tarde en la obra de Adorno- y los deje disponibles para una realización futura de su rescate. Un “campo de fuerzas”, tal y como la describe Jay, pretende lograr “una yuxtaposición no totalizadora de elementos cambiantes, una interacción dinámica de atracciones y aversiones, sin un primer principio generativo, un común denominador o una esencia inherente” (Jay, 2003: 2). Entonces, la crítica debería tomar sus objetos y configurarlos buscando ese “campo de fuerza” en el que la “dialéctica histórica” que se halla contenida quede expuesta al pensamiento racional:

Cada vez que la teoría sostenía a la naturaleza o a la historia como primer principio ontológico, se perdía este doble carácter de los conceptos, y con él la potencialidad de negatividad crítica: o se afirmaban naturales las condiciones sociales perdiendo de vista su devenir histórico, o se afirmaba como esencial el proceso histórico real, y la sufriente materialidad que componía la historia era despreciada como pura contingencia (Hegel) o se ontologizaba como esencial en sí misma (Heidegger). (Buck Morss, 1981: 123)⁴.

La historia que le interesaba a Adorno en su crítica no era la historia empírica, sino la historia interior, la historia sedimentada que las formas ideológicas guardaban. A este respecto podemos considerar una distinción en dos niveles de análisis en los cuales es pensada la historia por Adorno: una historia de los acontecimientos empíricos, externa al pensamiento pero que guarda una relación mediada con este y, por otro lado, una “historia interna” concebida como un “devenir interno al pensamiento, a una obra de arte o a cualquier objeto de conocimiento” (Sotelo, 2009: 27). La crítica entonces debería rescatar como “historia interna” de sus objetos el “sentido de un momento histórico que permanece súbitamente adherido a las partes de un objeto

2012: 241-243).

4 Sobre este punto es interesante el trabajo de Laura Sotelo en el que se intenta reponer la problematización de la *Naturgeschichte* en el contexto de la discusión llevada adelante en Frankfurt en 1929 por Max Scheler y Karl Mannheim en torno al carácter ontológico de los valores. Para Sotelo el problema de la *Naturgeschichte* en Adorno tendría su suelo “originario” en esa discusión mientras que el marxismo, la teoría estética o el psicoanálisis no serían sino “materiales fluyentes” en su pensamiento, “sobredeterminados” por aquel (2009, 29-30). Lo profundamente adorniano sería entonces una actualización filosófica de la ontología que diera cuenta de la ruptura al interior del Ser, y es esa ontología la que está en el fondo del programa de *Naturgeschichte* (*Ibidem.*, 33).

aparentemente insignificante” (*Op. Cit.*). La “historia externa” sólo tiene valor para Adorno como jalones o imperativos del pensamiento, pero siempre en una mediación con éste; este carácter imperativo de la historia externa se hace patente en los célebres pasajes sobre la exigencia de “que Auschwitz no se repita” o en la sentencia que afirma que es un acto bárbaro escribir poesía luego de Auschwitz. Pero que debe ser filosóficamente leído como “historia interna” de los conceptos, es decir, como historia social sedimentada en los conceptos, como rescate de la experiencia histórica que subyace a los objetos mediante una “filosofía interpretativa (*deutender Philosophie*)” (AF, 307; 338)⁵.

Luego de estos ensayos de juventud Adorno no volvió a retomar el término “historia natural” hasta *Dialéctica Negativa* de 1966 en su “Modelo” dedicado a Hegel titulado “Espíritu universal e historia de la naturaleza”. Pero el concepto de historia natural estaba interpretado aquí en el marco de una crítica a la relación entre individuo y universal tal y como estaba planteada en la filosofía de la historia hegeliana. En esta lectura el concepto de “espíritu objetivo” era interpretado como historia enajenada de la acción de los sujetos y transformada en sustancia autónoma a la cual los individuos debían someterse; puesto que para Adorno “la objetividad que posee la vida histórica es la de la historia natural” (DN, 353; 347). Al analizar esta objetividad que convierte a la historia en Historia Natural es que Adorno recurría expresamente a Marx. El concepto de legalidad de la naturaleza (*Naturgesetzlichkeit*) que Marx ponía en discusión para analizar las leyes del modo de producción capitalista lo utiliza Adorno también como un concepto crítico-polémico. Partiendo de la teoría del fetichismo de la mercancía, en tanto abstracción necesaria del objeto en el marco del proceso de producción y consumo, deduce Adorno la estructura básica sobre la que se cimienta la sociedad capitalista y

5 En este punto vale la pena observar que el concepto de *Naturgeschichte* aparece ya en los *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844* en un sentido similar al que tiene en Adorno: “La historia misma es realmente parte de la Historia Natural, el devenir hombre de la naturaleza” (Marx; 2004; 152). Marx en lo *Manuscritos* rechazaba un concepto de historia como un principio ontológico y, a la vez, atribuye al par conceptual de naturaleza e historia un papel correctivo mutuo: la naturaleza no era el despliegue de un espíritu absoluto, ni la historia humana era el resultado de una pura naturaleza. Una lectura de este texto de Marx que recalca especialmente el papel normativo de esta Historia Natural la realiza Stephen Huber, para quien en los *Manuscritos* Marx tendría una posición “naturalista en la medida en que piensa que algo preexiste en el orden de los hechos sociales y culturales, algo de lo que continúa dependiendo fácticamente en parte ese orden y que también permite evaluar normativamente sus manifestaciones” (2008; 146). Pero como dice Deborah Cook “una de las diferencias entre la visión de Adorno de la historia natural y la de Marx es que Adorno especula que nuestra relación antagonista con la naturaleza puede haber sido originada accidentalmente, mientras que para Marx es el resultado necesario de la trayectoria de la historia humana” (Cook, 2011: 27).

que toma el aspecto de legalidad insuprimible. Esta abstracción generalizada, como analizaré más en profundidad más adelante, es lo que da a la sociedad la apariencia de una legalidad natural que se reproduce como inevitabilidad bajo las condiciones del capitalismo: “la ideología no cubre el ser social con una capa separable de él, sino que le es interior. Su fundamento es la abstracción, factor esencial del proceso de intercambio” (*Ibidem.*). Por ende, la crítica debería mostrar que tal “real es sólo la legalidad natural (*Naturgesetzlichkeit*) como ley del movimiento de una sociedad inconsciente (*der bewußtlosen Gesellschaft*), tal y como muestra *El Capital* desde la teoría de la forma mercancía hacia la teoría del colapso” (*Ibidem.*, 355; 349). Esta condición ideológica es lo que Adorno descubre detrás de la idea de un Espíritu Absoluto que Hegel hipostasiaba como una segunda naturaleza: la historia de Hegel es abstracción, igualación, supresión de lo singular, dominio de la naturaleza y de los cuerpos.

En resumen, la *Naturgeschichte* intentaba resignificar y establecer conexiones entre los conceptos de historia y naturaleza: la naturaleza como cambio y la historia como “segunda naturaleza”, como el mundo de la cosificación. Pero también podía ser leída como un procedimiento crítico-ideológico que, a partir de la relación entre lo arcaico y lo nuevo, permitía descifrar objetos culturales fetichizados. Este desciframiento se producía a partir de un rescate de la “historia interna” de esos fenómenos, es decir a partir de una interpretación de la experiencia sedimentada en ellos. Adorno va a retomar el término “historia natural” muchos años después en el contexto de su discusión con la filosofía de la historia hegeliana como continuidad del dominio sobre la naturaleza y como legalidad naturalizada del valor de cambio. Será así este motivo de la Historia Natural que describimos lo que se encontrará como instrumento de interpretación en *Dialéctica de la Ilustración*, escrito junto con Max Horkheimer y aparecido en 1944. Como mostraré a continuación el objeto cultural a descifrar allí será el sujeto moderno que, a la luz de esta historia natural, se va a revelar como un concepto ideológico que debe ser descifrado en una relación con lo natural.

II.- La crítica al sujeto en *Dialéctica de la Ilustración*

Ahora discutiré la *Dialéctica de la Ilustración* enfocándome en su análisis del concepto

moderno de sujeto. Intentaré mostrar que este texto al ser leído a la luz de la idea de “historia natural” recientemente estudiada puede ser develado como un “campo de fuerzas” en el que lo natural y lo histórico conviven; de ese modo, la crítica al concepto de subjetividad allí ejercitada se va a mostrar bajo el motivo de una “rememoración de la naturaleza en el sujeto” (*Eingedenken der Natur im Subjekt*) (DI, 93; 57)⁶.

Será entonces en *Dialéctica de la Ilustración*, obra que Adorno escribiera junto con Horkheimer durante los años de guerra⁷, donde se desarrollarán las implicaciones de esta historia natural para una crítica del sujeto. Según los autores, con esta obra se habían propuesto “nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (DI, 51; 11). Para esto realizaron una interpretación de la Ilustración, que aquí no es entendida como un momento histórico-filosófico particular, sino que hace referencia a una forma de racionalidad ligada a una particular actitud práctica ante el mundo: “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (DI, 59; 19). Es justamente esta estructura de pensamiento la que los autores se proponen indagar estableciendo las continuidades entre lo mítico y lo racional. Para esto formulan una tesis que puede ser entendida como una variación del programa de la *Naturgeschichte*: “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología” (DI, 56; 16). Con esta idea los autores intentaron mostrar que los conceptos de mito e ilustración guardaban la misma relación que la de los conceptos de historia y naturaleza analizados anteriormente; es

6 La traducción española de Trotta dice “recuerdo” y no “rememoración”, pero considero que este término es más apropiado para traducir el alemán *Eingedenken* que, a diferencia del término “*Erinnerung*” (más propiamente recuerdo) posee una particular historia filosófica y es mucho menos usual en el alemán cotidiano. Al emplear el término *Eingedenken*, y no *Erinnerung* para aludir a esa relación con la naturaleza en el sujeto Adorno está estableciendo un diálogo particular con la tradición. Como dice Schmid Noerr: “el culto judaico conoce tal rememoración como actualización de la historia del Pueblo de Israel. La doctrina de la virtud cristiana medieval concibió la rememoración de la muerte (*memento mori*) según algo ya existente en la tradición filosófica antigua (*melethe thanatu*). La fenomenología hegeliana finalmente desarrolló el espíritu absoluto como recuerdo histórico-universal de las diferentes formas de su autoenajenación” (Schmid-Noerr, 1990: 23-24).

7 Si bien *Dialéctica de la Ilustración* fue escrita conjuntamente por Adorno y Horkheimer, la responsabilidad en la redacción de los capítulos recayó más sobre uno u otro según cada caso. Pero como la mayoría de los intérpretes han puesto de relieve *Dialéctica de la Ilustración* representa una mayor continuidad con el pensamiento previo y posterior de Theodor Adorno que con el de Horkheimer. Por tal motivo vamos a tomarnos la libertad de atribuir en este trabajo las afirmaciones contenidas en ese escrito a la figura de Adorno, pero con la conciencia siempre que se trata de una obra mancomunada. ver Jay (1984: 413). Un estudio del proceso de producción de esta obra central en la tradición de la teoría crítica y de la importancia que los autores le daban a lo que ellos consideraban su “proyecto de la dialéctica”, desde el plan inicial de Horkheimer hasta la centralidad de la mano de Adorno puede verse en Wiggershaus. (2010: 380-410).

decir que, por un lado, el pensamiento racional está atravesado por estructuras míticas y, por otro lado, que el mito es ya una forma de racionalización.

Esta discusión la podemos remontar a Kant, quien había entendido el concepto de Ilustración como la consumación de la capacidad del hombre de servirse de su inteligencia “sin la guía del otro” y liberarse con esto de su “culpable incapacidad”: “¡ten el valor de servirte de tu propia razón!” era el lema de la Ilustración en Kant (1945: 25). En *Dialéctica de la Ilustración* lo que Adorno y Horkheimer van a hacer es justamente poner en cuestión esta confianza ilustrada mostrando las instancias no racionales que se encuentran en la constitución de esa racionalidad emancipadora. La moraleja del relato que construye *Dialéctica de la Ilustración* puede ser resumida del siguiente modo: tal y como lo había afirmado Kant la racionalidad fue la instancia que permitió la salida del hombre de su “minoría de edad”, salida que significó, en términos de la constitución de la cultura, la consumación de una autonomía humana por sobre el mundo de los mitos, la superstición para constituir un orden social por sobre la naturaleza, pero esta autonomía en realidad se asentó fundamentalmente en el saber ejercitado como instrumento para afianzar el control del hombre sobre su entorno natural. Los autores denuncian en esta obra que el pensamiento desmitologizante de la razón occidental estuvo ligado esencialmente a una actitud práctica de dominio en el que la racionalidad se relaciona con sus objetos “como el dictador con los hombres” (DI, 64; 26), es decir, primordialmente a partir de una lógica de manipulación y dominio. Como dice George Friedman “los frankfurtianos se dieron cuenta de que la lucha histórica entre razón y naturaleza constituía sólo el prefacio de la verdadera existencia humana” (Friedman, 1986: 117), pero “ésta época que debió haber sido la más humana y en la que la promesa de la Ilustración debió ser moneda corriente, era por el contrario, la más horrorosa. Su símbolo no fue la Novena Sinfonía de Beethoven, sino Auschwitz” (*Ibidem.*).

A esta relación entre emancipación y dominio es precisamente a lo que los autores denominaron “dialéctica de la ilustración”. En el transcurso de su proceso de emancipación de la naturaleza el pensamiento inició un proceso simultáneo de creciente formalización e instrumentalización que para los autores determinó también su recaída en una nueva forma de mitología. Esto sólo fue posible porque el mito era ya una forma de ilustración, es decir implicaba en su estructura cierta forma de racionalización. Los mitos pretendían «narrar, nombrar, contar el origen», es decir, «explicar» (DI, 63; 25), y con eso controlar y dominar las

potencias naturales que acosaban a las frágiles sociedades humanas primitivas. En el mito estaba escondido ya la simiente de la lógica discursiva que se desarrollará como racionalidad de creciente formalización, abstracción y reducción a las disposiciones del dominio humano. Este proceso de *Dialéctica de la Ilustración* acabó eliminando todo rastro de sentido o autorreflexión en el pensamiento convirtiendo a éste en mecanismo de autoconservación, provocando así que los hombres vuelvan a caer en la coacción mítica de la que creían haberse liberado:

La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista (*Ibidem.*, 66; 28).

La ilustración se mueve por el “principio de la inmanencia (*Prinzip der Immanenz*), la explicación de todo acontecimiento como repetición” (DI, 67; 28), y que no es otra cosa que el principio del mito mismo, de la igualdad de todo con todo, de la irrebalsabilidad del hecho, de la domesticación de la naturaleza y de la imposibilidad de lo nuevo. Así como en el ensayo de juventud analizado anteriormente Adorno yuxtapone constelativamente las ideas de historia y naturaleza, ahora lo hace con las ideas de mito e ilustración. Lo que descubre en ese ejercicio crítico es la correspondencia de ambos términos con el dominio de la naturaleza:

Los hombres se distancian racionalmente (*denkend*) de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada. Igual que la cosa, que el instrumento material, que se mantiene idéntico en diversas situaciones y así separa al mundo, como lo caótico, lo multiforme y disparatado, de lo conocido, uno e idéntico, así es el concepto el instrumento ideal que se ajusta a cada cosa en el lugar donde se las puede aferrar. (DI, 96; 56)

Esta idea de dominación de la naturaleza como sustrato del pensamiento racional es lo que recorre toda la obra y lo que va a continuar siendo problematizado a lo largo de la obra de Adorno de forma variada como intentaré mostrar. Ahora bien, es posible que los autores manejen un concepto problemático y reduccionista de mito en la medida en que están interesados en la continuidad entre mito e ilustración y no en las particularidades del mito tal y como fue analizado en los trabajos de Rudolf Otto o más adelante en los de Mircea Eliade o Kurt Hübner. Pero como mostró Alfred Schmidt (1986; 202), el uso del concepto de mito de los autores es una variación de lo que Marx entendía por “prehistoria” (*Vorgeschichte*); es decir, alude a una situación en la que los hombres no son dueños todavía de sus condiciones de existencia y

permanecen atrapados en una suerte de historia natural. Adorno y Horkheimer equiparan con esto la dinámica incontrolada de las leyes del capitalismo con el fatalismo del carácter mítico. El concepto de mito no está aquí utilizado en un sentido antropológico, sino en un sentido alegórico-crítico; del mismo modo que el concepto de Ilustración no está empleado en su significación histórica, sino como metáfora del pensamiento racional. Adorno y Horkheimer utilizaban este término de forma no literal, atribuyéndole significaciones parciales, “exagerándolo”, buscando correspondencias ocultas. Lo que los autores pretendían realmente es establecer las tensiones entre mito/Ilustración por un lado, y naturaleza/historia por el otro para ver las continuidades y relaciones que entre ellos podrían ser establecidas.

En lo que respecta a la relación entre racionalidad y mito de lo que se trata es del momento en el que esos relatos producen un desplazamiento para comenzar otro relato apoyado sobre premisas diferentes. No debemos entender esto como una cronología en la que primero hubo pensamiento arcaico y luego racionalidad, sino que lo que Adorno y Horkheimer pretenden demostrar, y en eso consiste el conjunto de reflexiones que constituyen su *Dialéctica de la Ilustración*, es que ese relato de la racionalidad no es tan distinto del de lo irracional, lo mítico o lo arcaico. En definitiva, lo que muestra esta lectura no sería tanto el surgimiento de la racionalidad y la subjetividad como instancias nuevas, sino la autonomización de un tipo determinado de racionalidad, una racionalidad instrumental que ya estaba incipientemente contenida en el pensamiento mítico: podemos decir entonces que lo nuevo no es la racionalidad ni el sujeto racional, sino el proceso mediante el cual una forma de racionalidad, es decir, una forma de relación del sujeto con respecto a su entorno toma primacía sobre otras posibles. Esta *Naturgeschichte* de la *Dialéctica de la Ilustración* no pretendía pensar un primer hombre, sino pensar la relación de dos elementos que parecían estar separados -en este caso el concepto de racionalidad y el concepto de naturaleza- para así criticar la imposición de una forma de racionalidad particular por sobre las otras. O como dice Simon Jarvis “la explicación de la ‘ilustración’ [...] no es la explicación de un período histórico, sino un intento de descifrar la prehistoria de nuestra propia racionalidad instrumental que prosigue sin la mínima consideración de su objeto” (Jarvis, 1998: 26).

Ahora bien, será en el Excursus sobre la *Odisea* de Homero en *Dialéctica de la Ilustración* donde se pueda encontrar la crítica a la ideología del sujeto en el marco de una *Naturgeschichte*. En esa sección del libro, titulado “Odiseo, mito e ilustración”, el concepto de

sujeto será presentado como el resultado de una tensión con lo biológico a partir de una singular lectura del texto homérico. El relato que los autores descubren detrás del texto es más o menos el siguiente: el ser vivo, en un esfuerzo por mantener su existencia, debe moverse en un entorno natural que se le presenta como amenazante e infinitamente más fuerte; este viviente no es en absoluto diferente de ese medio ya que vive en estado de plena indiferenciación; entonces, para no ser devorado por el entorno biológico el viviente comienza a forjar las herramientas que van a permitir su autoconservación y su progresiva diferenciación -en un comienzo relativa, hacia el final absoluta- de ese entorno natural. Es así que para dominar la naturaleza y para poder sobrevivir fue necesario constituir la forma de subjetividad que luego la filosofía asume como modelo. Será en este marco en el que Adorno estudiará la subjetivación y la consolidación de una racionalidad autónoma. La subjetividad racional es realizada mediante una estrategia de renuncia a la satisfacción inmediata en pos de la preservación de su vida, en la medida en que vea como mucho más peligroso la disolución de la muerte que el sacrificio que debe realizar. Es este mecanismo de renunciamiento sistemático el que terminará perpetuándose para Adorno como estructura de una subjetividad reificada, y es lo que se encontrará por debajo de toda autoconservación antropológica. De este análisis se puede extraer una explicación genética aunque rudimentaria del surgimiento de la conciencia a partir de lo natural en el marco de un proceso histórico de autodiferenciamiento de la conciencia. Esta antropología intenta mostrar que la conciencia está en relación con lo natural y al mismo tiempo es distinta de ella: “la conciencia autonomizada (*verselbständigte Bewußtsein*), el concepto de actividad en la teoría del conocimiento, es genéticamente energía libidinosa desviada (*abgezweigt*) de las especie humana” (DN, 196: 186) para asegurar esa supervivencia, pero sin poder dissociarse nunca completamente de los instintos porque esa desviación fue llevada a cabo justamente por los instintos.

Es aquí donde Adorno inserta la lectura de la Odisea como una interpretación filosófica de ese proceso de subjetivación o “prehistoria de la subjetividad” (*Urgeschichte der Subjektivität*)” (DI, 107; 72). En esta lectura Adorno intenta pensar un modelo hipotético que permita vislumbrar los diferentes mecanismos implicados en tal proceso –por lo demás Odiseo se desenvuelve siempre en un mundo ya poblado por mitos, en un mundo que ha sido mediado por el lenguaje y las significaciones socialmente construidas, es decir, en un mundo ya intersubjetivamente habitado-. El relato homérico da cuenta de las peripecias de Odiseo en su

regreso a Ítaca, en el que debe afrontar diversos peligros y tentaciones a lo largo del camino, pero en el que el héroe se mantiene fiel e imperturbable a su plan original y que con astucia y racionalidad guía a su tropa de regreso a la tierra añorada. En la lectura de Adorno, el relato representa las dificultades que debe atravesar el Yo para constituirse como una instancia autónoma sobre un mundo poblado de mitos y sobre una naturaleza amenazante y seductora a la vez. Cada aventura representa una amenaza para la lógica del sujeto, una tentación de desviarse y perder la identidad; Odiseo debe abandonarse a esas fuerzas para luego rescatarse y, de ese juego de idas y vueltas con lo múltiple y diverso obtiene su unidad pero “sólo en la diversidad de aquello que niega la unidad” (DI, 100; 66). Lo que se obtiene entonces al final del relato es un sujeto como unidad, como sistema controlado por un centro racional que puede medir y evaluar los peligros en función de autoconservarse. Es ese el modelo de sujeto que Adorno desea poner en cuestión.

Los autores analizan la constitución de la subjetividad mediante una lectura de las peripecias de Odiseo a través de dos conceptos: astucia (*List*) e interiorización del sacrificio (*Verinnerlichung des Opfers*). En el rito del sacrificio ellos ven la correspondencia entre mito y racionalidad, y al mismo tiempo la constitución del sujeto sobre la dominación de la naturaleza. Para ocuparse productivamente con la naturaleza externa deben los hombres resistir tanto el miedo como el placer que ésta provoca, y para esto operan un peculiar engaño en la institución del sacrificio. En la lectura de *Dialéctica de Ilustración* Odiseo se da cuenta de que todo sacrificio representa una contradicción: por un lado implica la sumisión del individuo a la potencia mítica pero, a la vez, produce la autoconservación de ese individuo por esa misma sumisión ya que detrás del sacrificio existe siempre la búsqueda racional de la recompensa por haberse abandonado. Es así que mediante su “astucia” Odiseo engaña a los dioses haciendo valer el elemento racional contenido en el sacrificio. La astucia se basa en la realización de un contrato con las fuerzas más poderosas puesto que el astuto se sabe más débil; el astuto respeta escrupulosamente las cláusulas, da a las fuerzas míticas lo que estas le reclaman y, a pesar de esto, termina engañándolas. En el relato Odiseo es perfectamente consciente de que a cada figura mítica sólo le ha sido dado repetirse: Polifemo debe devorar a sus huéspedes, Circe transformar a sus amantes, Scila y Caribdis hacerse con todo aquel que pasa por sus fronteras. Pero Odiseo antepone a esta ineluctabilidad mítica la universalidad racional, satisface la norma jurídica pero se vale de las lagunas en el contrato para sustraerse de ese círculo: por ejemplo Odiseo no piensa

en llevar su nave por otro camino que no sea por aquel en el que se hallan las Sirenas, pero descubre que en ese contrato no se especifica si el marinero debe atravesar el estrecho atado o no; de esa forma, las Sirenas obtienen lo que les corresponde pero aún así resultan burladas.

El punto es que el héroe homérico, prototipo del sujeto moderno, consigue sus fines a costa de su felicidad, de la renuncia al placer que la naturaleza/mito le ofrece y de la separación con respecto al resto de los hombres. El problema con este engaño mediante la astucia es que va a formar parte del Yo resultante: es a través de la renuncia a la felicidad que el sujeto se construye asentado en la frialdad y en la negación del placer inmediato: no comer loto, no dejarse seducir por Caribdis, no perderse en el canto de las Sirenas son las instancias que describen este proceso. En esta lectura el sujeto es interpretado como el resultado de esa “interiorización del sacrificio” mediante la racionalidad de la autoconservación en la astucia. En el cálculo del provecho que pueden ocasionar las condiciones objetivas el sujeto niega su naturaleza y sus impulsos inmediatos para conservarse:

El astuto sobrevive sólo al precio de su propio sueño, al que abdica en la medida en que se desencanta de las potencias exteriores. Justamente él no puede tener jamás el todo; debe saber esperar siempre, tener paciencia, renunciar [...]. El se abre paso, y esto es su supervivencia; y toda la fama que él mismo y los otros le otorgan por ello no hace sino confirmar que la dignidad del héroe se conquista sólo en la medida en que se mortifica el impulso a la felicidad total, universal e indivisa. (DI, 109; 76).

En la astucia se muestra entonces el desencantamiento tanto de la naturaleza externa como de la naturaleza interna, del “impulso a la felicidad total”. La lectura de *La Odisea* como “documento esencialmente moderno” mostrará que el sujeto y la racionalidad son instancias que guardan una relación estrecha con lo natural, pero que en determinado momento comienzan a perfilar ciertas formas y figuras que van a postular una autonomía ficticia, ya sea como razón instrumental o como sujeto omnipotente. Como dice Schmid-Noerr haciendo ver la inversión de los términos hegelianos de este planteo:

el concepto idealista de la Naturaleza como Espíritu contrapuesto a sí mismo se transforma en un concepto materialista del Espíritu como Naturaleza contrapuesta a sí misma. El autoconocimiento del espíritu significa aquí no la ejecución de la síntesis constitutiva del conocimiento, sino el descentramiento autoconsciente del sujeto (Schmid- Noerr, 1990: 25).

El planteo de *Dialéctica de la Ilustración* retoma de algún modo el modelo idealista pero

invirtiendo la centralidad de los términos, donde antes había sujeto ahora aparece la naturaleza; pero en el capítulo siguiente se verá que no es sólo una inversión de la jerarquía de esos términos lo que Adorno plantea sino más bien la abolición de toda jerarquía. En este texto los autores pretenden mostrar en las peripecias de Odiseo la construcción de la autonomía del sujeto racional como el resultado de la superación de lo natural, como “protohistoria de la subjetividad” (*Urgeschichte der Subjektivität*) (DA, 107: 72) que devela a la identidad del Yo como una función de la represión sobre lo no-idéntico, lo disperso y disolvente de lo natural, como un renunciamiento a la naturaleza en la “interiorización del sacrificio”. La tesis de la implicación directa entre la dominación de la naturaleza interna y la externa es central en este análisis: “El espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza (*Beseelung der Natur*), sólo domina a la naturaleza desanimada (*entseelte*) imitando su rigidez y disolviéndose él mismo en cuanto animado.” (DI, 109; 75) El corolario entonces de esa naturaleza externa desespiritualizada es el surgimiento del Yo abstracto y rígido como centro de control, como una segunda naturaleza cosificada y como control de la naturaleza interna. El Yo entonces es un emergente sobre la naturaleza y por esto está atravesado por esto natural.

En uno de los aforismos finales de *Dialéctica de la Ilustración* llamando “Interés por el cuerpo” los autores hacen más claro todavía los términos de este análisis: “Por debajo de la historia conocida de Europa”, afirman los autores, “corre una historia subterránea, que consiste en la historia del destino de los instintos (*Instinkte*) y las pasiones humanas reprimidas o desfiguradas por la civilización“ (DI, 276; 265). La idea de represión de la naturaleza es interpretada aquí específicamente como historia de la represión del propio cuerpo. Con esto los autores se remontan al Marx de la *Ideología Alemana* al ver el origen de esta dominación en la división del trabajo jerárquica entre cuerpo y espíritu, entre trabajo intelectual y trabajo material (Marx-Engels, 1985: 32) que se continúa en la separación entre dominados y dominadores, pero ya no sólo en términos socio-históricos, sino también como economía pulsional. En este corto pero significativo texto los autores no intentan demostrar cómo fue llevada a cabo esta deformación o cuáles instancias fueron necesarias para la reglamentación de los cuerpos, sino que se limitan a señalar la disposición general civilizatoria con respecto al cuerpo como atravesada por un sentimiento de amor-odio (*Hassliebe*) hacia el mismo que recorre toda la historia, desde los orígenes del cristianismo hasta la moderna organización capitalista y los estados fascistas: “El odio-amor (*Hassliebe*) hacia el cuerpo (*Körper*) tiñe toda nueva cultura. El

cuerpo es burlado y hundido nuevamente como lo inferior y lo esclavizado, a la vez que se lo desea como lo prohibido, lo alienado (*Entfremdete*), lo cosificado (*Verdinglichte*)” (DI, 278; 266). El cuerpo en la cultura es visto como cosa o materia para la producción pero a la vez también como objeto de deseo que permanece prohibido y que por eso desata el odio y la violencia misma de los dominados.

En el idioma alemán existe un dualismo entre los términos *Leib* y *Körper* para referirse al cuerpo pero que señalan dos determinaciones distintas. *Körper* alude al cuerpo físico de un objeto que puede ser vivo o no, mientras que por el contrario “la palabra alemana medieval *lip* - en un comienzo indiferente de *Leib* (cuerpo) y *Leben* (vida)- paulatinamente adquirió el significado de el cuerpo (*Körper*) expuesto, vivo, animado de una determinada persona” (Borsche, 1980: 174). En una pasaje de *Dialéctica de la Ilustración* Adorno alude expresamente a esta ambivalencia del término cuando dice que “el cuerpo físico (*Körper*) no puede volver a transformarse en cuerpo viviente (*Leib*). Sigue siendo un cadáver, por más que sea fortalecido. La transformación en cosa muerta, que se anuncia en su nombre, forma parte del proceso constante que ha reducido la naturaleza a material (*Stoff*) y materia (*Materie*)” (DI, 279; 267).

Adorno duda de que el *Körper* humano sea en el marco de la subjetividad dominadora de la naturaleza realmente un *Leib*. Erika Benini utiliza esta diferenciación para hablar de un “materialismo premarxista” en Adorno (Benini, 2014: 39) en la medida en que su crítica se apoya en categorías relacionadas a lo material (*Materie*) (cuerpo, impulsos, instintos), aunque, como pretendo mostrar, esas categorías no pueden ser entendidas por fuera del ámbito de su mediación social. En ese marco Benini busca clarificar la diferenciación entre *Leib* y *Körper* como dos formas de entender eso “material”:

Körper parece significar la determinación de lo somático según el pensamiento occidental, o sea, la materia (*Materie*) no viva sometida al sujeto racional. *Leib* por el contrario significa aquella dimensión dialéctica que perfila una nueva relación hacia la materia de la realidad, que no la considera como pura materia, sino como parte no excluyente del pensamiento. Mi tesis es que en Adorno el *Leib* consiste en aquella dimensión no idéntica del sujeto, es decir en la dimensión que al interior de una perspectiva dialéctica-materialista representa la *dimensión material*. (*ibidem*. 99-100/ cursivas en el original).

Esta diferenciación no tiene un carácter sistemático en Adorno quien no vuelve a mencionarla como tal diferenciación en otra parte de su obra, pero sirve al menos para contrastar dos dimensiones de lo material con las que Adorno se maneja, dos significados que tensionan el

concepto de lo natural en su obra: lo natural como aquello sometido al sujeto, como materia muerta y lo natural como aquello constitutivo del sujeto, como una dimensión viva con sus propias pretensiones. Es este último significado el que Adorno se propone rescatar como proyecto a partir de una crítica del primero. Es decir, la crítica al sujeto debería consistir en una revalorización del *Körper* como *Leib*, en una “rememoración” de los aspectos somáticos sometidos en la constitución de la subjetividad racional para su liberación como corporalidad viva. Pero para concebir este *Leib* como “dimensión no idéntica del sujeto” se necesita aún las herramientas de esa perspectiva “dialéctica materialista” que no están completamente presentes en *Dialéctica de la Ilustración*. Recién en el segundo capítulo cuando discutamos el concepto de no-identidad se podrá hacer más claro cómo es que el *Leib* puede ser “parte no excluyente del pensamiento” sin ser identificado con aquel.

Lo que Adorno pone en juego aquí es entonces un concepto de sujeto en el que se acentúa su implicación con el ámbito natural, para esto apela a la tensión freudiana entre esa instancia autónoma en la que se convierte el sujeto y un origen material que debe ser continuamente reprimido⁸. El marco en el que Freud piensa la relación de los hombres con sus ilusiones sociales

8 En un ensayo sobre la relación entre Espíritu y Naturaleza Christoph Menke realiza una interesante observación que puede ser útil en este contexto para pensar el surgimiento del sujeto sobre lo natural. Para Menke dicha relación puede ser conceptualizada de dos maneras: fenomenológicamente concentrándose en el espíritu como instancia autónoma sobre la vida y que prosigue su propio desarrollo, o bien genealógicamente como atravesamiento de la vida en ese espíritu autónomo; ambos análisis se necesitan mutuamente puesto que el espíritu es autónomo, pero es también vida: “genealogía y fenomenología del espíritu devienen en una oposición sobre el correcto entendimiento de una exigencia por ellos compartida: pensar el surgimiento del espíritu desde la vida pero manteniendo la diferencia de espíritu y vida; es decir, ambos se debaten en torno a lo que significa pensar el surgimiento del espíritu desde la vida bajo las condiciones de su diferencia. La fenomenología entiende la vida sólo como presupuesto del espíritu: el *surgimiento* del espíritu comienza por lo tanto en la vida, pero el surgimiento del *espíritu* consiste en dejar atrás ese comienzo. En la fenomenología el espíritu ya surgido es pura independencia con respecto a la vida. Por el contrario, la genealogía del espíritu entiende su surgimiento de modo que el espíritu comienza como vida, pero ese comienzo como vida determina continuamente al espíritu. El surgimiento del espíritu desde la vida lleva, no a una disolución del espíritu en la vida, sino que la vida permanece en el espíritu pero no como puro comienzo sino que atraviesa y determina (*durchwaltet*) constantemente al espíritu” (Menke, 2007b :339). Esa relación de diferencia y reciprocidad entre espíritu y vida creo que recién se va a volver más clara en el próximo capítulo con el concepto de no-identidad, pero es interesante tenerla en cuenta en el presente contexto ya que ayuda a comprender ese origen genealógico del Yo que Adorno está tratando de pensar aquí. En este sentido la novedad del espíritu no hay que verla como ruptura e independencia sobre lo vivo, sino que “el espíritu comienza con una violencia (*Überwältigung*) en la que un patrón de comportamiento vivo se establece en lugar de otro distinto” (Ibidem., 346). Lo que diferencia al sujeto de la pura vida entonces no se trataría tanto de una ruptura ontológica - racionalidad vs naturaleza-, sino simplemente de una posición diferente con respecto al mundo -el patrón de comportamiento mimético vs el patrón de comportamiento instrumental-, en el que la relación entre vida y espíritu, Yo y naturaleza cobrarían importancias distintas sobre una mutua implicación. El sujeto no es un otro de la naturaleza, sino una forma distinta de lo natural. Pero para Menke lo genealógico no es crítico *per se*, ya que necesita a su vez de otro momento normativo que haga ver a eso natural como sojuzgado y el causante de patologías

en el *Porvenir de una Ilusión* (1927) le sirve a Adorno aquí como esquema para pensar la civilización. En ese texto Freud estudiaba el origen de la ilusión religiosa en el contexto de una relación con la naturaleza, en la que la civilización era entendida como aquello que nos protegía y nos permitía subsistir por sobre una naturaleza amenazante ya que:

suprimida la civilización, lo que queda es el estado de naturaleza, mucho más difícil de soportar. Desde luego, la Naturaleza no impone la menor limitación a nuestros instintos y nos deja obrar con plena libertad; pero, en último término, posee también su modo especial de limitarnos: nos suprime, a nuestro juicio, con fría crueldad, y preferentemente con ocasión de nuestras satisfacciones. (Freud, 1988: 2967)

Para Freud la civilización es tanto la que posibilita la subsistencia del individuo como la que causa sus malestares ya que “le impone determinadas privaciones” que ocasiona “cierta medida de sufrimiento, bien a pesar de los preceptos de la civilización, bien a consecuencia de la imperfección de la misma” (*ibidem.*; 2968). En la metapsicología freudiana el sujeto está planteado en un antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura, de modo que a medida que la cultura va reprimiendo el desarrollo de las pulsiones sexuales y agresivas estas van interiorizándose y transformándose en conciencia moral como Superyó. En *El Malestar de la Cultura* (1929-1930) Freud afirma que “cuando un impulso instintual sufre la represión, sus elementos libidinales se convierten en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpabilidad” (1988: 3062), esto ocurre debido a las cargas de agresividad liberadas sobre la conciencia en forma de preceptos morales de imposible cumplimiento. Esta es la causa de los fenómenos de “malestar cultural”: ansiedades, depresiones, etc. Este planteamiento en términos de pulsiones y represiones culturales ya estaba presente en *Más Allá del Principio del Placer* (1920), donde Freud había introducido el concepto de “pulsión de muerte” como una pulsión inherente a todas las formas de vida orgánica que busca restablecer un estado anterior a la vida, y que actuaría en contraposición a una “pulsión de vida” que se manifestaría como tendencia a la unidad y la coherencia del ser vivo (Freud; 2008). Esta ambivalencia es la que se deja ver en el fondo del análisis adorniano del sujeto como el triunfo de las tendencias a la autoconservación por sobre las del placer y la disolución.

Para apreciar mejor los contornos de la propuesta adorniana vale considerar brevemente

sociales (Menke, 323-324: 2009)

la obra de Marcuse, quien en su *Eros y Civilización* (1954) diagnosticaba una dialéctica de la civilización en términos muy similares. También a partir de Freud, Marcuse entiende la historia en el marco de una dinámica pulsional entre el impulso de muerte (Tánatos) y el impulso de vida (Eros). Con esto Marcuse pretende identificar “ciertas tendencias básicas en la estructura instintiva de la civilización y, específicamente de definir el principio de realidad específico que ha gobernado la civilización occidental” (Marcuse, 1985: 127). En este análisis la idea de progreso civilizatorio es entendida como un aumento de la sublimación y control de los instintos, lo que ocasiona por supuesto un debilitamiento de los instintos eróticos y sexuales disolventes, es decir una represión del Eros en función de los requisitos de productividad. El problema con esto es que se genera, por un lado, cuotas altísimas de sufrimiento y malestar y, por otro lado que, al quedar Eros debilitado, los impulsos destructivos quedan liberados; esto es lo que Marcuse denomina “retorno de lo reprimido” y que es una vuelta de lo que Adorno y Horkheimer denominan “rebelión de la naturaleza”. De ese modo, para Marcuse el progreso era contra-actuado por un impulso de muerte en una dialéctica entre “racionalidad y destrucción” (*Ibidem.*: 107). Para explicar las patologías sociales que esto provoca Marcuse introduce el concepto de represión excedente (*surplus repression*), con el cual aludía a los controles adicionales que salen de las instituciones involucradas en los mecanismos de reproducción social y “las restricciones provocadas por la dominación social”, y es uno de los sentidos que en Adorno toma el concepto de autoconservación como intentará mostrar en el apartado siguiente. Esta es distinta a la represión básica que son las “modificaciones de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización” (*Ibidem.*: 46). Es decir, la *surplus repression* es necesaria a los fines productivos en un momento en el que la sociedad puede autoreproducirse sin necesidad de ella⁹.

⁹ Ejemplos de esta represión es la subyugación de la sexualidad a su función procreativa y su encuadramiento en la relación monogámica, también la “unificación de los instintos parciales” como el gusto o el olfato en pos de instintos sexualmente menos intensos como la vista o el oído son ejemplos de este mecanismo represivo. Si bien el modelo de individuo marcusiano posee un dinamismo intrapsíquico mayor que el adorniano, referirse a este análisis deja mejor en claro a qué se está aludiendo con esta dialéctica hombre naturaleza.

Para Wiggershaus *Eros y Civilización* es la *Dialéctica de la Ilustración* de Marcuse (2010: 621) aunque la recepción que despertó aquella obra en Adorno y Horkheimer estuvo lejos de ser entusiasta debido a lo que consideraban un “estilo directo” o no mediado de la obra (*Ibidem.*: 623). Con respecto a esto Wiggershaus ofrece una interesante lectura. Para él en este texto Marcuse plantea algo que Adorno a lo largo de toda su obra renunció a plantear el problema de la fundamentación de la teoría crítica, es decir, los criterios que el teórico asume para diagnosticar un estado de cosas como malo o deformado. Marcuse poseía ciertamente la confianza en una estructura pulsional “buena” (el Eros) que debía de ser liberada para reencauzar los males civilizatorios (*ibidem.*: 185-206), es decir existía la apelación a una instancia existente pero reprimida como base normativa desde la cual ejercer la

Para Adorno como para Marcuse el modelo freudiano permitía pensar un concepto de sujeto basado en un sistema de represiones y privaciones que provocaban efectos sociales patológicos. Vemos así como el modelo de sujeto agresivo y a su vez dañado en su capacidad de abrigar placer ya está planteado en este modelo de análisis. La constitución de la unidad subjetiva a partir de la separación de las dimensiones intelectuales de las corporales, a partir de una limitación de los impulsos, de una represión de la dimensión corporal (como *Körper*) y de una subyugación del placer sensible (como *Leib*) en función de las tareas productivas. Todos esos procesos Adorno lo piensa ligado a un concepto problemático y poco definido que articula toda la dinámica de formación de la identidad subjetiva: la autoconservación. Según este concepto la unidad del sujeto racional sería la herramienta que emplea ese mismo sujeto para conservarse con vida y reproducir sus condiciones de existencia. Me detendré ahora en este concepto.

III.- Autoconservación y subjetividad

Dialéctica de la Ilustración mostró que la subjetividad es una herramienta forjada para la conservación (reproducción social y el control de la naturaleza) basada en el renunciamiento a los instintos, pero en tanto autoconservación es la subjetividad ella misma un instinto; de modo

crítica. Esta asunción positiva de una base normativa es según Wiggershaus lo que se encontraba cuestionado detrás de la acusación de un “estilo directo” por parte de Adorno. Dice Wiggershaus al respecto: “¿Con ello (con la apelación a una estructura pulsional que debía ser liberada) no se había puesto a discusión finalmente sin ambages aquello en lo que también Horkheimer y Adorno -solamente de manera indirecta, avergonzadamente, de manera aforística- se apoyaban: el hecho de que desde la naturaleza, pasando por el mito, hasta llegar a la ilustración y a la razón, había una valoración positiva que se fundaba a final de cuentas en un sentimiento espontáneo, y por ello natural, para lo correcto, lo bueno, lo verdadero?” (*Ibidem.*: 629).

Para Marcuse los elementos para establecer una distinción entre una buena naturaleza y una mala y para la consumación de una sociedad no represiva estaban siempre presentes en el orden existente como estructura pulsional todavía sofocada. Por el contrario el negativismo adorniano boicoteaba constantemente esta posibilidad y evitaba, con eso, la fundamentación de la crítica o la apelación a una instancia histórica puntual desde la cual encauzar una praxis de transformación. Para Wiggershaus, al negarse a discutir el texto de Marcuse, Adorno estaba reprimiendo una discusión que se había planteado en los comienzos de la teoría crítica, es decir la discusión por los fundamentos de tal teoría. Era notorio que Adorno renunciaba a toda garantía en una historia subterránea, y sólo confiaba en una negatividad consumada de forma radical, negatividad que sólo podía ser planteada en términos teológicos y no históricos según Wiggershaus. Esta “teología oculta” fue lo que impidió una recepción adecuada del libro de Marcuse, y estaba en línea con la estrategia de “mantenerse oculto y no presentar como un cimiento tangible y seguro el centro desde el cual filosofaba” (*Ibidem.*: 635).

que el sujeto así conseguido contiene una condición ambigua: es un instinto que, en el marco de un proceso de renunciamento, se constituye como subjetividad negando su carácter instintual. Lo que el texto pone en debate no es el surgimiento del orden social, ni el nacimiento de un primer sujeto por sobre lo natural, sino el proceso de constitución de un tipo particular de subjetividad asentado en una forma restringida de racionalidad, es decir lo que el concepto de subjetividad civilizatorio expresa es una posición particular con respecto a la naturaleza, de distanciamiento y represión, sin dejar de ser él mismo parte de esa misma naturaleza. Pero este concepto particular de subjetividad no es uno entre otros, sino el que la historia de Occidente tomó como modelo para todo tipo de subjetivación. Para dar cuenta de esto, Adorno acude al concepto de “autoconservación” (*Selbsterhaltung*) como principio tanto del sujeto como del dominio:

El sistema, en el cual la ilustración encuentra su sentido, es el conocimiento mejor predisposto para dominar los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto al dominio de la naturaleza (*Naturbeherrschung*). Sus principios son los de la auto-conservación. La minoría de edad (*Unmündigkeit*) se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo (DI, 131; 102).

En esta cita se ve claramente cómo, al afirmar la correspondencia entre ilustración, subjetividad y autoconservación, Adorno está poniendo el acento en la reciprocidad entre racionalidad y naturaleza. Lo que determina esa correspondencia es precisamente el instinto de autoconservación que sin embargo no posee un sentido unívoco ya que de él se pueden extraer al menos tres sentidos que guardan entre sí una estrecha relación: 1) es un instinto que determina la represión de toda huella natural que pueda haber en el interior de la subjetividad, 2) pero es también lo natural que permanece en el sujeto aunque nunca se efectúa como naturaleza pura sino en un sujeto ya simbólicamente constituido, y 3) es lo que amenaza al sujeto con destruirlo si no es mediado reflexivamente.

Como se vio en el apartado anterior el sujeto se constituye como instancia autónoma en la necesidad de conservarse sobre lo natural, aplazando la satisfacción inmediata en pos de una satisfacción futura y reprimiendo la tendencia al placer. Este ejercicio va a dar como resultado una forma específica de subjetividad, dominante con respecto a la naturaleza y represora con respecto a su dimensión somática y sensitiva. 2) Esta represión del placer somático ejecutada bajo el principio de la autoconservación es lo que permanece como residuo arcaico en la

estructura de la subjetividad. Esa autoconservación no es un mecanismo absoluto sino el que el orden social priorizó por sobre otros mecanismos para constituir subjetividades. La autoconservación es natural en la medida en que Adorno lo considera como instinto de conservación o supervivencia, pero es a la vez social en la medida en que sólo en un orden simbólicamente determinado adquiere prioridad para construir sujetos. 3) Sucede entonces que cuando este impulso secreto no es reconocido reflexivamente y comienza a ejercer una función de control directo sobre el sujeto acaba en una tendencia a producir una subjetividad menguada en sus capacidades experienciales. Sobre los puntos 1 y 2 ya hablamos en las líneas precedentes, veamos entonces un poco más detenidamente el punto 3 enfocado en el carácter (auto)destructor de la autoconservación.

El punto de partida es la constancia de que, en la medida en que las tareas de autoconservación conserven centralidad, las dimensiones no directamente ligadas a ellas serán marginadas o bien suprimidas. Ese parece ser el caso de dimensiones tales como las relacionadas a la afectividad, al placer sensual o a dimensiones no ligadas al cálculo racional; sólo son aceptadas como subordinadas a la dimensión de la autoconservación. Para Adorno incluso Freud fue víctima de "desprecio burgués de los instintos" (MM, 58; 67), ya que en su metapsicología concibe al placer como un "truco para la conservación de la especie y, por así decirlo, disuelto en la astuta razón" (*Ibidem.* 59; 68) ya sea sublimándola o negando el carácter represor del renunciamiento. Por el contrario para Adorno el renunciamiento en pos de la autoconservación es histórico, fue necesario en algún momento del transcurso civilizatorio en el que las sociedades primitivas se veían amenazadas por la naturaleza exterior o por la posibilidad de extinción pero, y aquí es donde el concepto de autoconservación es empleado en la crítica social, el problema es que en sociedades que han alcanzado enormes niveles de productividad los mecanismos autoconservadores siguen funcionando, ya no debido a su necesidad material (conservar la especie), sino debido a su funcionalidad ideológica (asegurar la conformidad). Con su tesis del "mundo administrado" (*verwaltete Welt*), que analizaré en mayor detalle en el capítulo 4, Adorno pretende describir una situación histórica en la que los grandes aparatos económicos y estatales monopolizan la regulación de las esferas por la que antes transcurrían las relaciones sociales: el mercado, la sociedad civil, la opinión pública, etc. Este tipo de sociedad se caracteriza por un altísimo nivel de productividad, lo que parece asegurar, no sólo su estabilidad como sistema sino también, y por primera vez en la historia humana, las condiciones materiales de reproducción

social e individual, de modo que la autoconservación parecería quedar ahora descargada en esas instancias sociales. Sobre este punto voy a ahondar en el capítulo IV, ahora solo quiero retener esa refuncionalización de la autoconservación biológica en el capitalismo: de mecanismo de supervivencia a mecanismo ideológico pero que para Adorno guarda la misma estructura: el renunciamiento y la represión de la dimensión natural.

Ahora para sobrevivir el individuo debe, ya no luchar contra la naturaleza externa a la que ya ha dominado, sino adaptarse a las disposiciones de su entorno socioeconómico luchando contra su todavía amenazando naturaleza interna; la autoconservación biológica es identificada en el capitalismo tardío con la adaptación social (ES1, 42-44; 16). Pero la lógica se mantiene: así como el animismo primitivo propiciaba un intento de neutralización de las potencias naturales adaptándose a ellas, ahora el individuo de la sociedad contemporánea sólo podrá mantenerse en pie adaptándose a las disposiciones económicas y sociales de los grandes aparatos, con el que ese mismo “concepto de individuo alcanza su frontera histórica” (*Ibidem.*, 422; 440). El punto es que esta autoconservación se continúa perpetuando como disposición ciega que amenaza con liquidar a la subjetividad constituida como autónoma. En el capitalismo tardío es la misma sociedad la que canaliza esos impulsos de autoconservación, no ya como lucha por la supervivencia, sino como sometimiento y pérdida de la individualidad que exige la adaptación social. El mecanismo de la autoconservación biológicamente originado continúa modelando la relación entre lo social, lo individual y el renunciamiento de lo natural en las sociedades avanzadas.

Por eso Adorno puede decir que la autoconservación se encuentra en el núcleo del sujeto y la racionalidad, y es lo que a su vez amenaza con liquidarlo:

Que la razón sea un otro que la naturaleza y a la vez un momento suyo, es su determinación inmanente convertida en prehistoria (*Vorgeschichte*). Esa razón es como naturaleza (*naturhaft*) fuerza psíquica desviada a los fines de la autoconservación, escindida y contrapuesta a la naturaleza como a su otro. Y esto fundamenta que la razón sea, de forma efímera, idéntica y no idéntica con la naturaleza, dialéctica según su propio concepto. Pero cuanto más desenfrenadamente la razón en esa dialéctica se convierte en ley absoluta de lo natural y se olvida de sí misma, tanto más retorna, como autoconservación desbocada, a la naturaleza. Sólo como reflexión de esto sería la razón más que naturaleza (*Übernatur*) (DN, 287; 285-286).

Esta cita contiene condensado la dialéctica entre autoconservación y subjetividad racional. Con esta dialéctica Adorno intenta desterrar la oposición binaria entre sujeto y naturaleza, ejerciendo la dialéctica al interior de la naturaleza misma. La razón es naturaleza y a

la vez es distinta de ella: en tanto mecanismo de autoconservación la razón es natural pero precisamente gracias a este mecanismo ella se distancia de esa naturaleza que sigue siendo. La reflexión sobre esto, es decir de la razón como autoconservación natural, es lo que paradójicamente le otorgaría a la razón la autonomía que pretende. El análisis adorniano está intentando entonces dar cuenta de esta relación “dialéctica” entre la racionalidad del sujeto y la autoconservación, dialéctica que consiste en una inherencia de la autoconservación natural en el sujeto pero que, al mismo tiempo, se presenta como una diferencia que amenaza con la supresión de esa racionalidad si se mantiene inconsciente. Esta “determinación inmanente (de la razón) convertida en prehistoria” es el punto en el que esto se hace visible, el momento en el que la autoconservación comienza a amenazar a la racionalidad, y es eso lo que la *Naturgeschichte* intenta sacar a luz. Esta cita fue extraída de *Dialéctica Negativa* donde Adorno va a ofrecer las herramientas conceptuales para pensar de una forma más precisa que en *Dialéctica de la Ilustración* esa relación problemática de la razón como “un otro que la naturaleza y a la vez momento suyo”, sobre estas categorías me voy a detener en el capítulo siguiente.

Creo que sería de ayuda para entender esta relación entre sujeto y autoconservación comparar el análisis de Adorno con el ofrecido por Jürgen Habermas al respecto. En contraposición con Adorno, para Habermas la autoconservación en la modernidad no está determinada en función de aspectos instrumentales únicamente sino que, está atravesada por imperativos simbólicos y lingüísticos que rigen las interacciones comunicativas entre los participantes de un mundo de la vida y, de ese modo, esa autoconservación sirve para el mantenimiento de todo orden simbólico y cultural (Habermas, 1990a; 203). Sin embargo Habermas, en su *Teoría de la Acción Comunicativa*, se mueve con una distinción entre dos planos autonomizados de la reproducción social: la reproducción simbólica en el mundo de la vida, y la reproducción material en los sistemas de acción –como sistema económico y como sistema de poder estatal (Habermas, 1990b; 167)-. Estos sistemas de acción autoregulados permiten economizar energías a los individuos ya que los descarga de trabajo, pero adquieren un carácter ciego debido a la interconexión de sus funciones autonomizadas de la voluntad de los participantes. El diagnóstico de Habermas es que esto desemboca en un proceso de “colonización de ese mundo de la vida” por parte de los sistemas de acción autoregulados, de modo que el primero comienza a funcionar como un subsistema más (Habermas, 1990b; 255). Ambos tipos de reproducciones son racionales para Habermas, en la medida en que desarrollan

formas de racionalidad que existen independientemente de cualquier condicionamiento natural. En tanto que Habermas no considera las formas naturales de reproducción material, tal y como por ejemplo la reproducción sexual de la especie, o bien considera a los mecanismos naturales de evolución como suspendidos en pos de mecanismos sociales (Cook, 2006: 40-41), esa reproducción material se hace siempre en un plano social ya racionalmente estructurado, por lo que, según su punto de vista, la autoconservación estaría siempre atravesada por una carga de racionalidad potencialmente comunicativa, y completamente desligada de lo natural (Habermas, 1990, 506; 2008, 147)

Con respecto al concepto de autoconservación, Adorno, a diferencia de Habermas, concibe la autoconservación como no completamente determinada por la razón pero que, al mismo tiempo, sirve de modelo para una forma precisa de racionalidad, y que mientras no sea reconocida reflexivamente estará latente la posibilidad de una “recaída en el mito” (DI, 120; 98). Si bien la autoconservación bien podría ser reconciliada con la racionalidad en un momento histórico de gran avance tecnológico y científico, como es el de la modernidad tardía, sin embargo no lo es. El problema es que, según Adorno, la racionalidad olvida esa vinculación con la naturaleza que aún persiste en ella, y entonces esos instintos de autoconservación se vuelven dominantes. La dificultad de concebir esto yace en la posición ambigua de la autoconservación: en tanto naturaleza como lo distinto a la racionalidad, pero en tanto lógica de funcionamiento como aquello que le da a la racionalidad su fisonomía. Esa doble posición de la autoconservación, esa dialéctica de autoconservación y racionalidad, es lo que diferencia a Adorno de Habermas. Para este último la autoconservación es racional siempre, no tiene un carácter dialéctico ya que su dimensión natural se encuentra anulada puesto que nada hay por fuera de la racionalidad. La tesis habermasiana supondría una visión de la razón como absolutamente desligada de lo natural, como completamente centrada en sí y sin nada heterogéneo al pensamiento discursivo, una razón comunicativa purificada¹⁰.

La concepción adorniana de la autoconservación es más materialista, dialéctica y

10 J. M. Bernstein desarrolla esta crítica a la “purificación” habermasiana cuando dice que “la separación de la razón comunicativa de la instrumental que él [Habermas] piensa podría purificar los ideales rectores de la acción comunicativa, de modo tal que no puedan estar lógicamente implicados en aquello a lo que deben resistir, esto puede esbozar una clara separación categorial entre las fuerzas progresivas y regresivas de la modernidad” (Bernstein: 2006, 36), pero esta estrategia acaba dejando huérfana a la teoría de una explicación de los motivos de la acción: “De hecho, este es el modo en el cual las normas prácticas mueren: se convierten en meros ideales, objetos de contemplación o de teoría o de reflexión más que en fundamentos inmanentes para la acción” (*Ibidem.*, 37).

freudiana que la de Habermas. Incluso se podría decir que, para Adorno, la autoconservación adquiere el carácter de dominio irracional precisamente porque se entiende a la racionalidad y al sujeto como Habermas los entiende: es decir como dominios autónomos desnaturalizados. En ese sentido habría en Habermas una vuelta a la subjetividad autocentrada, o como vamos a ver en el capítulo siguiente a una “ideología del sujeto”. Lo significativo es que sólo esta razón, que como vimos es el principio del dominio interiorizado como Yo, es capaz de dar fin al dominio sobre la naturaleza. Pero para esto deberíamos reconocer que nuestro comportamiento está motivado y atravesado por una carga instintiva reprimida, deberíamos ser capaces de una “rememoración de la naturaleza” como descentramiento del sujeto. Sobre esta diferencia entre el planteo de Adorno y el de Habermas Deborah Cook afirma que:

A través de la toma de conciencia de la naturaleza inherente al sujeto, Adorno aboga por una forma de racionalidad que domesticaría la autoconservación, pero en contraste con Habermas, él piensa que la domesticación de la autoconservación es una tarea normativa más que un hecho consumado. (Cook, 2006: 47).

Es decir, lo que estaría pidiendo Adorno es la necesidad de otra forma de racionalidad que no reproduzca una autoconservación desbocada, es decir una racionalidad que no se integre simplemente en su funcionamiento a las estructuras sociales, sino que busque entablar una relación reflexiva con estas. Como mostré en la Introducción, la crítica de Habermas a Adorno apuntaba a que esta forma de pensar la constitución del sujeto en términos de una relación cultura-naturaleza (en términos sujeto-objeto) adolece de una problematización de la constitución del sujeto en términos intersubjetivos (en términos sujeto-sujeto). Estas críticas afirmaban que, si lo que subyace debajo del sujeto adorniano es la autoconservación como principio de relación con la naturaleza, se borraría el trasfondo lingüístico e intersubjetivo sobre el cual viene ya articulado el sujeto, y era precisamente sobre ese trasfondo donde debía ser planteado el problema según Habermas. Este es el punto que sostiene toda la crítica que Habermas realiza de Adorno en *su Teoría de la Acción Comunicativa*, en la que se crítica el presupuesto epistemológico de pensar la constitución de lo social en términos sujeto-objeto sobre un paradigma de filosofía de la conciencia, que hace imposible ver las interacciones comunicativas y sociales como fundamento de una teoría crítica (Habermas, 1990: 497). En el *Discurso Filosófico de la Modernidad* Habermas ya había cuestionado la autorreflexión desbocada de la crítica sobre sí misma, lo que ocasionaba una “contradicción realizativa

(performativa)” que suprimía las condiciones de validez de la crítica (Habermas, 2008: 143).

Este mismo argumento es el que subyace en la crítica al concepto adorniano de sujeto realizada por Paul Connerton. Este autor acusa a Adorno-Horkheimer de mantener un concepto de dominio asentado sobre un esquema hombre-naturaleza no referido a una dimensión intersubjetiva, de modo que la dominación social (tanto sobre otros hombres como sobre los instintos) es derivada del control sobre la naturaleza externa. Debido a esto, para Connerton Adorno tendría una visión “abstracta” e “inflada” de los conceptos sujeto y naturaleza (es decir, estos conceptos no estarían mediados intersubjetivamente) de modo que toda la construcción estaría basada “en una teoría de la evolución cultural reconstruida abstractamente como la historia del sujeto”. Para Connerton sólo relacionando tales conceptos con una dimensión intersubjetiva “sería posible producir un modelo diferenciado de los distintos tipos de organización social, de formaciones sociales distintas” (Connerton, 1980: 78). Estos conceptos de sujeto y naturaleza pensados en términos productivistas (relación hombre-naturaleza) y no intersubjetivos (relación sujeto-sujeto) ocasionaría en Adorno una “diabolización de la historia”, en el que “la historia de la salvación es reemplazada por la historia de la condenación” (*Ibidem.*, 75).

Esta es una crítica que tiene su fundamento en la medida en que Adorno-Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* carecen de un análisis interno de las realizaciones intersubjetivas por las cuales se producen los procesos de subjetivación; ciertamente que tal cosa constituye un punto débil de su obra. Pero, por otro lado, estas críticas asumen siempre como dado un concepto de intersubjetividad ya lingüísticamente constituido, y es justamente la hipóstasis de un concepto de intersubjetividad así planteado lo que Adorno cuestiona con la crítica al concepto de sujeto que vengo analizando. Adorno no está interesado en las interacciones comunicativas entre participantes de actos de habla, sino en la estructura misma de toda forma de conceptualización. La crítica de Adorno apunta a un nivel estructural en la formación de toda conceptualidad y allí es donde diagnostica el problema. En este sentido vale la sugerencia que Albrecht Wellmer realiza al afirmar que el análisis de la intersubjetividad en Adorno busca concebir no tanto “una comunicación sin coerciones, como una síntesis sin coerciones, no un reconocimiento de lo no idéntico en el otro, sino un reconocimiento [de] lo no idéntico en el entender la realidad y en la autocomprensión de los sujetos” (Wellmer, 1993: 249).

Lo que está en juego no es el conjunto de relaciones que mantienen los hablantes de una

lengua, sino la estructura de esa misma comunicación entendida como un proceso de construcción de la racionalidad en el marco de una relación con algo distinto –lo natural- al lenguaje comunicativo; es decir, la necesidad de que toda racionalidad esté basada en la represión de algo mediante la exteriorización de un término que no puede aceptar. Es por esto que la comunicación no es tomada aquí como un presupuesto, sino analizada en relación con aquello que no es directamente simbolizable ni transmisible comunicativamente. Podemos decir que Adorno está un paso atrás de Habermas en tanto le interesa la estructura del lenguaje conceptual y no tanto un análisis de su performatividad. Mientras que para Habermas el lenguaje es una relación siempre presupuesta y que, por esto mismo, tiene pretensiones de validez ya dadas, potencialidades de verdad, veracidad y autenticidad; el interés de Adorno, por el contrario, en las condiciones de posibilidad de esa racionalidad para pensar la relación entre el lenguaje y el mundo en su no identidad.

Esto no debería interpretarse como una salida mística por fuera del lenguaje (Wellmer) sino que, alude a los modos de relacionarse de los sujetos con el lenguaje, con los aspectos somáticos y gestuales de esas relaciones, y con las lógicas coercitivas que allí se reproducen. Adorno no cuestiona al lenguaje como esfera de la racionalidad, ni tampoco al lenguaje y al concepto sólo en su aspecto instrumental, sino que está interesado en ampliar el horizonte de aquello que llamamos racionalidad, sujeto o lenguaje más allá de su aspecto comunicativo. A diferencia de Habermas para quien es pensable una racionalidad comunicativa pura, no contaminada con un tipo de racionalidad estratégica ni instrumental, ni atravesada por exigencias biológicas, Adorno siempre fue bastante crítico con la idea de pensar el concepto y el lenguaje sólo desde el punto de vista de la puesta en acto comunicativa en la medida que allí también se reproducen los caracteres identificantes e instrumentales socialmente arraigados en el concepto (DN, 53; 51). En tanto sus reflexiones no están abocadas exclusivamente a las intenciones comunicativas entre participantes de una situación de diálogo, a Adorno no le van a interesar las instancias de argumentación, sino aquello olvidado y reprimido que se esconde detrás de la comunicación empírica o a la posibilidad de esa comunicación; le preocupa la génesis y los movimientos internos sedimentados en el concepto, y no la búsqueda de bases normativas para encauzar un concepto procedimental de racionalidad.

Para Wellmer las reflexiones de Adorno apuntan a “la forma de síntesis en las que la comunicación puede encenderse nuevamente en cada caso, la forma de las síntesis que ponen en

marcha nuevas comunicaciones y nuevos modos de comunicarse” (Wellmer, 1993: 249). No existe en Adorno algo así como una teoría de la intersubjetividad –cosa que constituye indudablemente una deuda teórica-, pero lo que sí existe es una crítica al concepto de intersubjetividad en la medida en que ese concepto sea hipostasiado como algo ya siempre disponible. Sobre esto afirma un comentarista de su obra:

Adorno no pretende que la intersubjetividad pueda ser analizada como radicalmente separada de la dominación social y del dominio sobre la naturaleza, sino que los procesos de comunicación y mutuo reconocimiento por un lado, y la dominación por el otro, deben ser analizados como interrelacionados e involucrados. (Hammer, 2000: 79).

La idea básica de Adorno al respecto es que en una sociedad dominada por el principio de intercambio, toda relación intersubjetiva estará en buena medida reificada, sujeta a interacciones instrumentalizadas y a una percepción del otro cosificada en algún punto, pero no sólo eso, sino que esa degradación de las relaciones estará inscrita en la gramática misma de las relaciones junto con sus potenciales críticos y argumentativos¹¹. La intersubjetividad sin bien es algo previo al sujeto, que como marco de referencia lo antecede y lo determina, también está mediada por procesos sociales de cosificación no menos ideológicos. Por lo tanto, para Adorno la intersubjetividad no es un dato sino el objeto de la crítica. Como dice Jarvis:

Desde un punto de vista adorniano, el pensamiento de Habermas corre el peligro de recaer en el idealismo cultural, que fuera el objetivo central de la *Dialéctica de la Ilustración*. Para Adorno, la acción comunicativa idealmente exitosa, realizada e intersubjetivamente transparente, no sería necesariamente utópica, ya que la condición del fin de la dominación de la naturaleza serían la disposición a reconocer que la sociedad no es pura cultura, ni subjetividad ni (solamente) intersubjetividad” (1998: 221)

Esta lectura de la crítica adorniana a toda hipostatización de las interacciones

11 Para Adorno la reificación es un problema tanto de las relaciones comunicativas intersubjetivas que se dan en la vida cotidiana como de la misma teoría que intenta establecer una relación reflexiva con esas interacciones. A este respecto Gilles Moutot tiene un interesante ensayo sobre las estrategias de Adorno para fundamentar una teoría crítica acentuada en el trabajo sobre el lenguaje. Para Moutot la intención de Adorno parte de la consideración obvia de que el lenguaje no es un medio transparente, sino que transforma el marco en el que las relaciones de dominación sociales se reproducen. El famoso “viraje” de la teoría crítica de los años 30 hacia la *Dialéctica de la Ilustración* en los 40 se efectúa a partir de la centralidad de esta consideración sobre el lenguaje, no sobre el lenguaje cotidiano como en la filosofía del lenguaje, sino sobre el lenguaje en el que se expresa la teoría crítica. Moutot afirma entonces que en Adorno se produciría una “mutación *semántica y funcional* de la idea de crítica [...] En otros términos, lo que obliga a desplazar el cuestionamiento de las *figuras* a la *gramática* de la reificación es, precisamente, el reconocimiento de la imposibilidad para aprehender la reificación social para determinarla como objeto de una teoría” (2004: 22).

comunicativas también es la de Joel Whitebook quien extiende este argumento contra todas las variantes filosóficas que se quedan solamente en la corroboración del “hecho de que siempre estamos *in media res* –en el medio de la conciencia, el lenguaje, la historia, la tradición y otros- y por eso podemos solamente acercarnos al objeto en la *intentio obliqua*” (2004: 62). Para Whitebook mientras la fenomenología, el deconstructivismo, la hermenéutica y todas las filosofías contextualistas se quedan en la simple constatación de este hecho y con ello “elevan el momento de conciencia reflexionante o el lenguaje a un absoluto”, Adorno avanzaría un paso más en la medida en que sostendría en todo momento la idea de que “la conciencia o el lenguaje, el cual constituye (trascendentalmente) el objeto, es él mismo constituido (empíricamente) por el objeto y no puede existir independientemente de él” (*ibidem.* 63). Es decir, la conciencia lingüística es siempre función de la vida, está originada en la naturaleza que se reprime y no puede ser hipostasiada sin caer en un trascendentalismo dogmático. Por lo tanto, podemos afirmar que el ejercicio de reposicionar el concepto de un sujeto autónomo en una relación con lo natural, tal y como fue llevado a cabo por la *Naturgeschichte*, apunta a criticar todo intento de idealismo cultural o lingüístico, en el que se piensa al sujeto, a la sociedad, a la cultura y al lenguaje como perfectamente escindidos de toda externalidad y de toda condicionalidad en relación con dimensiones biológicas.

Por otro lado, si el análisis del concepto de autoconservación permitió ver que la crítica al sujeto adorniano buscó no hipostasiar ningún concepto meramente cultural o social de racionalidad, también permite pensar que este concepto lleva una exigencia. Así cuando Deborah Cook afirmaba en la anterior cita que Adorno “piensa que la domesticación de la autoconservación es una tarea normativa más que un hecho consumado”, está poniendo el acento justamente en lo siguiente: descentrar el sujeto en el marco de la historia natural supone una “tarea normativa” que consiste en la exigencia de una relación distinta con lo natural sin desechar la idea de subjetividad como un residuo metafísico. Esta “tarea normativa” no está realizada en *Dialéctica de la Ilustración* pero es allí en donde Adorno sugiere que tiene que ver con lo que él denomina una “rememoración de la naturaleza en el sujeto” (DI, 109) como la perspectiva de otra relación entre subjetividad y naturaleza. Pero para ver lo que esto significa habría que ver un poco más de cerca lo que se encuentra implicado en el concepto de naturaleza.

IV.- El concepto de naturaleza

Como se vio la historia natural busca descentrar el sujeto en su relación con lo natural, pero al menos en *Dialéctica de la Ilustración* no se logra disimular la ambigüedad del concepto de naturaleza: naturaleza es por un lado lo distinto y sometido en la constitución de la subjetividad racional (sometido tanto como naturaleza interna o externa), y por otro lado, como vimos con la Historia Natural, y como vamos a ver más en profundidad con el concepto de “rebelión de la naturaleza”, la naturaleza es también el espacio de la cosificación y eterna repetición en la que se ve encerrado el sujeto. Esta ambigüedad en el concepto de naturaleza da con dos perspectivas de “reconciliación” entre naturaleza y subjetividad distintas, o en palabras de Schmid-Noerr: “la emancipación de la naturaleza (*Emanzipation der Natur*) se cruza con la emancipación con respecto a la naturaleza (*Emanzipation von der Natur*)” (2004: 38). Lo que la rememoración de la naturaleza exige es entonces una salida de la historia natural a partir de una reconsideración de la naturaleza sometida y esto mismo tiene entonces esta doble valencia: crítica de la naturaleza cosificada, rescate de la naturaleza viva. Pero sucede que ambas son lo mismo, ambas son formas de una misma instancia. Podemos decirlo con otros términos: lo que la rememoración de la naturaleza exige es reconvertir el *Körper* en *Leib*.

Este doble carácter del concepto de naturaleza de algún modo se remonta a Kant. En la *Crítica de la Razón Pura* Kant concebía a la naturaleza bajo el concepto de fenómeno en tanto objeto de toda experiencia posible y cuya legalidad era provista por las categorías del entendimiento. Mientras que en la *Crítica del Juicio* es la naturaleza la que le prescribe al entendimiento y a la sensibilidad sus criterios mediante la figura del genio creador. La naturaleza es entonces el producto de la síntesis del intelecto como aquello que no se deja dominar por el pensamiento discursivo y que se manifiesta como instinto que escapa a toda forma de legalidad impuesta por el sujeto. En la *Crítica del Juicio* el arte encuentra su fundamento no en la armonía de la subjetividad, sino en la naturaleza que desborda esas categorías. Esta naturaleza es ahora una fuente viva que sólo se deja ver en la obra de arte pero que no se puede conceptualizar (Martínez Marzoa, 1987: 95-97). Esta ambigüedad del concepto de naturaleza también se encuentra en Marx tal y como lo demostró Alfred Schmidt, por lo demás alumno directo de Adorno en Frankfurt, en su célebre estudio *El Concepto de Naturaleza en Marx*.. Schmidt afirma

que en Marx no hay ni un materialismo ingenuo que conciba a la naturaleza como una dimensión ontológica en sí ni un idealismo absoluto que la defina como creación pura del espíritu. Para Marx, según Schmidt, la naturaleza es el producto de la praxis humana y sólo tiene valor en tanto materia trabajada pero, por otro lado, es la sociedad misma “una parte real de la historia natural”; de modo tal que esos mismos instrumentos de producción con los cuales se trabaja la naturaleza son “órganos corporales prolongados” (Schmidt, 1976: 42). Esta condición queda patente en el concepto de *Stoffwechsel* de *El Capital* con el que Marx define el intercambio orgánico entre sociedad y naturaleza: según este concepto las leyes de la naturaleza son independientes de la voluntad de los hombres “pero ellos sólo pueden asegurarse de estas legalidades a través del proceso laboral” (*Ibidem.*, 112). Es esta doble dimensión del concepto de naturaleza es la que Adorno recupera: la naturaleza como mediada por el espíritu pero a la vez como no completamente subsumible en este.

La naturaleza para Adorno no es una esencia pura, ni una dimensión ontológica sino que siempre se mantiene en una independencia con respecto a las pretensiones de los hombres por dominarla, pero esa naturaleza sin embargo no pervive como total ajenidad ya que la dimensión social misma es ella natural, es naturaleza enfrentada consigo misma. Esto tiene consecuencias en la forma de entender ese intento de “rememoración de la naturaleza”: para Schmid Noerr la “rememoración de la naturaleza” en el sujeto es al mismo tiempo “la crítica de la razón instrumental misma como función de autoconservación y la búsqueda de las huellas de lo maltratado (*Zugerichten*) y sometido (*Verdrängen*)” (Schmid-Noerr: 36). Es decir, el programa de “rememoración de la naturaleza en el sujeto” que actuaría detrás de esta genealogía pretende, por un lado, rescatar las pretensiones de los impulsos, lo corporal sometido en la constitución de la subjetividad, pero hacerlo al mismo tiempo mediante una crítica a la racionalidad como órgano de dominación; es por un lado crítica de la historia naturalizada y, por el otro, desciframiento de la naturaleza pulsional en el sujeto. En Adorno la naturaleza es lo sometido y lo que excede los límites de la subjetividad constitutiva, guardando en ambos casos una relación interna a esa subjetividad, o mejor dicho, siendo esa subjetividad misma naturaleza.

La crítica al sujeto adorniana no se identifica con un debilitamiento del yo ni tampoco con una identidad endurecida, sino que se presenta como crítica de toda identidad cosificada. Se podría hablar tal vez de un concepto negativo de sujeto, es decir de una instancia que se subjetiva en la articulación de las críticas a las identidades endurecidas, pero que para tal cosa necesita de

esa identidad, de la fuerza del concepto: el objetivo sería pensar entonces “una no identidad sin sacrificio del sujeto” (DN, 277; 275) como Adorno intentara hacerlo en *Dialéctica Negativa*. El sujeto sería el índice que tiene la teoría para conceptualizar la experiencia y, a la vez, es la herramienta de esa conceptualización ya que el pensamiento, el concepto y la crítica sólo son posibles a partir de él. Por lo que el sujeto no debe ser desechado sino consumado, es decir liberado de su celda ideológica y del conjunto de evidencias asumidas mediante una “rememoración de la naturaleza en el sujeto”. Para Adorno la posibilidad de actualizar un contenido de verdad está presente en la forma de una subjetividad que expande sus límites y concibe un acercamiento a esa objetividad –la naturaleza interna y externa- en la forma de una experiencia en la que los mecanismos perceptivos sean ampliados, y en el que las tensiones por las represiones sufridas puedan atemperarse. Honneth resalta esta dimensión positiva del concepto de subjetividad en un contexto muy interesante:

El individuo humano adquiere libertad en la medida en que, sin ser forzado, entrega su vida de pulsiones y de imaginación a la diversidad sensible de las impresiones recibidas de la naturaleza [...]. Este concepto estético de la identidad del yo, proporciona a Adorno no sólo la pauta para una crítica de la subjetividad moderna, sino, al mismo tiempo, el punto orientador para una interpretación exploradora del proceso de civilización. (Honneth, 2009b: 147).

Es decir, en la medida en que Adorno se maneje con un concepto de sujeto configurado en base a mecanismos represivos, y que entienda a toda subjetividad como producto de un cierre ideológico que provoca daños en la experiencia de los individuos; esto es, en la medida en que, como dice Honneth, Adorno tenga un concepto “estético de la identidad del yo”, la crítica del sujeto se dará como exigencia de que los sufrimientos provocados civilizatoriamente por la racionalización sean revocados y, a la vez, como exigencia de que esa subjetividad sea liberada de su encierro en una relación pacífica y no subjetivista con lo natural. De ese modo el carácter dialéctico que describimos anteriormente ahora recién se nos abre en un sentido más profundo: la crítica a la ideología del sujeto debe desbancar al sujeto autónomo y rescatar de ese modo el potencial crítico y práctico que ese concepto posee.

Para Adorno el sujeto es más que una mera ideología; y esto es lo que lo diferencia con respecto a otras crítica a la subjetividad que durante el siglo XX tomaron el centro de la escena filosófica, tal y como lo vimos en la Introducción. Estas filosofías no subjetivistas demolieron el concepto de sujeto de diferentes modos: el sujeto como una consecuencia de prácticas de

interpelación de la ideología en Althusser, el sujeto como resultado de prácticas de saber/poder en Foucault, el sujeto como resultado de una interrelación de significados múltiples dados comunitariamente como se puede leer a partir de Wittgenstein, etc.. La diferencia entre estas posiciones y la posición adorniana es que en Adorno el sujeto no solamente es resultado de una heterogeneidad interna a lo social, no sólo se organiza en la multiplicidad de significados a las cuales accede como algo dado y que lo antecede constitutivamente; sino que la heterogeneidad que constituye al sujeto es una heterogeneidad más radical digamos, es la misma naturaleza que en su carácter de diferencia también es capaz de destruir a ese sujeto. Por lo tanto, en el marco de la filosofía adorniana los juegos sociales de significaciones no serían el dato primero, ese conjunto de prácticas de significación que está disponible para los individuos, sino que se constituyen en una práctica social previa de relación con la naturaleza. Sólo llevando esto a reflexión se hace perceptible el universo simbólico social o se nos abre el mundo de la vida sobre el cual el sujeto se mueve y por el que es constituido. Se trata de pensar una forma precisa e histórica de sujeto que una forma precisa e histórica de sociedad construye reprimiendo a la naturaleza. Es en esa brecha entre la naturaleza y la constitución del mundo social donde pone el acento la crítica adorniana.

Pero que en la filosofía adorniana esté abierta la posibilidad de un sujeto no ideológico no significa que esté allí explicitado, como dice Weyand en Adorno hay una “teoría crítica del sujeto” no una “teoría del sujeto” (Weyand, 2001: 10). Es decir, se trataría en todo caso de indicaciones para una deconstrucción de la subjetividad y un señalamiento de instancias a tener en cuenta para formas de subjetivación capaces de abrigar experiencias no cosificadas. Esas indicaciones, tal y como como aquí quise mostrar, están emparentadas directamente con el concepto de naturaleza. Sin embargo, podría dar la impresión de que al hablar de la naturaleza Adorno alude a una dimensión que está allí, localizable y siempre a mano afuera de los límites de la subjetividad. Con esto Adorno parecería quedar por detrás de Kant en la ilusión de un acceso pleno al nómeno. Podemos decir que “rememorar la naturaleza en el sujeto” es considerar los impulsos, el cuerpo y las afecciones en toda forma de conceptualización o en la constitución de la identidad pero ¿cómo conceptualizar eso?, ¿cómo acceder a tal dimensión?, ¿pretender un acceso directo a tales impulsos, al “cuerpo” como tal, o a esos niveles emotivos no sería caer en la idea de una autenticidad no mediada, en la idea de una pureza, de un estado de naturaleza amorfo al que habría que volver?. Lo que quiero argumentar es que en Adorno ese

concepto de naturaleza está concebido negativamente y que tal cosa implica, que el concepto de sujeto también esté concebido negativamente.

Lo que un concepto de naturaleza concebido negativamente puede llegar a significar puede quedar un tanto más claro si consideramos el análisis que Adorno hace del concepto de belleza natural (*Das Naturschöne*) en su *Teoría Estética*. Para Adorno con la aparición del sujeto autónomo, como origen de la síntesis estética en la producción de la obra de arte, el concepto de lo bello natural fue desapareciendo de la reflexión estética. A contrapelo de esto Adorno intenta rescatar la tensión que se escondía detrás de este concepto y que las mejores obras de arte no dejaron de poner en escena, particularmente la tensión que se da entre un mundo construido (del cual la obra de arte forma parte) y lo que aparece como representante de la inmediatez en el marco de esa obra; en esta tensión se define el concepto de belleza natural que pone en escena entonces la tensión entre lo social y lo externo a lo social. Lo que Adorno identifica como belleza natural no se define en función de un algo objetivo, sino en tanto no se deja determinar por el principio de construcción identificante de la obra. Lo bello natural es aquello no representable que la obra de arte se esforzaba por representar ya que “lo bello natural se define por su indeterminación” (TE, 132; 113) y es esa no representabilidad su sustancia: “El arte no imita a la naturaleza, tampoco a bellezas naturales concretas, sino a lo bello natural en sí. [...] Su objeto se determina como indeterminable, negativo” (*Ibidem.*). Es decir, la obra de arte en la belleza natural (en ese intento de representar la inmediatez como contrapuesto a lo social) no imita a lo real ya que ni siquiera podría hacerlo; sino intenta representar la posibilidad de que eso real sea superado, imita en realidad lo que no existe, lo no-idéntico, sólo así puede llegar a esa inmediatez, negativamente. La naturaleza no es representada como una posibilidad perdida a la que alguna vez se pudo acceder de forma pura, sino que esa naturaleza se le presenta como lo no-idéntico, como lo inaprensible que se debe aprehender. De ese modo, la naturaleza a la que el arte y la filosofía deben acceder es fundamentalmente una naturaleza negativa. Lo bello natural apunta a aquello que en la experiencia artística no puede ser reducido al sujeto: “a la prioridad del objeto en la experiencia subjetiva”. El arte salva entonces lo no idéntico y “en la experiencia de la belleza natural es descentrada la identidad del sujeto” (Zamora, 2004: 218), del sujeto productor de la obra, como del sujeto receptor de la misma.

De modo similar a la obra de arte la filosofía tiene acceso a esa naturaleza de una forma indirecta, negativa. Una de estas vías negativas de acceso a lo natural es en Adorno la

consideración del sufrimiento, de modo que “rememoración de la naturaleza en el sujeto” estaría relacionado con la exigencia en *Dialéctica Negativa* de “dejar expresarse al sufrimiento” (DN, 31; 29). Esta idea de sufrimiento está particularmente acentuada en *Dialéctica Negativa* ya que allí Adorno afirma que es en los síntomas de condición somática donde la naturaleza podría ser tematizada, es decir es en las consecuencias negativas que la represión provoca en la condición natural de los hombres donde tenemos acceso a esa naturaleza:

La huella más pequeña de sufrimiento (*die kleinste Spur sinnlosen Leidens*) sin sentido padecido en el mundo inhabilita toda la mentira de la filosofía de la identidad, que quería disuadir de la existencia del dolor a la experiencia [...]. El momento corporal (*Das leibhaftige Moment*) le marca al conocimiento que el sufrimiento no puede ser, que debe cambiar. [...]. Por eso convergen lo específicamente materialista con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora. (DN, 203-204; 203).

El concepto de sufrimiento físico constituye el centro del materialismo adorniano y tiene una importancia fundamentalmente negativa en Adorno; el sufrimiento es el lugar en el que el se debe interpretar la coacción social sobre el individuo, el peso de lo universal por sobre lo particular. Para Adorno el pensamiento sólo puede alcanzar conceptualmente alguna forma de totalidad a partir de la particularidad del sufrimiento individual, que siempre es en cada caso sufrimiento físico y que le recuerda al sujeto “su momento somático” (*Ibidem.*, 203; 202). Este acceso indirecto a la totalidad es porque “el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente.” (DN, 31; 29). El sufrimiento físico individual es en este punto un momento de inmediatez mediada que el pensamiento discursivo no puede asumir, una instancia no simbolizable por la razón identificante y que queda por fuera de lo comunicativo. Allí está anunciada la dimensión somática del conocimiento, allí se reconoce también lo no conceptual y los límites de la racionalidad identificante. Incluso la oportunidad que el pensamiento discursivo tiene de tomar conciencia de eso distinto y reprimido se vuelve posible a partir de la experiencia del sufrimiento individual. Esta tesis antiidealista es lo que define en buena medida el materialismo negativo adorniano¹².

12 En este sentido es que Jarvis define al materialismo adorniano no como “un conjunto de compromisos metodológicos ni metafísicos fijados”, sino como lo que “podría ser llamado más precisamente como un impulso: el deseo utópico de una felicidad sin engaños, incluido el placer corporal, el deseo de un final para el sufrimiento” (2004: 80). Es decir, no sería un materialismo como visión del mundo como en el empirismo, ni un materialismo metodológico como el que enarbolaba Lukács, sino un materialismo naturalista de carácter práctico. Sobre esto

En Nietzsche también hay una crítica al idealismo como olvido de la naturaleza y negación del sufrimiento. Para Nietzsche el ser humano es naturaleza y forma parte del todo natural; pero, desde el judaísmo y el cristianismo y a lo largo de toda la tradición metafísica, se lo concibe como enfrentado a la naturaleza, como un ser espiritualizado cuyo cuerpo se encuentra en una posición subordinada. Es por eso que el hombre para evitar el displacer, la angustia y el dolor en el contacto con el mundo natural se vio llevado a inventar entidades tales como Dios, Alma, Yo que en realidad expresaban (en las figura del sacerdote y del filósofo idealista) un rencor contra lo mundano de la naturaleza. En contraposición a esto Nietzsche valora el instinto natural con toda su carga de dolor y placer como realización de una “voluntad de poder” afirmativa y creadora. El “sí a la vida” que Nietzsche alaba y que propone como una visión dionisiaca de la cultura está dado como un *amor fati*, como afirmación del destino y de lo que somos, como aceptación alegre y apasionada del dolor y del sufrimiento que acarrea esa dimensión natural. Como dice en *La Gaya Ciencia* (1888): “Mi fórmula para expresar la grandeza del hombre es *amor fati*: el no querer nada que sea distinto en el pasado ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo -todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario-, sino amarlo” (Nietzsche, 2005: 61). Para Nietzsche debemos querer el destino, no sólo aceptarlo sino amarlo con todo su sufrimiento y perennidad. La naturaleza se afirma en Nietzsche como una totalidad compuesta de una cadena de causas y efectos que se debe querer (Vattimo, 1996, 112-113). Esto lo pone en las antípodas de Adorno a pesar de que su diagnóstico es similar. La represión de la naturaleza en Adorno no se resuelve como afirmación, sino como negación crítica del dolor y el sufrimiento, como exigencia de reflexión mediada sobre esa naturaleza, no como aceptación alegre. La relación adorniana con la naturaleza reprimida es muy distinta a la afirmación nietzscheana, es esencialmente crítica y negativa. El sufrimiento es huella de una represión que debe ser teorizada como exigencia de anulación de la violencia. No es la intención un ennoblecimiento del dolor, sino pensar la naturaleza sufriente como motor de la reflexión autocrítica y negación determinada de la reconciliación entre espíritu y realidad.

Lo interesante es que en la medida en que Adorno concibe el concepto de sujeto en el marco de una relación sensitiva reprimida y sublimada, ese sujeto se mantendrá como una instancia que despertará ciertas exigencias que la crítica debe tematizar. La crítica materialista

que Adorno lleva a cabo intenta develar en el interior del sujeto las cicatrices de un proceso de represión y es el concepto de sufrimiento una de las vías para repensar el cuerpo en la constitución de la subjetividad. La represión de la naturaleza en el sujeto no puede ser desactivada apuntando a una esfera positiva. Por eso creo que el materialismo adorniano no apunta sólo a un hedonismo como en Marcuse. El énfasis de Adorno no está puesto en un rescate de Eros como forma de consumir otra civilización, sino que la imagen que la crítica debe tomar para repensar la inserción de la naturaleza en el sujeto es la del cuerpo torturado de los campos, no la del hedonista. En Adorno no hay una tematización de los potenciales utópicos del placer ni de las consecuencias emancipadoras de la liberación de los impulsos. Su utilización de Freud por ejemplo tiene más que ver con que Freud le ofrece a Adorno las herramientas para pensar formas de patologías sociales que con la apertura de una dimensión utópica positiva como en el Marcuse de *Eros y Civilización* (Whitebook, 1995: 81). El énfasis está puesto en hacer visibles las exigencias éticas y políticas que plantean los padecimientos corporales. Lo interesante es que ese concepto de sufrimiento no alude a un sufrimiento simbólico como falta de reconocimiento, o anulación de derechos sociales como en el caso de Axel Honneth sino fundamentalmente a una idea de sufrimiento corporal, físico. Este sufrimiento bien puede ser el sufrimiento físico sentido de forma inmediata cuyo paradigma tal vez sean las víctimas de los campos de concentración, pero también se puede dar de forma inconsciente ya que “sin que el sujeto, en su estado pático, se de cuenta de la verdad que lo media, que no se puede reconciliar ni con su pulsión (*Trieb*), ni con sus intereses racionales (*Vernunftinteresse*)” (DN, 222; 221).

El programa de “represión de la naturaleza” le permite poner en primer lugar la dimensión corporal, o mejor dicho los daños sufridos por tal dimensión en la constitución de subjetividad. Este es uno de los sentidos posibles creo de la idea de “rememoración de la naturaleza en el sujeto” como articulación de la *Subjektkritik* en el marco de la historia natural. Sin embargo quedan una serie de preguntas como por ejemplo: ¿cómo dar “voz al sufrimiento”?, es decir ¿cómo articular en términos conceptuales la idea de rememoración de la naturaleza en el sujeto?, ¿cuál es la valoración normativa que ese hecho posee y cómo se produce el salto de la somatización no consciente al imperativo crítico y, en caso de ser posible, a la teoría social que de cuenta y abra instancias de anulación de tal sufrimiento?. ¿pero esta idea de traducir el sufrimiento en el marco de una teoría, de ponerlo en palabras discursivas y articularlo conceptualmente no implicaría un intelectualismo, o peor aún, someter a un principio de

racionalización precisamente aquello que debe denunciar y hacer visible los límites de toda racionalización?; ¿hay formas no teóricas de dar cuenta de esa naturaleza en el sujeto?. Queda también el interrogante de si con esta crítica efectuada en el marco de una relación con lo natural es posible pensar formas de subjetivación a partir de un elemento que sólo puede ser alcanzado negativamente -la naturaleza como negatividad del sufrimiento-. Por otro lado, si el modelo de subjetividad es el del cuerpo sufriente cuyo paradigma es el torturado o la víctima de los campos, ¿cómo hacer extensivo esto a formas de subjetivación no forjadas en procesos traumáticos o en situaciones extremas?. Sobre estas preguntas volveré en los capítulos siguientes.

Consideraciones finales

En este primer capítulo discutí los conceptos principales de la teoría crítica del sujeto adorniana como intento de descentramiento del concepto de subjetividad en el marco de una relación represiva con lo natural. Comencé analizando la idea de la *Naturgeschichte* que, como procedimiento crítico-ideológico, consistía en dinamizar la relación historia-naturaleza en el juego de sus reciprocidades: mostrando a la naturaleza como lugar de la posibilidad de lo nuevo, y a la historia como “segunda naturaleza”. Esta estrategia de lectura es la que se encuentra en el análisis del concepto de subjetividad en *Dialéctica de la Ilustración*. En ese texto Adorno intentaba hacer visible la implicación del sujeto con la naturaleza para desbancar de ese modo la pretendida autonomía subjetivista, y así sacar a luz que el sujeto es el producto de ciertos mecanismos de represión y control de esa objetividad natural. Sobre esta idea el sujeto racional era visto como causa y consecuencia del dominio de la naturaleza externa, como el producto de la represión de las dimensiones pulsionales, afectivas y corporales en función de la adaptación y el dominio del medio ambiente para la consolidación de los requerimientos productivos de la sociedad.

Esta ligazón de la subjetividad racional con la supervivencia de la especie es lo que Adorno tematiza bajo el concepto de “autoconservación”, definiendo así el conjunto de disposiciones que posibilitó la emergencia de una subjetividad por sobre el reino natural, consistente básicamente en el aplazamiento de la satisfacción de los deseos y en la

racionalización del intercambio con la naturaleza. Pero lejos de ser un mecanismo superado históricamente, la autoconservación es el elemento natural no sujeto a reflexión que amenaza las propias conquistas de autonomía de la subjetividad racional. Esta idea de autoconservación fue lo que dio el pie para diferenciar la crítica adorniana de otras posiciones con respecto al concepto de subjetividad. Fue así que realicé una breve comparación con el concepto de autoconservación de Habermas, para quien la autoconservación es esencialmente racional, mientras que para Adorno representa una exigencia de autorreflexión del sujeto sobre aquella naturaleza reprimida, una tarea que todavía debe ser cumplida. Esto nos llevó a afirmar que en este análisis el sujeto es más que “la ideología del sujeto”, es más que una *illusio* ideológica, puesto que el sujeto es también la exigencia de consumación de otra relación con lo natural que Adorno piensa bajo la idea de “rememoración de la naturaleza en el sujeto”. Pero la forma de esa rememoración sólo puede ser realizada por vía indirecta ya que la naturaleza no es una esfera metafísica a la cual nosotros podamos acceder despojados de toda conceptualización, no es tampoco un trascendental que debemos suponer en el ejercicio de nuestra racionalidad, sino una dimensión constitutiva a la racionalidad que se expresa negativa y materialmente. Entonces, el materialismo de la *Subjektkritik* no es ni hedonismo como en Marcuse ni vitalista como en Nietzsche, sino que al estar asentado en el sufrimiento natural es fundamentalmente negativo.

Según lo antes dicho, el sujeto que se postulaba como dador de sentido, como principio desde el cual se deducía la realidad o como condición de efectividad de una praxis correcta, será para Adorno fundamentalmente una consecuencia del sujeto construido como unidad de autoconservación en una relación con la naturaleza. Ahora me gustaría discutir estas ideas en el marco de la gnoseología según la “metacrítica de la teoría del conocimiento” adorniana, ya que el conocimiento fue la esfera privilegiada del pensar filosófico durante toda la modernidad, y fue la racionalidad del conocimiento científico la que sirvió como arquetipo del concepto de razón subjetivista. Será por esto que enfocar la crítica en la teoría del conocimiento significará someter a juicio toda la tradición moderna. Será en este momento de la *Subjektkritik* en el que se haga patente la centralidad del concepto de experiencia en Adorno como “rememoración de la naturaleza” y, por otro lado, es en esta discusión con la filosofía moderna donde Adorno va a forjar las herramientas conceptuales para pensar a aquella naturaleza como constitutiva y como no-idéntica al sujeto al mismo tiempo.

CAPÍTULO 2: SUJETO, NO-IDENTIDAD Y EXPERIENCIA

En el capítulo anterior presenté a la crítica adorniana en el marco de una “historia natural” que buscaba descentrar al sujeto en una ambigua relación con la naturaleza. Ahora de lo que se trata es de replantear ese proceso de constitución de la subjetividad en términos, no ya de una historia natural, sino de una relación sujeto-objeto tal y como fue definido por la teoría del conocimiento idealista. Esto va a implicar retomar la problemática idealista pero no para invertirla, sino para superarla desde su interior y mostrar su carácter ideológico y represivo. Se trata ahora de descifrar la “objetividad” que se esconde detrás del sujeto de la gnoseología, del mismo modo que en la “historia natural” se quería mostrar la naturaleza escondida tras el sujeto escindido de su origen natural. Entonces si la crítica al sujeto era llevada en los términos de una historia natural en el marco de una relación hombre-naturaleza, ahora lo será como crítica a la teoría del conocimiento del idealismo en el marco de la relación sujeto-objeto. Este capítulo tendrá dos objetivos generales: por un lado, mostrar cómo Adorno replantea la relación gnoseológica como “experiencia no restringida” y, por el otro, buscar herramientas para conceptualizar lo que en el capítulo anterior quedó bosquejado como “rememoración de la naturaleza en el sujeto”, de modo de mostrar que la idea de una “experiencia no restringida” corresponde a lo que en el capítulo anterior se presentó como “rememoración de la naturaleza en el sujeto”.

Para esto voy a proceder según el siguiente orden: comenzaré exponiendo los términos materialistas en los que está planteada la crítica adorniana a lo que él denomina “ideología del sujeto” (I). Luego me detendré en lo que Adorno considera el concepto central del idealismo: el principio de identidad o inmanencia (II). Esa crítica llevará a plantear la necesidad de transformar la relación cognitiva entre sujeto-objeto en una teoría sobre las condiciones de una “experiencia no restringida” (III). Esto finalmente permitirá plantear un modelo de experiencia individual que considere los elementos somáticos como forma de superar el encierro ideológico del concepto idealista de subjetividad (IV). Al final ofreceré algunas conclusiones que permitirán ver las conexiones entre este análisis y lo que en el capítulo anterior expuse como historia natural.

I.- Crítica materialista al idealismo

En un fragmento del artículo llamado “Sobre sujeto y objeto”, publicado en 1969 en *Consignas (Stichwörter)* Adorno ofrece una descripción muy condensada del problema que aquí deseo analizar. Allí afirma que el concepto de subjetividad es un concepto ideológico cuando consideramos que:

[...] las inervaciones, las intelecciones, el conocimiento, son solamente subjetivos [...]. Apariencia (*Schein*) es el encantamiento (*Verzauberung*) del sujeto en su propio fundamento de determinación (*eigenen Bestimmungsgrund*); en su posición como ser verdadero. Hay que llevar al sujeto mismo a su objetividad, sin proscribir sus tendencias (*Regungen*) al conocimiento (CN, 150; 749)

En este fragmento el sujeto es definido como una “apariencia” en la medida en que sea el producto de un “encantamiento” y de un encierro “en su propio fundamento de determinación”. Es decir, el problema estaría cuando ese sujeto es considerado como autónomo en su propia esfera, como origen y causa de sí mismo y también del *Objekt* que se le antepone en la relación cognitiva. En ese caso, la problemática gnoseológica sería víctima de una “ilusión” que no le permitirá ver ningún componente no subjetivo y que encerraría al espíritu en sí mismo anulando todo aquello que pudiera poner en peligro su identidad. En síntesis: la idea moderna e ideológica de sujeto sería el resultado de un cierre sobre sí mismo. La pregunta que habría que hacerse aquí sería entonces ¿un cierre ante qué?, ¿una anulación de qué cosa?. A eso se refiere la frase: “Hay que llevar al sujeto mismo a su objetividad, sin proscribir sus tendencias al conocimiento” ya que, como dice a renglón seguido Adorno, el encantamiento de esta subjetividad deja de surtir efecto cuando la “subjetividad es descubierta como figura del objeto (*Gestalt vom Objekt*)” (Op. cit.). Aquí tenemos la respuesta a la anterior pregunta: es esa “figura del objeto”, esa “objetividad” a la que debe ser restituido el sujeto, justamente ante lo que se cierra el concepto ideológico de subjetividad. El desencantamiento del hechizo de la subjetividad debería ser producido, entonces, a partir de la búsqueda de cierta “figura del objeto” capaz de abrir el cierre “en su propio fundamento” que el sujeto produce. En estos términos está contenido creo yo el

programa de crítica al concepto filosófico de subjetividad adorniano. Pero en este punto quedan dos problemas a ser indagados: a) ¿qué entiende Adorno por objetividad, es decir, cuáles serían las instancias a las que hay que llevar al sujeto para rescatarlo de su encantamiento? y b) ¿qué significaría para el sujeto perder su encantamiento, es decir qué sujeto quedaría, si es que queda alguno, una vez que éste ya no sea visto bajo el disfraz de su apariencia?. En este capítulo me voy a concentrar sobre todo en el primer problema, el que atañe a la figura del objeto.

Para aventurar una solución se puede decir que esa “figura del objeto” está en el mismo sujeto, o mejor dicho, esa figura del objeto es constitutiva del sujeto; sólo así podría entenderse la frase: “el momento en que la subjetividad es descubierta como figura del objeto”. En ese caso, esto es al ser el objeto parte del sujeto, ese objeto estaría como siendo reprimido, invisibilizado en un sujeto encerrado en “su propio fundamento de determinación”. De modo que lo que la subjetividad reprime para constituirse es, en cierto sentido, la propia subjetividad. Esta es sin duda una idea curiosa: el sujeto, para ser autónomo, o para aparentar su autonomía, debe ocultar y reprimir sus propias condiciones de posibilidad, aquella(s) instancia(s) sin la(s) cual(es) no podría constituirse como subjetividad autónoma. En la ideología del sujeto autónomo se produciría entonces una situación circular en la que la subjetividad se consumiría reprimiendo aquello que es condición de posibilidad de esa misma subjetividad. Es decir, en este breve fragmento tenemos ya presente todos los principales lineamientos de la crítica al sujeto adorniano: el sujeto consistiría, según esta presentación, en una instancia paradójica que para poder funcionar como tal, es decir para poder constituirse como sujeto, debe reprimir aquello sin lo cual nada sería: una figura que oculta las huellas de su propia posibilidad. El sujeto es una “ideología” producida por un cierre sobre sí mismo que oculta-reprime aquella objetividad que es su condición de posibilidad. Este sujeto ideológicamente constituido pone en acto mecanismos de represión al interior de sí mismo que luego se reproducirán como relaciones y estructuras sociales cosificadas. Este programa de crítica al sujeto tiene mucho de paradójico ya que la opción que Adorno va a tomar para descentrar el sujeto constituyente es no abandonar el sujeto. Esa paradoja queda definida en dos afirmaciones que pertenecen respectivamente al Prólogo y a la Introducción de su Dialéctica Negativa:

- “quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva (Trug konstitutiver Subjektivität)” (DN, 7; 10)

- “sólo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto” (DN, 24; 27)

Las expresiones paradójicas de “quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva” o “superar el concepto por medio del concepto” delatan el carácter dialéctico de la empresa, ya que esta tarea exigiría ser realizada con los mismos medios de esa subjetividad para “reemplazar el principio de unidad y la omnipotencia del concepto soberano por la idea de lo que estaría fuera del hechizo (*Bann*) de tal unidad” (DN, 8; 10). Esto define también el carácter inmanente de la crítica adorniana: aceptar los términos en los que está planteado el problema para superarlo siguiendo su propia lógica: “hay que atenerse estrictamente al dualismo de sujeto y objeto en contra de la pretensión de totalidad inherente al pensamiento” (DN, 178; 179). Adorno denomina a este concepto de sujeto como “ideológico” e incluso entiende la crítica a este concepto como una continuación de la tradición de la “*Ideologiekritik*” - sobre los términos de esa continuación me voy a detener en el capítulo siguiente-: “la crítica de la ideología no es periférica o interior a los productos limitados subjetivamente del espíritu objetivo, sino que es algo filosóficamente central: crítica de la misma conciencia constitutiva” (DN, 152; 152).

Ideológico es aquí aquella instancia que produce una sutura sobre sí misma y se muestra como una totalidad cerrada y compacta. Según esto el sujeto será pensado como el producto de una sutura ideológica que se realiza en un campo de sentidos, de modo que categorías que se entendían como inherentes al concepto de sujeto -tales como autonomía, libertad, unidad, racionalidad, garantía o principio- se muestren en su génesis como contingentes. A la crítica de este concepto ideológico de sujeto Adorno le dará diferentes nombres -“crítica de la conciencia constitutiva”, “lógica de la desintegración”, “dialéctica negativa”, “reflexión segunda”. Una de esas denominaciones sobre la que aquí quiero detenerme es la de “metacrítica de la teoría del conocimiento” que aparece titulado el ensayo crítico sobre Husserl que Adorno publicara hacia 1956. Tal “metacrítica” no pretendía ser sino una crítica materialista al marco representacionista y subjetivista de la gnoseología moderna. Como Martin Jay lo indica: “metacrítica significa ir más allá del reino de la filosofía *per se* para adentrarse en sus fundamentos históricos y sociales, pero sin reducirla a éstos, al estilo de una vulgar sociología

del conocimiento” (Jay, 1988: 51). Este es el sentido del lema adorniano que afirma: “crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa”(Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt) (CN, 149; 748). Fundamentalmente, esto expresa que el sujeto idealista sólo podrá ser desbancado mediante una crítica materialista en el sentido de una autocrítica social del conocimiento.

Esta empresa encuentra un momento ejemplar en *Historia y Conciencia de Clase* (1923) de Gyorgy Lukács. En ese trabajo considerado como fundador del llamado “marxismo occidental” (Anderson, 1987: 68-69). Lukács ejercitaba una lectura en clave materialista de la filosofía de la historia hegeliana en la que era el proletariado, y ya no el *Geist*, el sujeto-objeto de la historia, de modo tal que la sociedad sólo bajo su tutela como clase universal podría llegar a la realización histórica de la libertad. Pero para Lukács el impedimento de esta emancipación era el proceso de reificación social que se había expandido en la sociedad capitalista a partir de la relación asalariada de trabajo. Es también ese proceso de reificación el que se introducía en la relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto tal y como lo había pensado la filosofía moderna. Es esto lo que Lukács intentó analizar en la sección “Las antinomias del pensamiento burgués” de su influyente artículo “Reificación y conciencia del proletariado”, donde pretendía llevar la crítica filosófica más allá del campo de la filosofía ejercitando una crítica a las formas sociales de racionalidad, tal y como quedó plasmado en su singular lectura de Kant.

Según Lukács, Kant restringía el conocimiento de la cosa en sí y lo limitaba al ámbito de lo fenoménico, con esto le otorgaba al sujeto un carácter creativo, pero a costa de la limitación de la espontaneidad de ese sujeto ya que se le anteponía un “algo” como sustraído de su actividad. Es justamente eso dado, que como cosa en sí incognoscible permanecía como irracional, lo que según Lukács contradecía las pretensiones del racionalismo, tanto del kantiano como del idealismo posterior, “de ser el método universal para el conocimiento de todo el ser” (Lukács, 2009: 225) y, por esto, amenazaba con el colapso de su empresa. Al racionalismo le era imposible dar cuenta de esa materia irracional que se le anteponía al pensamiento convirtiéndose así en “un mero registro [...] de hechos cuya conexión, empero no es ya racional, o sea no es ya sistematizable” (*Ibidem.*, 231). Esa atomización de hechos, datos, individuos aislados, que impedía alcanzar el sujeto universal al que aspiraba el racionalismo, hacía que este no fuera más que un sistema de esquematización en el cual piezas dispersas de la realidad eran puestas en orden. Para Lukács esta imposibilidad de alcanzar la unidad pretendida no era una falla lógica

del racionalismo, sino que era consecuencia del origen de las categorías filosóficas en una sociedad compuesta de individuos aislados y estructurada sobre el interés egoísta. Con este análisis se establecía una relación entre la filosofía y los modos establecidos de racionalidad de la sociedad burguesa, y es por esto que para Lukács la filosofía clásica alemana representaba el máximo nivel de autoconciencia filosófica de la sociedad burguesa.

El problema para Lukács entonces quedaba definido en base a dos premisas: (1) la racionalidad epistemológica define que sólo somos capaces de conocer lo que hemos creado; esto va paralelo a que la sociedad burguesa consiga un creciente control sobre todo los detalles de su existencia social en función de sus necesidades, pero (2) esa misma racionalidad epistemológica puede dar cuenta de la forma del pensamiento de modo trascendental, pero no de aquello que como nómeno permanece en una esfera de irracionalidad. Esto socava las pretensiones del sujeto kantiano de ser el punto de vista de la razón y, a la vez, manifiesta una limitación de la capacidad de la burguesía para abrigar un concepto universalista de libertad debido a su estrecho interés de clase. Es decir, el problema estaría en otorgarle una espontaneidad al sujeto y, a la vez, limitarlo con la asunción de una materia irracional. Como dije, esto no era sólo una inconsistencia teórica para Lukács, sino que expresaba la profunda autoconciencia de la filosofía alemana con respecto a la sociedad burguesa. Esta situación es la que se observaba en términos sociales con la limitación histórico-práctica de las potencias transformadoras infinitas que la filosofía le adjudicaba al sujeto debido a su inserción en una sociedad de clases. Es decir, para Lukács las tendencias del desarrollo social se manifiestan en la filosofía misma en la forma de antinomias. Esto responde a un estado en el que:

la clase burguesa domina crecientemente las singularidades y los detalles de su existencia social y los somete a las formas de sus necesidades, pero al mismo tiempo y también crecientemente, pierde la posibilidad de dominar intelectualmente la sociedad como totalidad y por lo tanto su calificación como clase dirigente. (Lukács, 2009: 234).

Este análisis materialista de las categorías de la filosofía es el que asume Adorno, aunque este no considera que la crisis de la racionalidad moderna esté conectada con un problema de clase o de algún tipo de sujeto colectivo, él comparte los términos en los que el análisis fue realizado con la equivalencia entre crítica del conocimiento y crítica social que el texto de Lukács planteaba, fundamentalmente la idea de que las formas filosóficas están constituidas con el mismo molde que las formas de la racionalidad que estructura la vida social. Es por eso que

las formas de la racionalidad no son neutras ni deben ser consideradas como leyes a-históricas del pensamiento, sino que su crítica debe ser planteada al mismo tiempo como una crítica social. Sería entonces esta influencia lukacsiana, central para todos los intelectuales de izquierdas formados durante Weimar (Wiggershaus, 2004: 100-109), la que estaría escondida detrás de la fórmula metodológica materialista “crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa”. El proyecto “metacrítico” adorniano entonces intentaría descifrar los elementos materiales que se conservan dentro de las estructuras ideales del modelo sujeto-objeto, pero respetando su autonomía, de modo que sea en la gramática misma de esa relación donde puedan reconocerse las cicatrices de lo social. En ese sentido metacrítica también significará crítica inmanente: “la única forma de escapar al confinamiento del Idealismo es por dentro de él, llamándolo por su nombre al repetir su propio proceder deductivo y demostrando su falsedad” (DN, 149; 148). Esto es lo que hace que la acusación de Habermas de que la filosofía adorniana sea una “filosofía de la conciencia” tenga cierto asidero: Adorno intenta desbancar al sujeto mediante el propio sujeto, por lo que se trataría en todo caso de una filosofía de la conciencia anti-subjetivista, o de una filosofía de la conciencia que intenta mostrar de modo inmanente sus propias incongruencias. La particularidad de esta crítica inmanente tiene su fundamento en los rasgos más eminentemente ilustrados de Adorno, ya que sólo mediante esta autodisolución interna del sujeto pueden quedar, a su juicio, liberados los potenciales que ese mismo sujeto guardaba, es el sujeto el que contiene “el potencial de superación (*Aufhebung*) de su propio señorío”. (CN, 153; 755)

Adorno intenta pensar de manera materialista el problema de la relación entre pensamiento y cosa para desbancar aquel “concepto ideológico de sujeto”, para arribar con eso a un concepto no metafísico de subjetividad. Para Adorno la filosofía fue desde siempre reducción del objeto al sujeto en la forma de algún principio, reducción a una subjetividad constitutiva que concibe al mundo como el producto de su actividad y que en toda objetividad sólo se reconoce a sí misma. Analizar este problema va ofrecer no sólo una crítica al idealismo, sino que va a otorgar las herramientas para pensar la relación hacia lo natural como constitutivo y, a la vez, como lo distinto del sujeto tal y como se expuso en el capítulo anterior. Será en autores pertenecientes a la tradición filosófica alemana tales como Kant, Kierkegaard, Husserl o Hegel adonde Adorno indague para tratar de sacar a luz el carácter ideológico de esa subjetividad constitutiva. El problema en torno al cual girará la lectura adorniana de dicha tradición puede ser

formulado de la siguiente manera: si la teoría del conocimiento ha concebido toda objetividad como una deducción a partir de un sujeto idéntico o, en otras palabras, como una identificación que se efectúa a partir de un centro subjetivo; entonces, el concepto a ser analizado es el concepto de identidad. Para Adorno “el pensamiento identificante es subjetivista por mas que no lo acepte” (DN, 185; 184) por lo tanto la crítica a la subjetividad constitutiva debe arrancar con el análisis del concepto de identidad. Esto es lo que voy a analizar a continuación.

II.- El concepto de identidad

Adorno define al pensamiento identificante como “la equiparación de todo lo desigual” que “se mantiene en la angustia ante la caída en naturaleza” (DN, 175; 174). Voy a comenzar analizando la primera parte de esta afirmación (“la equiparación de todo lo igual”) para luego ver su conexión con la segunda (“la caída en la naturaleza”). Es decir, se podría definir provisoriamente al concepto de identidad como la acción de subsunción de las singularidades bajo un enunciado general. Con esto se toma un presupuesto ilegítimo: supone que existen casos idénticos, pero se hace algo más que esto, también intenta reducir esa multiplicidad a la singularidad del sujeto. Es decir, el pensamiento de la identidad tiene consecuencias más profundas que su ilegitimidad lógica ya que el mundo queda a disposición de un sujeto todopoderoso, que actúa como dador de sentido y define los ámbitos objetuales según sus estructuras subjetivas sin respetar la singularidad del objeto. Un ejemplo por antonomasia de este modo de pensar es, según Adorno, la lógica matemática, que como una malla formal lanzada sobre el mundo sólo puede proceder convirtiendo a la naturaleza en un espacio repleto de relaciones funcionales cuantitativamente determinadas. Así, el modo de enfrentar el mundo propio de las ciencias naturales, basadas en esa lógica matemática, queda hipostasiado como modo propio de todo conocimiento y de toda delimitación de la realidad: “los números son organizaciones que hacen conmensurable lo no-idéntico bajo el nombre de lo “múltiple del sujeto” (*Vielen des Subjektes*) como modelo de la unidad. Estos llevan la multiplicidad de la experiencia a su abstracción” (MTC, 18; 19). Con la lógica entonces la identidad funciona casi como un criterio ontológico que determina lo que es real y lo que no. Este modelo general de

identidad tiene sus implicaciones en el análisis del concepto de subjetividad como ahora voy a mostrar. Para esto voy a retomar algunas de las consecuencias teóricas del capítulo anterior ya que, como dice la segunda parte de la cita al comienzo de este párrafo, la identidad también “perenniza la caída en la naturaleza”.

En el análisis llevado en términos de una “historia natural” se pudo ver la existencia de una relación dialéctica entre sujeto y racionalidad: el proceso de racionalización autoconservativa que hizo del sujeto una instancia autónoma al mismo tiempo acabó por condenarlo. Los impulsos así como toda dimensión afectiva y sensorial, todo aquello que pudiera ser considerado naturaleza interna fue reprimido y el sacrificio que ese sujeto debió realizar se convirtió en la estructura de la subjetividad autónoma. El principio de dominio que en la sociedad primitiva tenía un aspecto inmediato –dominio directo de los clanes sobre el cuerpo del sujeto- fue espiritualizado cuando el individuo comenzó a asimilar los órdenes sociales como componentes de su psique. Una vez constituido el yo se transformó en el punto arquimédico que estableció la coherencia entre las diversas actividades sociales; de ese modo, el dualismo entre yo y naturaleza terminó por disolver todo el contenido de la experiencia en el sujeto trascendental, resultando así un antagonismo abstracto entre una naturaleza domesticada y un yo vaciado. Al final de esta dialéctica, sujeto y objeto quedaron mutuamente anulados como instancias vivas: el sujeto convertido en sujeto trascendental y el objeto en objeto de conocimiento manipulable.

Para Adorno también en la teoría del conocimiento la relación que se da entre sujeto y objeto es una relación de identificación y es tal principio lo que articula el cierre ideológico y, a la vez, lo que esa forma así cerrada reproduce de modos distintos. Este principio de identidad es la traducción en términos filosóficos de lo que anteriormente se denominó como autoconservación: si el hombre, como sujeto, en su relación histórico-práctica con la naturaleza se hizo posible sobre el principio de la autoconservación, el sujeto en su relación cognoscitiva con el objeto se hará posible sobre la base de su actividad identificadora, puesto que el espíritu “tiene su protohistoria (*Urgeschichte*) en lo pre-espiritual (*im Vorgeistigen*), en la vida animal de la especie” (DN, 30; 34). El sujeto es siempre entendido como una consecuencia y una herramienta en la lucha por la supervivencia; y es esa condicionalidad biológica la que atraviesa secretamente toda la filosofía del sujeto. Esta correspondencia entre el sujeto de la historia natural y el sujeto de la teoría del conocimiento queda patente en la siguiente cita de *Dialéctica*

Negativa:

Los carnívoros son animales hambrientos; el salto sobre la presa es difícil, muchas veces peligroso. Para atreverse a él el animal necesita en todo caso de impulsos adicionales. Estos, junto con la molestia del hambre, se convierten en la furia contra la presa, cuya expresión a su vez aterra y paraliza, muy funcionalmente, a la víctima. Mediante el progreso hacia la humanidad se ha racionalizado este mecanismo a través de la proyección. [...] Este esquema antropológico se ha sublimado hasta adentro de la teoría del conocimiento. (DN, 30; 33-34).

En la gnoseología entonces se encontrarían sublimadas esas tendencias que la “historia natural” sacó a luz: la continuidad entre la agresividad autoconservativa hacia la presa y la violencia al objeto en el conocimiento. El punto es que esa historia natural del sujeto que vimos en *Dialéctica de la Ilustración* va a tener sus propias particularidades cuando sea traducida como crítica al pensamiento identificante en *Dialéctica Negativa*. Mi tesis es que con esto no sólo la *Subjektkritik* va a adquirir nuevas determinaciones, sino que recién allí, es decir en *Dialéctica Negativa* y en su crítica a la identidad, se podrán encontrar herramientas conceptuales para pensar esa relación entre un sujeto y su naturaleza sin reducir un término a otro, recién allí va a poder ser contestada la pregunta formulada en el capítulo anterior de cómo es posible un sujeto que es naturaleza pero a la vez una naturaleza que es lo otro del sujeto, de cómo articular conceptualmente esa idea de “rememoración de la naturaleza”. Para a esto es necesario profundizar aún más en el análisis adorniano de la identidad. El siguiente fragmento tomado de una nota al pie en *Dialéctica Negativa* da cuenta de la equivocidad de tal concepto:

La palabra ‘identidad’ (*Identität*) ha tenido varios sentidos en la historia de la filosofía moderna. Primero designó la unidad de la conciencia personal: de un yo que se conserva como lo mismo en todas sus experiencias. Eso es lo que significa el kantiano “yo pienso que debe poder acompañar todas mis representaciones”. Luego de nuevo, la identidad debía ser lo legalmente igual en todo ser dotado de razón (*in allen vernunftbegabten Wesen*), el pensamiento como universalidad lógica; además, la igualdad consigo mismo de cada objeto del pensamiento (*Denkgegenstanden*), el simple $A=A$. Por último, en la teoría del conocimiento: la coincidencia del sujeto y el objeto que siempre se encuentran mediados (DN, 146; 145).

En esta cita el concepto de identidad toma al menos tres significados distintos: a) la identidad psíquica como identidad de la conciencia que perdura a lo largo del tiempo y que asegura asimismo la continuidad de las percepciones; b) la identidad metodológica en forma de legalidad científica, que se manifiesta en la comprensión positivista de la ciencia moderna; c) la

identidad como identidad lógica que se da cuando las categorías subjetivas subsumen la multiplicidad de objetos en una forma única general. Entre estas formas hay relaciones de continuidad y diferencias, pero Adorno no ahonda demasiado en esas diferencias concentrándose en las continuidades que las unen. Es este principio de identidad lo que estaría detrás de ciertas tesis idealistas tales y como: 1) la ilusión de la igualdad de lo diferente que violenta la particularidad de lo que intenta conocer (DN, 157; 157); 2) la ilusión de que hay un dualismo entre pensamiento y realidad en el que la esfera cognitivo-subjetiva aparece como principio determinante de toda objetividad (DN, 142-143; 143); 3) el ideal de adecuación teórica de la cosa a su concepto como criterio de verdad; 4) la reificación del concepto, esto es la ilusión de que el concepto es algo dado y definitivo excluyendo cualquier posibilidad de autorreflexión (DN, 144, 157; 145-158); 5) la ilusión propia de la *prima philosophia* que busca algo primero como principio y fundamento del conocimiento (MTC, 42; 30). Estos son problemas inherentes al pensamiento idealista (se los podría denominar respectivamente igualación lógica, criterio adecuacionista de verdad, teoreticismo, dualismo pensamiento-realidad, reificación del concepto y fundacionalismo) que para Adorno surgen del compromiso con la idea de una subjetividad constitutiva estructurada como pensamiento de la identidad. Siguiendo a Jay Bernstein podemos decir que la tesis básica de este pensamiento de la identidad es lo que este autor denomina “tesis semántica del idealismo” y que consiste básicamente en la igualación entre concepto e identidad del yo, o mejor dicho en deducir la identidad de uno a partir de la identidad del otro:

la tesis semántica del idealismo, que identifica la unidad del sujeto con la unidad del concepto es la realización del pensamiento de la identidad. Dado que esto contiene la reducción externa del objeto a las exigencias del sujeto, la apropiación externa del mundo natural y físico a través de las formas de la razón (subjetiva), es al mismo tiempo lo más profundamente falso, ideológico e idealista oculto en la filosofía burguesa. Es el principio fundamentador (*fundierende Prinzip*) de la filosofía tanto de Kant como de Hegel. El centro de gravedad de la filosofía de Kant cae sobre la unidad del sujeto, la unidad trascendental de la percepción, como la fuente de la unidad del concepto; para Hegel, especialmente en la Ciencia de la Lógica, es el concepto mismo el que aparece como fundamental (*grundlegend*) (Bernstein, 2005: 95).

Voy a recurrir a esta idea del pensamiento de la identidad como “tesis semántica del idealismo” para analizar la crítica adorniana al “fraude” de esta subjetividad constitutiva. Esta idea se ve claramente en la lectura que Adorno hace de la filosofía teórica de Kant. Para el frankfurtiano el punto de partida de la filosofía de la identidad kantiana es la identidad de la

conciencia como abstracción de las conciencias individuales. Esto se hace patente en la “Doctrina de las Categorías” cuando Kant toma como presupuesto que la identidad de una conciencia en general se corresponde con la identidad de la conciencia de todos los seres humanos. Las categorías de la conciencia trascendental son para Kant independientes de la experiencia pero referidas a ellas; es por eso que pueden determinar la identidad del objeto en la diversidad de la percepción. En la unidad sintética de la apercepción el entendimiento unifica en un concepto lo diverso de la percepción dada, siendo así el entendimiento la condición de posibilidad de la unidad del objeto del conocimiento. Pero en esa unificación intelectual de lo diverso el sujeto también se constituye como conciencia de un yo que permanece idéntico en todas sus representaciones. Así la espontaneidad del entendimiento está fundada en la unidad sintética de la apercepción encargada de sintetizar en el concepto la diversidad de la percepción. Detrás de la multiplicidad que impacta en los sentidos permanece como garantía del conocimiento un yo trascendental encargado de subsumir y ordenar. La filosofía kantiana en su concepto de subjetividad trascendental presenta la idea de una *ratio* abstracta y organizadora a partir del principio de identidad de una conciencia que forma exteriormente los datos. Para Adorno la filosofía trascendental kantiana es una filosofía de la identidad en la medida en que liga las condiciones de la objetividad del conocimiento a un elemento unificador en el sujeto trascendental, que implica también una igualdad entre la unidad de autoconciencia y las reglas de las síntesis de todo objeto posible. Así es como se daría en Kant básicamente la denominada “tesis semántica del idealismo”.

El elemento materialista del análisis adorniano aparece cuando interpreta el “contenido histórico y social” que se encuentra sedimentado en ese sujeto trascendental. Según este análisis, tanto el proceso de abstracción de las conciencias empíricas, como la exclusión de la génesis histórica del pensamiento que se da en la filosofía trascendental kantiana están relacionados con lo social. Siguiendo a Lukács, para Adorno la subjetividad y las estructuras del pensamiento no son separables del trabajo social, del proceso de apropiación de la naturaleza. El *a priori* del sujeto trascendental de la filosofía kantiana “es descifrable como sociedad inconsciente” (DN, 179; 178). Es decir, el proceso de abstracción y cosificación del intercambio de mercancías que se expande a todas las esferas de la vida social en el marco de las relaciones capitalistas es lo que hay que leer detrás del sujeto identificador. En este marco la estructura antinómica del sistema kantiano expresa algo histórico social, ya que la idea de síntesis trascendental trasluce la

estructura de la objetividad social y no sólo las condiciones de la objetividad del conocimiento (DN, 374; 375). Para Adorno las dos principales características del sujeto trascendental -la dicotomía espontaneidad y receptividad- son una articulación en conceptos filosóficos de lo que para Marx será el centro de la ontología social: el trabajo y la naturaleza. La síntesis activa de sujeto es la traducción idealista de la actividad del sujeto social en el trabajo, y al mismo tiempo, la receptividad de la mente en la necesidad de la „cosa en sí“ se refiere a la materia que se transforma en el proceso. Esta es la relación entre teoría del conocimiento y filosofía de la historia, o mejor dicho entre crítica a la gnoseología y crítica social: la validez universal de las estructuras trascendentales *a priori* no es separable de la materialidad de su génesis histórica, de modo que la pretendida universalidad del sujeto trascendental está basada “el contexto funcional (*Funktionszusammenhang*) de la sociedad, la de un todo constituido a partir de las espontaneidades y cualidades singulares, a las que a su vez limita mediante el principio nivelador del intercambio y virtualmente, en cuanto dependientes del todo, elimina” (DN, 180; 179).

Adorno asume este programa materialista no sólo bajo la estela lukacsiana sino también influenciado por Sohn-Rethel quien intentó una explicación de la epistemología idealista en la síntesis social que produce el principio de intercambio mercantil. Lo que pretendía Sohn-Rethel era la liquidación del apriorismo kantiano a partir de una problematización materialista de la génesis del conocimiento en la que la síntesis trascendental fuera interpretada como síntesis histórica en un modo de producción determinado. El núcleo del análisis de Sohn-Rethel era la mercancía, o más precisamente el análisis marxista de las relaciones de abstracción que la mercancía comportaba: allí era donde se encontraba la unidad abstracta de la conciencia trascendental (Escuela, 2013: 220-235). Del mismo modo, para Adorno el sujeto trascendental es expresión de la primacía de la objetividad social sobre las individualidades empíricas, ya que en determinado momento las relaciones sociales llevadas a cabo por los individuos se autonomizaban y comenzaban a presentarse con la fuerza de una segunda naturaleza, en cuya sublimación consistía el concepto idealista de un sujeto trascendental:

el dominio universal del valor de cambio sobre los seres humanos, que *a priori* impide a los sujetos ser tales, degrada la subjetividad misma a puro objeto, convierte en falsedad aquel principio de universalidad que afirma fundar el predominio del sujeto. El plus del sujeto trascendental es el menos del mismo sujeto empírico fuertemente reducido (DN, 180; 180).

En este análisis la “tesis semántica del idealismo” que postula la identidad entre sujeto y

concepto encontraría su gramática en las formas estructurales de la racionalidad social y, más particularmente, en la generalización que se produce en el intercambio mercantil (la conversión del valor de uso en el abstracto valor de cambio, del trabajo concreto en tiempo de trabajo social abstracto, pero sobre este punto voy a profundizar en el capítulo siguiente). En este sentido es que Adorno entiende la identidad tal y como Lukács había entendido las antinomias de la filosofía idealista: como sedimentación de relaciones que se producen históricamente. Vemos entonces aquí que el plano de la historia natural da lugar a un análisis de la lógica del capital en el estudio de la génesis de la subjetividad. Este pasaje es lo que marca la lectura de Frederic Jameson cuando dice que el pensamiento de Adorno se encuentra atravesado por el sentimiento de que:

la ‘relación de intercambio’ es el otro gran *leitmotiv* que atraviesa la obra de Adorno, y es estrictamente idéntico al *leitmotiv* más filosófico denominado identidad [...]. La evocación filosófica y antropológica de la voluntad de dominio inherente al concepto idéntico deja paso a un sentimiento más intenso de las coacciones del sistema económico (la producción de mercancías, el dinero, la fuerza de trabajo) inherente de una manera secreta, a todas las manifestaciones de la identidad misma; entretanto, esta infraestructura del concepto deja en claro por qué sus efectos no pueden borrarse simplemente por medio de un pensamiento mejor, por nuevas formas de filosofar, o por medio de conceptos más adecuados. La historia ya piensa al sujeto pensante y se inscribe en formas por medio de las cuales debe por fuerza pensar. (Jameson, 2010: 47-48).

Esta cita deja ver que aquella “voluntad de dominio” evocada en términos antropológicos ahora “deja paso” a la relación que se da entre identidad y las coacciones del sistema económico en la estructura del sujeto¹³. El punto es que el pasaje que ese “deja paso” evoca (el paso del motivo antropológico al motivo económico) no es para nada claro y, como dije unas páginas arriba, parece indicar dos modelos de *Subjektkritik* distintos: el de la historia natural y el que podríamos denominar de la lógica del capital. Según esta nueva perspectiva se podría decir que existe en Adorno algo así como una “determinación en última instancia de lo económico”, pero no en el sentido de una esfera separada y autonomizada de la vida social que interviene en un conjunto de sobredeterminaciones como “determinación en última instancia”; sino que es la forma de racionalidad del intercambio mercantil lo que se reproduce en las estructuras tanto del

13 Simon Jarvis resume muy bien esta equivalencia identidad-principio de intercambio mercantil: “El pensamiento identificatorio no es sólo un error intelectual, ni un problema puramente lingüístico o lógico. No es menos importante para el concepto de identidad de Adorno que el análisis de los juicios predicativos de Hegel, es el análisis del fetichismo de la mercancía de Marx. En el intercambio económico Adorno encuentra el epitome de un juicio identificatorio” (Jarvis, 2004: 167).

sujeto como en su actividad conceptualizante. En ese sentido, lo económico para Adorno es más una estructura formal que una esfera institucionalizada, más una forma de racionalidad general que recorre todas las esferas de la vida social que una instancia precisa. Lo “económico” no se limita a influir externamente, sino que se reproduce en sus mismas condiciones de existencia, en el sentido lukacsiano, como formas de racionalidad social que traspasan los conceptos filosóficos con los cuales se piensa esa misma sociedad. Sobre esta idea voy a ahondar en los dos capítulos siguientes, ahora solo me interesa retener la idea general como crítica al sujeto, es decir la idea de que el principio de identidad idealista está en relación con la ley del valor y la mercancía.

En lugar de la autoconservación y la represión de la naturaleza como mecanismos constitutivos de la subjetividad ideológica aparece ahora la generalización del intercambio mercantil. Adorno cambia el ángulo de su análisis genealógico del concepto de subjetividad, si bien sigue siendo materialista ese materialismo ya no es naturalista como en *Dialéctica de la Ilustración*, sino asentado en la “lógica del capital” como una “segunda naturaleza” que crea un mundo de legalidades abstractas. En los términos de la *Subjektkritik* esto implica otra dimensión de la condicionalidad del sujeto: por un lado, el sujeto individual de *Dialéctica de la Ilustración* como represión de la naturaleza interna pero, por otro lado, el sujeto universal como unidad social estructurada a partir del intercambio mercantil y la ley del valor. Más allá de que la anterior cita afirma la continuidad de ambos análisis, esa continuidad no me parece en modo alguno evidente y no encuentro que Adorno realice en su obra esfuerzos sistemáticos por aclarar el pasaje del sujeto represor de lo somático en lo individual hacia el sujeto como segunda naturaleza social forjado en la lógica del capital. Pero para discutir esta doble dimensión de la crítica al sujeto todavía se necesitan algunas herramientas conceptuales que Adorno desarrolla en *Dialéctica Negativa* y que aquí quiero analizar. Recién hacia el final del capítulo voy a tratar de mostrar que esas dos dimensiones de la crítica al sujeto son articulables.

Otra ambigüedad que aparece en Adorno es la de la relación entre esta condicionalidad económica y el pensamiento. Intentar responder a esto me va a permitir una mejor explicación del concepto de identidad. Entonces, ¿es este proceso de abstracción económico una suerte de “infraestructura del concepto”, o se trataría de una relación en la que no existirá una prioridad de una sobre otra?. Creo que en Adorno hay elementos para sacar ambas conclusiones: la determinista y la no determinista. El siguiente fragmento considero podría llevar aguas a esta segunda interpretación:

El principio de convertibilidad, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal de tiempo medio de trabajo, tiene un origen común (*urverwandt*) con el principio de identificación [...]. Su modelo social es el canje, y este no existiría sin aquel; el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y acciones aislados que no lo son. La extensión del principio reporta el mundo entero a lo idéntico, a la totalidad” (DN, 150; 149).

Adorno utiliza aquí el término “*urverwandt*” para referirse a la relación entre sujeto filosófico y estructura de la mercancía, y creo que podrían encontrarse allí referencias weberinas. En Weber justamente la idea de “*Verwandschaft*” era utilizada para describir la relación entre la racionalidad de la moderna empresa capitalista con el espíritu racionalista ascético del calvinismo tratando de evitar el reduccionismo economicista (Weber, 2003). En esta cita Adorno habla de que el canje no existiría sin el pensamiento identificante por lo que ahora lo económico parecería depender de lo conceptual, de la acción teórica. Creo que esta “relación de parentesco” entre identidad idealista e intercambio económico se fundamenta en que ambas son formas particulares de un mismo proceso de racionalización social en pos del dominio de la naturaleza (abstracto, identificador) y de ese modo evitar alguna posible interpretación economicista. Esto se podría entender mejor si consideramos que la identidad es más bien un modo de llevar a cabo acciones (morales, cognitivas, económicas, políticas, etc.), de modo que “su significado implica su relación con aquellos actos” (MTC, 100; 96). En la medida en que los hombres interactúan con otras personas de forma cosificada, en la medida en que objetivan sus experiencias según los patrones sociales de comportamiento y en la medida en que supedita el plano de lo natural en la construcción de su mundo social, etc. producen, reproducen, crean y recrean el principio de identidad. La identidad es inmanente a las prácticas de los sujetos y no un algo o una estructura que esté por fuera de las mismas. Es en este sentido como lo entiende Rusconi: “El principio de identidad no es, por lo tanto, un modo de ser sino una regla acerca de cómo se debe pensar, la cual, separada de los actos individuales y concretos por los cuales ha sido creada, pierde su sentido” (Rusconi, 1969: 216-217)¹⁴.

La identidad no es una cosa o una estructura legal pero actúa como tal en la medida en

14 En el mismo sentido apunta el siguiente comentario de E. Hammer: “en Adorno la relación entre sujeto y objeto, entre la mente y su mundo, está fundamentalmente formada por nuestra participación en actividades y prácticas lingüísticas compartidas. Ni es el sujeto a-histórico en el sentido de la *Bewusstseinsphilosophie*, ni pueden los pensamientos tener relación con una objetividad en el mundo apartada de sus relaciones a intuiciones que ya tiene un contenido conceptual.” (Hammer, 2000: 87).

que nuestros actos se mueven sobre este “principio” como su regla. Sin embargo, esta lectura no debe hacernos creer que la identidad, como norma inmanente a nuestras prácticas, sea algo que esté siempre disponible para la tematización por parte de los sujetos. Por el contrario, la identidad es algo que se mantiene sustraído en la medida en que es la forma mediante la cual efectuamos nuestro comportamiento económico, conceptual y biológico, pero que es inherente a esos comportamientos. La identidad es para los hombres algo más que una evidencia del mundo social: es el mecanismo mediante el cual las personas construyen esas evidencias. Por eso la identidad queda siempre fuera de toda tematización, precisamente por ser el mecanismo de esa tematización. Del mismo modo, el intercambio mercantil es un conjunto de prácticas que adquieren una segunda naturaleza a espaldas de los sujetos: el famoso “no saben pero lo hacen” de Marx. Un hacer sin conciencia que crea una estructura, una forma de llevar a cabo las prácticas de manera racional que va generando estructuras sociales. Este carácter ideológico de la identidad va a ser el tema del siguiente capítulo.

Debido a esto, la lectura que acentúa el carácter práctico de la identidad es correcta en la medida en que describa a la identidad como inmanente a las prácticas; pero incorrecta en tanto pretenda que su inmanencia implica una visibilidad siempre disponible para los sujetos. La identidad atraviesa la sociedad y actúa como una suerte de *a priori* históricamente constituido que garantiza el funcionamiento del pensamiento, a la vez que se reproduce objetivamente con aquel, de modo que “la apariencia de identidad habita en el mismo pensamiento (*Denken*) al interior de su forma pura. Pensar (*Denken*) significa identificar” (DN, 13; 14). La identidad sólo vale en la medida en que los sujetos actúen conforme a ella, en la medida en que sea la regla de las prácticas de conceptualización. De modo que, la identidad es un principio en la medida en que condiciona la vida práctica; no es un modo de ser, ni una estructura objetiva que actúa por sobre la cabeza de los individuos, sin embargo no puede ser visibilizado por simple voluntad o en el marco de la actuación de esas prácticas porque es el mecanismo de toda visibilización. Como afirma Martin Seel, en el análisis de Adorno de la identidad no es “el concepto ni su relación al pensamiento o al juicio, sino la posibilidad de operar con conceptos (lo que) está en el centro”, ya que Adorno lo que intenta es “comprender lo que significa el hábito (*Gewohnheit*) de la aplicación de los conceptos para la vida práctica en las sociedades modernas, y cuáles riesgos yacen en este hábito aparentemente tan inofensivo” (Seel, 2006: 72). El parentesco entre la identidad idealista y el principio de intercambio está dado en la medida en que Adorno conciba a

la racionalidad como una práctica, como un hábito extendido “en la vida práctica de las sociedades modernas”.

Pero la identidad es inherente al pensamiento conceptual ya que sin determinar ni generalizar sería imposible el contenido del conocimiento, nuestro entendimiento se diluiría en un cúmulo de conocimientos singulares, pasajeros, triviales. Adorno no sólo reconoce la necesidad de la identificación, sino que también reconoce que la tendencia a la totalización es inherente al pensamiento: “Pues todo conocimiento [...] quiere significar, ya por la mera forma de la cópula, el todo pero ninguno lo alcanza” (TEH: 104-105; 313). El pensamiento identificador no es el pensamiento que identifica, sino el pensamiento que pierde de vista que esa identificación nunca es absoluta. No hay conocimiento sin conceptos y el concepto es identificación¹⁵. La apuesta adorniana sería no anular la identidad como tal, sino tratar de superar la tendencia totalizadora de la identidad. Para esto es necesario destrabar lo que llamamos la “tesis semántica del idealismo”, suspender la relación de igualdad entre sujeto y objeto mostrando, por un lado, que el concepto es imposible sin elementos no intencionales y no cognitivos y, por el otro, que el sujeto está constituido por momentos no conceptualizables, por momentos que escapan a lo simbólico. Al espacio donde eso sea pensable es a lo que Adorno va a denominar “experiencia no restringida” (*uneingeschränkte Erfahrung*) (CN, 149; 752). Ahora me voy a encargar de analizar cuáles son las condiciones para pensar esa experiencia que en términos no cognitivos podrían hacer realidad las pretensiones del conocimiento -alcanzar la cosa-.

III.- Kant, Hegel y las condiciones de la experiencia

Ahora me voy a concentrar en un análisis de las condiciones de esa experiencia no cognitiva que Adorno desea plantear como superación de la problemática gnoseológica. Sólo una

15 Anke Thyen „el conocimiento que desee experimentar lo no idéntico del objeto no se dirige contra la identidad (*Identität*), sino contra la identificación (*Identifikation*)” (Thyen, 1989: 205), de modo que habría que distinguir entre identificar “como” (*als*) de identificar “con” (*mit*). Sólo la segunda correspondería a la identificación que se debe extirpar del conocimiento, ya que “identificar algo *como* (*als*) algo no significa hacer completamente coextensivo el objeto al concepto, sino que puede ser este también otra cosa” (*Ibidem.*, 207), tal cosa no agotaría las posibilidades de su determinación, mientras que la identificación “con” supondría lo que con Bernstein llamamos “la tesis semántica del idealismo”.

vez que el conocimiento sea concebido como experiencia es que se hará visible el papel de lo natural en la crítica al sujeto gnoseológico, y será posible el rescate de ese sujeto no esencialista que Adorno desea pensar. Para Adorno la pretensión del conocimiento -alcanzar la cosa- sólo sería realizable si el sujeto no se encierra en sus propias determinaciones, invirtiendo la tendencia de la gnoseología de “reducir cada vez más objetividad al sujeto” (DN, 178; 177). Esa es la idea que quiero mostrar en este apartado, ver de qué modo el problema del conocimiento conduce a una teoría de la experiencia ya que para Adorno “la posición clave del sujeto en el conocimiento es experiencia, no forma” (CN, 153; 752). Para esto es necesario ver la discusión que Adorno mantiene con Hegel y Kant: de Hegel la idea de una relación procesual, dialéctica y a la vez discontinua entre sujeto- objeto (1); de Kant la idea de la prioridad del objeto a partir de la necesidad de la cosa en sí (2). Esto permitirá ver que en la problematización del conocimiento Adorno rebasa los contornos de la estructura sujeto-objeto de la gnoseología tradicional según sus mismos términos al plantear el conocimiento como una experiencia de descentramiento de la subjetividad constitutiva en la que lo somático tendrá un papel central. Pero ahora me voy a concentrar en esos aspectos que Adorno toma de Kant y de Hegel, aunque voy a comenzar con Hegel ya que deseo ahondar un poco más luego en Kant debido a su importancia para el concepto adorniano de no-identidad.

1) Hegel: decir que el conocimiento es una experiencia implica pensarlo en su carácter procesual y no como una captura fotográfica de una realidad exterior ya estructurada, sino como un proceso de mediación inacabado entre polos que no se subsumen. El conocimiento no identificante debería ser descrito como un movimiento dinámico en el que los peligros de la identificación absoluta sean constantemente neutralizados. Para tal cosa habría que concebir el conocimiento como una experiencia que pone en tensión y hace actuar a toda la estructura del sujeto, como una instancia que no culmina en la identificación, sino que persigue también la desestructuración del sujeto identificante. El modelo para pensar un conocimiento en este sentido Adorno lo encuentra en Hegel, particularmente en su exposición de la estructura de la experiencia de la conciencia en la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*. Allí Hegel trata de describir el proceso de conocimiento en tanto experiencia de la conciencia como un constante acomodamiento de la conciencia al objeto. Lo que caracteriza a la conciencia hegeliana es la idea de que el saber es el movimiento de trascenderse del concepto al objeto. De este modo, la conciencia emprende en el conocimiento un *vía crucis* en el que va a encontrar constantemente

su objeto como inadecuado e insuficiente. Y es justamente esta desigualdad, esta no-identidad del objeto con respecto a su concepto, la condición de posibilidad del desarrollo del conocimiento como experiencia. Es esta estructura básica lo que Hegel describe como experiencia: “este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto que brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia” (Hegel, 2007: 58). Esta experiencia implica una violencia total de las estructuras de la conciencia “que echa a perder en ella la satisfacción limitada“ (*Ibidem.*). Por eso la filosofía debe ver “si el concepto corresponde al objeto y si el objeto corresponde a su concepto” (*Ibidem.*: 57).

Pero si bien la conciencia no puede ser separada de lo que para ella es su objeto, en Hegel el proceso de la experiencia se da como descubrimiento por parte de la conciencia de que lo que ella consideraba un objeto independiente no es más que su propia verdad. El saber de la ciencia acerca de lo verdadero va cambiando, y con ella cambia tanto la conciencia misma como el objeto que tiene ante sí. Aquello que la conciencia tenía como un en sí, como si fuera lo verdadero absoluto, queda descubierto en este proceso como algo que únicamente era en sí para ella, “tal es precisamente el resultado de la experiencia: la negación del objeto precedente y la aparición de un objeto nuevo que, a su vez, origina un nuevo saber” (*Ibidem.*, 59). Así concebido, el conocimiento es tanto el descubrimiento de nuevas dimensiones como la corrosión progresiva de las estructuras solidificadas del sujeto. El conocimiento está analizado en su devenir, en la experiencia de una transformación incesante en el que se transforma el objeto y las estructuras del sujeto, o mejor dicho en el que sujeto y objeto se muestran progresivamente como constituidos por su relación cambiante. En su clásico estudio sobre la *Fenomenología* Jean Hyppolite dice que “Hegel asimila la experiencia que hace la conciencia a una dialéctica pero, a la inversa, nos hace comprender cómo la dialéctica, principalmente en la *Fenomenología*, es propiamente una experiencia” (Hyppolite, 1991: 25). Es decir, experiencia y conocimiento dialéctico son términos que se remiten mutuamente en tanto ambos son procesos de desestructuramiento y novedad. Del mismo modo para Adorno “las formas de la subjetividad no son, como pretendía la doctrina, algo último para el conocimiento, ya que éste es capaz de romper con ellas en el proceso de su experiencia” (DN, 189; 188).

Pero este proceso necesita permanecer inacabado, evitando así que se solidifiquen los términos de la relación. Esta es la gran crítica de Adorno a Hegel: “la equiparación de la

negación de la negación con la positividad es la esencia de la identificación” (DN, 161; 160); ese fue el problema de Hegel: detener la dialéctica, fijar la positividad y con ello frenar automáticamente el proceso de desestructuración de la conciencia “como si la dialéctica se horrorizase de sí misma” (TEH, 108; 317). El problema está en que en Hegel todo este proceso ya está presupuesto en el saber del filósofo que se presenta a sí misma en el punto de vista del Saber Absoluto y que opera como garantía de la perfecta consumación de la identidad entre sujeto y objeto. Es justamente esta resolución como identidad de la dialéctica lo que Adorno cuestiona de Hegel (TEH, 23-26; 265-267) y que quiere reformular con su “dialéctica negativa”.

El secreto de la crítica adorniana a Hegel radica en su posición con respecto al concepto de mediación. En Hegel la mediación siempre es realizada en el polo del sujeto que procesualmente va demostrando en su encuentro con el objeto que éste estaba siempre ya determinado subjetivamente; incluso la inmediatez del *aquí* y el *ahora* está atravesada para Hegel por la mediación del concepto puesto que “lo universal es lo verdadero de la certeza sensible”, y el sujeto la verdad del objeto. Lo que hace Adorno es sencillamente invertir los términos para decir que es en realidad el objeto la verdad del concepto, que hay una “asimetría en la mediación” (DN, 187: 186) ya que las posiciones del sujeto y del objeto no son intercambiables: si bien es cierto que el objeto sólo puede ser pensado por el sujeto pero siempre permaneciendo como un otro, en cambio el sujeto sin el objeto no es nada, el sujeto es por su misma naturaleza también objeto, tal y como la “historia natural” lo demostró: “subjetividad significa también objeto, pero no viceversa” (*Ibidem.*). El término mediación adquiere entonces dos sentidos distintos ya sea que hablemos del sujeto o que nos estemos refiriendo al objeto: “Mediación del objeto significa que sólo puede ser conocido en su compenetración con la subjetividad. Mediación del sujeto significa que sin la componente objetiva no habría literalmente nada” (*Ibidem.*). Para esto insiste Adorno en la resistencia de la “inmediatez” (*Unmittelbarkeit*) contra la mediación (*Vermittlung*), inmediatez que debe permanecer como un algo que queda sin poder ser completamente conceptualizado en cada acto intelectual ya que “la inmediatez no implica su mediación, del mismo modo que la mediación tampoco implica lo inmediato que ella mediaría. Esta distinción la descuidó Hegel” (DN, 174; 174). Al contrario de la idea de una mediación subjetiva absoluta, “la inmediatez [...] presenta una componente que no necesita del conocimiento, de la mediación, del mismo modo que esta necesita de lo inmediato.” (DN, 174; 173). Esa asimetría entre objeto y sujeto, entre inmediatez y mediación es el centro de

la crítica de Adorno a la identificación idealista. La idea de una experiencia no restringida que Hegel intentó pensar en su filosofía sólo es posible si se mantiene tal “asimetría de la mediación” en la que la prioridad está del lado del objeto como momento de la inmediatez. Thyer resume este cambio de perspectiva cuando afirma que:

El progreso productivo de la experiencia en el conocimiento se produce para Adorno no como en Hegel, para quien la perspectiva del objeto se convierte en perspectiva para la conciencia, sino que aparece antes bien en la experiencia de la negación, experiencia que experimenta la reflexión en el objeto (Thyen, 1989: 209).

Para que la experiencia sea un “proceso hermenéutico sin final fijo” (*Ibidem.*) es necesario reconocer que es la objetividad la que realiza la mediación, no el sujeto puesto que “en los mecanismos subjetivos de mediación se prolongan los de la objetividad que condena a todo sujeto, incluido al trascendental” (DN, 173; 172). El sujeto está completamente mediado por lo no-idéntico que el sujeto. Esta idea de una no-identidad entre el sujeto y el objeto y de un momento objetivo que permanece más allá del sujeto Adorno la piensa con la categoría de “prioridad del objeto” sobre la base del concepto de “cosa en sí” kantiano.

2) Kant: para evitar el riesgo de la suspensión de la dialéctica Adorno confrontará críticamente el esquema de la gnoseología idealista según la idea de “prioridad del objeto”. Con esta idea Adorno trata de pensar la irreductibilidad constitutiva de toda conceptualización, un espacio que queda impensado en toda forma de identificación y que la crítica debe elevar como norma en contra de las pretensiones totalitarias de toda subjetividad constitutiva. La confianza de Adorno es que el objeto es algo más que el simple resultado de la determinación conceptual de un sujeto, o es algo más que el “resto” que queda disponible una vez se ha llevado a cabo el ejercicio de eliminar los componentes parciales subjetivos. Esto no debe confundirse con la defensa de un realismo ingenuo, sino que lo que aquí se pretende es evitar que las experiencias sean enteramente explicadas desde las puras determinaciones de la conciencia. Esto sólo es posible si existe un objeto irreductible a la conciencia, ya que para que seamos capaces de abrigar experiencias y de producir un conocimiento no identificante es necesario algo que quede por fuera de los conceptos. Este argumento está basado en la idea de cosa en sí de la filosofía kantiana.

En la sección “Refutación del Idealismo” Kant va a confrontar con todas aquellas posiciones que niegan el carácter externo de los objetos de la conciencia, en especial con lo que

denomina “idealismo problemático” que sólo tiene certeza del sujeto y duda de la existencia del mundo externo, en clara alusión a Descartes. Lo que Kant va a refutar allí es la idea de que sea posible la experiencia interna ni la certeza del ego sin apelar a algún tipo de experiencia externa que suponga la existencia de un mundo externo. El argumento de Kant es el siguiente:

Tengo conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo. Toda determinación de tiempo supone algo permanente en la percepción. Ahora bien, este permanente no puede ser algo en mí, puesto que no es sino mediante este permanente como puede precisamente ser determinada mi existencia en el tiempo. (Kant, 2010: 231)

Por lo tanto, dada la conciencia exterior y la necesidad de una exterioridad que actúa como parámetro de ella:

La determinación de mi existencia en el tiempo no es posible sino mediante la existencia de las cosas reales que percibo fuera de mí. Ahora bien, la conciencia en el tiempo está ligada necesariamente a la conciencia de la posibilidad de esta determinación en el tiempo. Está pues ligada también necesariamente a la existencia de las cosas fuera de mí, como a la condición de la determinación de tiempo; es decir que la conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí. (*Ibidem.*, 232).

Según la naturaleza de la experiencia externa que tenemos, podemos ser conscientes de la secuencia temporal de dicha experiencia. En otros términos, la característica más notoria de la conciencia empírica es su determinación en el tiempo. Pero esta permanencia en el tiempo de mi conciencia supone algo permanente en la percepción. Kant no confía en que el trascendental “yo pienso” que acompaña a todas mis representaciones o las formas de intuición sensible puedan proveer los elementos permanentes que garanticen la continuidad temporal de mi conciencia. Es decir, el sujeto no posee el criterio de lo permanente en tanto sea sólo una serie de experiencias en un nivel empírico, por lo tanto necesita un criterio que sólo puede provenir desde su exterior. De este modo, en Kant la existencia de los objetos del mundo exterior no se derivan de su ser experimentado, sino de forma trascendental como condición de posibilidad de nuestra conciencia interior. Adorno usa el concepto de cosa en sí kantiano contra las pretensiones del Espíritu Absoluto hegeliano para asegurar el momento de la objetividad del conocimiento y la experiencia a pesar de que Kant lo mantuviera siempre en un dualismo entre forma y contenido. Al comprender Kant a la síntesis como dependiente del material pone límites a la primacía de la esfera subjetiva, ese momento de “irreductibilidad del objeto” presente en la filosofía kantiana es

lo que la separa de las filosofías idealistas de Fichte y Hegel.

Brian O'Connor sugiere que con el análisis del concepto de experiencia según la idea de “prioridad del objeto” el planteo materialista se convierte en trascendental. Para este intérprete toda *Dialéctica Negativa* sería el intento de pensar las condiciones de posibilidad de una experiencia auténtica, por lo que Adorno podría ser “alineado con la tradición trascendental que busca describir no la naturaleza histórica del significado y la experiencia, sino más bien la estructura necesaria y las condiciones de nuestra experiencia (O'Connor, 2004: 173). Es decir, en Dialéctica Negativa para O'Connor habría una preocupación por reconstruir una teoría de la “estructura general”¹⁶ de toda experiencia auténticamente filosófica. Lo que Adorno estaría buscando con su crítica a la epistemología es la posibilidad de una experiencia no restringida en términos positivistas o subjetivistas. Este enfoque trascendental no intentaría analizar los modos precisos en que estos objetos externos se relacionan con nuestras representaciones de ellos, sino simplemente probar por vía trascendental la necesidad de su existencia. O'Connor señala que Adorno sigue a Kant cuando confía en que la noción de una experiencia siempre presupone la existencia de un objeto exterior, pero como una relación que no está determinada categorialmente, ya que no se presenta como una relación precisa entre un concepto determinado y un objeto determinado, sino sólo como necesidad trascendental de que tal relación exista (*Ibidem.*, 107). Sin embargo, la no conceptualidad de esta relación no cae por fuera del espacio de la razón en la medida en que su existencia puede ser demostrada mediante argumentos filosóficos; es decir, no pertenece a la esfera de lo místico, sino que puede ser conceptualizada.

En este planteo el sujeto sería crucial para la experiencia pero sin constituir, sin embargo, la totalidad de ella. Una experiencia no reificada sería una que liberaría al sujeto de la celda de su propio encierro y, a la vez, le permitiría pensar la particularidad de un objeto que no se deja reducir a sus categorías. En este marco, experiencia es el proceso en el cual el sujeto podría, con todas sus potencialidades, ser afectado por algún aspecto de la realidad y de ese modo verse transformado. Es decir, la experiencia tiene como condición la apertura, reciprocidad y transformación tanto del objeto, pero fundamentalmente del mismo sujeto. Para tal cosa es necesario un mundo exterior que pueda afectar y transformar al sujeto, pero en Adorno ese

16 Creo que se puede tomar la sugerencia de O'Connor de que a Adorno le interesan las condiciones generales de una experiencia posible, pero habría que diferenciar esto del proyecto kantiano ya que el análisis trascendental parte de un hecho y se dirige a la indagación de su posibilidad. En Adorno la “experiencia no restringida” está lejos de ser un hecho desde el cual se parte como para Kant lo era el conocimiento sintético *a priori* o la ley moral.

mundo exterior que es condición de posibilidad de mi existencia es pensado bajo la categoría de lo no-idéntico, de lo no completamente conceptualizable que no permanece sin embargo por fuera de toda esfera racional. Como dice Schweppenhäuser:

El concepto adorniano de no identidad es también un recuerdo de que el objeto del conocimiento es siempre más de lo que nosotros somos capaces de reconocer en él, que el pensamiento conceptual no pueda determinar positivamente lo no idéntico (*das nicht Identische*) en objeto del conocimiento es expresión de una aporía objetiva. Lo no idéntico (*das Nichtidentische*) no es para Adorno ningún concepto afirmativo cuyo contenido podría apresarse más allá de los límites de la racionalidad a través de “otra” instancia de conocimiento no racional [...]. Es [lo no idéntico] resultado (*Resultat*) de la negación determinada del concepto de identidad. (Schweppenhäuser, 1996, 62).

El concepto de no identidad muestra la aporía del conocimiento: la contradicción irresoluble entre su necesidad de identificación y la imposibilidad de la misma. Esa brecha, ese plus que no puede ser simbolizado es lo que Adorno denomina lo no idéntico. Pero a diferencia de lo que afirma Schweppenhäuser no es ningún “resultado” de un proceso, sino la condición misma de todo proceso. Pensar a lo no idéntico como “resultado” sería pensarlo como la positividad que resulta de la negación de la negación que Adorno criticara en Hegel. Lo no idéntico está en relación con un uso crítico del concepto de noúmeno kantiano: “la construcción de la cosa en sí [...] es la de lo no idéntico como la condición de posibilidad de la identificación, pero también de aquello que escapa a la identificación categorial” (DN, 286; 286). Dado que la mediación conceptual debe ser mediación de un “algo” es la cosa en sí aquello que identifica el pensamiento identificante, es la condición del fenómeno. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que la cosa en sí es lo que permanece más allá del umbral de las categorías subjetivas es lo que limita a las pretensiones identificantes. La cosa en sí como no-identidad tiene en Adorno entonces ese doble carácter: condición de la conceptualidad y lo que marca el límite a toda conceptualidad, lo que posibilita el conocimiento identificante pero lo que se sustrae a él. “El concepto de no-identidad es un concepto relacional” (Thyen, 175), pero no como lo simplemente opuesto a la identidad, sino más bien “el límite conceptual constitutivo de lo conceptual, de la identidad misma” (*Ibidem.*; 198). Para Adorno era Kant un pensador dialéctico ya que como dice en sus Lecciones sobre la Crítica de la Razón Pura:

en Kant están contenidos dos momentos. Una filosofía de la identidad -es decir, una filosofía que intenta fundar el ser en el sujeto-, pero también una filosofía de lo no

idéntico, una filosofía que intenta restringir aquella pretensión a la identidad insistiendo en los obstáculos, el *bloqueo*, encontrado por el sujeto en su búsqueda de conocimiento (KRV, 66)

Adorno desea rescatar esa filosofía del bloque como crítica de aquella filosofía del sujeto para pensar así una suerte de “desajuste continuo, estructural, entre lo conceptual y lo que no lo es” (Arenas, 2003: 362) que debe mantenerse como condición del descentramiento del sujeto: “todo aquello que arruine la transparencia conceptual, todo elemento de conceptualización que aparezca en el lenguaje como vaguedad, indeterminación, exceso material o retórico, es la expresión del exceso del objeto en relación a su concepto lógico” (Bernstein, 2004: 42).

IV- El conocimiento como experiencia

Sin embargo, la “prioridad del objeto” y lo “no idéntico” no se identifican sin más con la cosa en sí kantiana ya que, si bien para Adorno “no hay mediación sin algo”, al mismo tiempo “nada hay que no esté mediado” (DN, 174; 173). Es decir, no se puede hablar de algo así como un objeto puro exento de toda mediación, sino de aspectos del objeto que se mantienen como no idénticos en relación a actos particulares de mediación. Los conceptos de no identidad y de prioridad del objeto son conceptos relacionales en el sentido de que sólo tienen sentido en el acto de la conceptualización, en relación a un sujeto. El objeto contiene una “historia sedimentada” pero esa sedimentación siempre rebasa las posibilidades de aprehensión del sujeto. Esto es válido para distinguir a Adorno de ciertos planteos nietzscheanos. Por ejemplo, en un texto temprano llamado “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” (1873) Nietzsche se refiere al mecanismo de formación de conceptos de un modo muy similar al planteado por Adorno:

Toda palabra adquiere inmediatamente categoría de concepto por la circunstancia de que no ha de servir para recordar la experiencia primitiva, única y específicamente individual que le ha dado origen, sino ha de corresponder a innumerables casos más o menos análogos, es decir, nunca rigurosamente iguales, en una palabra, a un sinfín de casos entre los cuales no hay ni dos que sean iguales. Todo concepto se origina en virtud de un acto del hombre consciente que concibe como iguales cosas que no son iguales. (Nietzsche, 1970: 545).

Es decir, al igual que en Nietzsche, el problema del pensamiento identificante radica en

que subsume una multiplicidad en una unidad de forma dogmática o imperativa, y así se pierde la posible variedad de determinaciones del objeto. Sin embargo, la crítica adorniana se aleja de la nietzscheana, y con ello de toda la crítica posestructuralista al pensamiento conceptual¹⁷ en la medida en que no aceptaría la siguiente afirmación con la que Nietzsche continúa “Pasando por alto lo individual y concreto, obtenemos el concepto, así como por lo demás la forma, siendo así que la Naturaleza no sabe de formas ni de conceptos, ni tampoco, por consiguiente, de especies, sino tan sólo de una X inaccesible e indefinible para el hombre.” (*Ibidem.*). El punto aquí se presenta más problemático en la medida en que para Adorno lo que se opone al sujeto conceptual no es una “X inaccesible e indefinible para el hombre”. Para él no se trataría tanto de una contraposición fija entre generalidad del concepto y particularidad del objeto, determinación categorial e inmediatez pura, sino que ve estos términos en un espacio dialéctico en el que ambos deben ser mediados mutuamente sin la ilusión de llegar a una identificación plena, en el que el objeto aparece ya como entrelazado con otros objetos en diversas redes y constelaciones. En Adorno no está la idea de un caos puro que se mueve por debajo del pensamiento conceptual sin que este lo pueda nunca localizar ni aferrar. Para él tanto la facticidad desnuda, como ese caos que escaparía a las redes conceptuales o la propia inmediatez del Ser, serían abstracciones que no estarían siendo conscientes de los procesos de mediación ya consumados. Lo particular es pensando por Adorno dentro de un conjunto de relaciones históricamente sedimentadas con otros particulares donde estaría la definición -contingente y relacional- de su identidad. Por eso, la prioridad del objeto no significa una “X” entendida como absoluta alteridad, sino que esa prioridad concedida al objeto significa “la progresiva diferenciación cualitativa de lo en sí mediado, un momento de la dialéctica que no está más allá pero sí articulado a ella.” (DN, 82; 82), es decir, que sólo tiene sentido en las mismas prácticas de conceptualización como

17 Un interesante análisis y que estoy siguiendo en esta discusión es el de Peter Dews quien afirma, en contra de la asimilación a las filosofías posestructuralistas, que “el concepto de reconciliación de Adorno, si bien no está exento de críticas, no puede ser considerado como simple desliz de su parte, ni mucho menos como una invitación al totalitarismo, para contrastarlo con la visión firme y menos transigente del posestructuralismo” (Dews, 2003: 57). Esta acentuación del concepto de reconciliación implica la acentuación de un momento de verdad en aquello sometido a crítica, y es esa insistencia en el rescate de los conceptos de ese momento liberador lo que para Dews distanciaría a Adorno de los postestructuralistas.

Sobre la relación de Adorno con el posestructuralismo se destaca el texto de Douglas Kellner quienes hablan de una “proto-teoría posmoderna” en Adorno basándose justamente en su crítica al idealismo (1991, 225-233). Es particularmente interesante la comparación entre Dialéctica Negativa y Repetición y Diferencia de Deleuze a propósito del concepto de dialéctica para pensar lo político que realiza Alberto Bonnet (Bonnet, 2007b).

diferencia, como momento externo y no del todo mediado¹⁸.

Entonces, lo que estaría intentando Adorno es arribar a un concepto de experiencia no cognitiva como superación del subjetivismo gnoseológico. Lo curioso es que ese concepto de experiencia no-cognitiva sería el cumplimiento de las intenciones del conocimiento: alcanzar la objetividad. Adorno lo que hace es analizar las pretensiones del polo subjetivo puestas en el acto del conocimiento y demostrar que esas pretensiones en esos términos se sabotean a sí mismas, que según las condiciones de ese marco es necesario superar ese mismo marco. La apuesta de Adorno por no abandonar el concepto, y con ello el pensamiento racional, se muestra claramente en que él considera que es en el mismo concepto donde opera la no-identidad, en la medida en que el concepto adquiere significado sólo en referencia a un algo no completamente determinado por sus conceptos. Pero sin identificación es imposible ningún tipo de pensamiento ni de autorreflexión, ya que pensar es determinar y determinar implica identificación (DN, 152; 152). El punto es que es esa misma identidad la que tiende a la diferencia, en la estructura del juicio racional ya estarían contenidos los presupuestos para el conocimiento de lo diferente. Para Adorno el problema no es la epistemología en sí misma ni su ideal adecuacionista –el conocimiento como relación entre un objeto y el pensamiento–, sino más bien el hecho de que ese ideal fue entendido sólo en términos cognitivos. Esta observación que sin dudas tiene cierta carga irónica la desliza Adorno en el siguiente fragmento:

El fallo del pensamiento tradicional es que toma la identidad como su meta. La fuerza que hace saltar la apariencia de identidad es la del mismo pensamiento: la aplicación de su «esto es» hace tambalearse su imprescindible forma. Además es dialéctico el conocimiento de lo diferente porque identifica más y de otro modo que el pensamiento de la identidad. Mientras que él pretende decir qué es tal cosa, el pensamiento de la identidad dice bajo qué es subsumido [...]. A través de la crítica no desaparece la identidad, sino que la cambia cualitativamente. Elementos de afinidad del objeto con su pensamiento viven en él. Aunque sea *hybris* pretender que la identidad existe de modo que la cosa en sí corresponda a su concepto, este ideal no debe ser simplemente descartado: en el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto vive el ansia (*Sehnsucht*) de que pudiera serlo (DN, 152-153; 152).

En la identidad del pensamiento a la cosa hay un momento crítico como “nostalgia” de

18 Sobre esta interacción entre mediatez e inmediación en la experiencia dice Dews “para Adorno es necesario mantener tanto que hay algo *dado* en la experiencia como que no hay nada *dado inmediatamente*. La experiencia debe ser vista como una interacción de lo inmediato y lo mediato, de la presencia o la ausencia, de lo idéntico y lo no-idéntico, en la medida en que se rehuya de toda immediatez entonces -paradójicamente- la mediación misma se volvería inmediata consumiendo a lo particular.” (Dews, 1987: 41-42)

correspondencia entre la cosa y el pensamiento, entre el sujeto y lo no idéntico a él. Adorno juega aquí con el concepto de *adaequatio rei et intellectus* en términos de un idea de reconciliación (*Versöhnung*) entre dos términos cambiantes. El punto es que esta reconciliación no debe implicar un estado sino un movimiento inacabado, debe ser entendida como una experiencia y no como un resultado. Esto porque, como se dijo, la objetividad que Adorno quiere pensar no corresponde a esa X inexplicable de la que hablaba Nietzsche, sino a una instancia atravesada por un cúmulo de experiencias históricas sedimentadas pero no sintetizables completamente en la comprensión. El objeto estaría ya dado con una carga de significados y sentidos sedimentados que son previos al sujeto y, a la vez, son condición de posibilidad de su capacidad de conocimiento, ya que:

tal universalidad inmanente de lo singular es objetiva como historia sedimentada. Esta se encuentra en lo singular y fuera de ello, abarcándolo y dándole su lugar [...]. Sólo un saber que pueda liberar la historia en el objeto es el que posee la importancia histórica del objeto en su relación con un presente distinto. El conocimiento del objeto en su constelación es el conocimiento del proceso que se ha acumulado en él (DN, 166; 165-166).

La experiencia que Adorno intenta pensar sería la capacitada de liberar el proceso acumulado en el objeto, de modo que la objetividad que esa experiencia necesita es ya una objetividad mediada históricamente. Por lo tanto, aceptar la irreductibilidad de lo particular en la experiencia para Adorno no implica aceptar alguna versión irracionalista de un encuentro con una radical otredad, o aceptar una oposición de algo sublime irracional, sino fundamentalmente escarbar en los sentidos sedimentados que, pese a todo, no pueden ser aprendidos completamente, es decir mantenerse en esa tensión entre distancia y cercanía con respecto al objeto, entre la implicación del sujeto con el objeto y su “desajuste estructural”.

En este sentido, Foucault dice sobre Nietzsche una frase que también lo representa y que está muy lejos de la crítica adorniana: “según Nietzsche no hay en realidad ninguna semejanza ni afinidad previa entre el conocimiento y aquello que sería necesario conocer” (Foucault, 2010: 22). Para Adorno una heterogeneidad tan radical entre pensamiento y realidad, entre fijeza del concepto y devenir del mundo es inaceptable. El problema entonces no estaría tanto en postular una otredad absoluta caracterizada como singular, diferencia, flujo, indeterminación, devenir, sino en “abolir las jerarquías”, en destronar el sujeto de su centralidad, pero no para colocar luego un objeto revestido de aquellas características, sino para promover una relación de no

dominación, sin jerarquías ni violencias”, de modo que “la situación reconciliada (*versöhnte Zustand*) no anexaría lo ajeno al imperialismo filosófico, sino que tendría su felicidad en que lo lejano y distinto se quede en la cercanía concedida, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio.” (DN, 192; 192). Esta relación de heterogeneidad y cercanía que exige la “situación reconciliada” es un tanto difícil de concebir y Adorno no ofrece ejemplos concretos de una experiencia así consumada. Su análisis se concentra más bien en localizar las condiciones de tal experiencia como intenté mostrar aquí: por un lado, afirmando el carácter procesual en el que sujeto y objeto se descubren iguales y diferentes uno con respecto del otro (siguiendo a Hegel contra Kant), por el otro, sosteniendo el momento no intencional que escapa a toda conceptualización pero que, a la vez, es la condición de posibilidad de ella (siguiendo a Kant contra Hegel). Creo que esa idea de no-identidad como alteridad al sujeto pero a la vez como lo propio del sujeto es lo que ofrece la categoría para pensar lo que quisimos pensar en el capítulo anterior: la relación entre lo natural y lo subjetivo. Esto va a quedar más claro una vez sea analizada un tercer requisito de una experiencia no restringida que no estaba ni en Hegel ni en Kant: la de lo somático e individual de la experiencia.

Cada objeto subsumido en un juicio identificante posee cualidades que van más allá de ese concepto, este plus del objeto es la condición de su cognoscibilidad ya que si el objeto fuera solamente lo que el sujeto dice que es no habría conocimiento alguno. Entonces la reconversión del pensamiento de la identidad no vendría dada a partir de un elemento externo, de una instancia mística que permanece como incognoscible, sino en sus mismos marcos, como consumación del ideal del conocimiento en tanto respecto a la particularidad del objeto ya sedimentado históricamente. Ahora bien, en el plano cognitivo, ¿cómo se daría esta mediación? ¿Qué elementos deben estar presentes para que la experiencia de sujeto y objeto no sea solamente teórica, ni regida bajo los imperativos de una subjetividad identificadora?, ¿cuáles son los elementos que posee la subjetividad para alcanzar una conceptualización no identificante, para abrigar una experiencia no restringida?. Para responder a esto hay que retomar el papel de lo natural en el sujeto. En Adorno esto natural tiene diversos nombres y no está definido (precisamente porque lo natural es lo otro que el sujeto que no se deja definir completamente). Me gustaría aquí sugerir que uno de los posibles nombres para esa consideración de lo natural en la experiencia subjetiva corresponde a lo que Adorno entiende como mimesis. Es en el concepto de mimesis en el que Adorno encontrará ciertas herramientas para pensar esta mediación no

violenta entre sujeto y objeto. Pero la mimesis es un concepto problemático, no sólo por sus implicaciones irracionistas, sino también porque Adorno nunca ofreció una teoría del mismo, por lo que su problematización tendrá siempre un carácter hipotético y más ambiguo que otros conceptos de su filosofía. En *Dialéctica de la Ilustración* Adorno introduce el concepto de mimesis con un sentido antropológico muy ligado a lo que Freud describe como pulsión de muerte en *Más allá del Principio del Placer*:

Representa una tendencia profunda innata a lo viviente, cuya superación es signo de toda evolución (*Entwicklung*): tendencia a perderse en el ambiente en lugar de afirmarse activamente en él, la inclinación a dejarse llevar, a recaer en la naturaleza. Freud lo ha llamado instinto de muerte (*Todestrieb*); Callois, *le mimétisme*. Tal morbosidad (*Süchtigkeit*) atraviesa lo que se opone al progreso constante, desde el delito que no sabe seguir el rodeo a través de las formas actuales de trabajo, hasta la obra de arte más sublime. (DI, 131; 259-260).

La mimesis es la irrupción de lo amorfo, lo difuso, lo que socava la identidad del yo mediante lo disgregador de un encuentro no controlado con la naturaleza, es la “morbosidad” que se escapa a las ordenaciones sociales. Lo que a Adorno le interesa de este concepto es su potencial para compensar las tendencias identificantes de la racionalidad y convertirse en un correctivo para el concepto identificante: “no de otro modo puede el concepto representar la causa de la mimesis que suplantó que apropiándose de algo de ésta en su propio comportamiento, *sin perderse en ella*” (DN, 23, 23/ *mi cursiva*). Este “sin perderse en ella” indica que si bien la mimesis ofrece la posibilidad de descentrar al sujeto, también representa el peligro de una instancia irreflexiva incapaz de sostener la distancia necesaria para que sea posible un proceso de subjetivación crítico¹⁹.

Como dije, el sentido del concepto de mimesis es una cuestión de difícil resolución en la obra de Adorno. Para Habermas se trataría del “mero impulso, de lo simplemente opuesto a la razón” (Habermas, 2008: 81); para Hammer la mimesis “debe ser entendida en conjunción con la conceptualidad, como una reinscripción de la distinción kantiana entre conceptos e intuiciones” (Hammer, 2000: 86) por lo que se trataría de una reconceptualización de la noción de intuición kantiana; por su parte Papastephanou sostiene que “la mimesis parece estar jugando el rol que es

19 Marta Tafalla observa sobre lo problemático del concepto de mimesis cuando dice: “Espontánea e irreflexiva, no comprende críticamente la realidad y menos aún desea transformarla. No se abre en la espera de un futuro distinto ni contiene un potencial de transformación, es la mera entrega a la naturaleza tal como es, la imitación, la repetición y la continuación de lo natural” en Tafalla (2003: 133).

equivalente a lo sublime en Kant, sin la asunción fundamental kantiana del triunfo de la razón pura a través del juicio estético de lo sublime” (Papastephanou, 2000: 25). Si bien el modo en el que Adorno incluye este momento mimético en su filosofía necesita de una discusión al interior de la tradición filosófica, considero que la mimesis no representa algo simplemente opuesto a la razón, o a una instancia diferenciable dentro de una analítica del conocimiento o dentro la esfera estética, sino que es el recuerdo de lo natural y somático –como placer y sufrimiento- presente en el sujeto que abre la posibilidad de redimirse de sus tendencias imperialistas.

La mimesis en el acto cognoscitivo tendría dos funciones que retrotraen a lo analizado en el capítulo anterior: por un lado, debilitar los límites del yo autónomo e identificador a partir de una revalorización de los momentos naturales –afecciones, placer, sentimientos, pulsiones, etc.- en el conocimiento; y por otro lado, mediante esa naturaleza colocada otra vez en un primer plano, la mimesis debería promocionar una “comunicación sin violencia” con el objeto, en la que el conocimiento “mantendría su felicidad en la cercanía otorgada a lo lejano y distinto, más allá de lo heterogéneo como de lo propio” (DN, 192; 192). Es decir, en esa tensión entre lo mismo y lo diferente que es la naturaleza para el sujeto es que debe ser pensado el momento mimético: “en la tesis de que sólo lo semejante puede conocer a lo semejante el inextinguible momento de la mimesis en todo conocimiento se hace consciente” (DN, 153; 153). El pensamiento sólo es posible por este momento mimético en la medida en que a través de él pervive algo no-idéntico (no simbolizable para ese concepto) dentro del concepto. Para Jarvis “el momento mimético del lenguaje filosófico, sin embargo, no puede ser filtrado de la identificación conceptual y presentado como algo independiente. Eso sólo puede ser iluminado mostrando cómo la identificación identifica erróneamente.” (Jarvis, 1998: 178). Así, al igual que los conceptos de “prioridad del objeto” o de “no identidad” (o incluso como el mismo concepto de “naturaleza” tal como lo analicé en el capítulo anterior), el concepto de mimesis debería ser entendido en un sentido relacional y negativo: “la afinidad (mimética) no es tampoco una característica particular, ontológica, positiva [...] ni un resto del que pudiera disponer el conocimiento tras excluir los esquemas identificatorios del dispositivo categorial, sino más bien su negación concreta” (DN, 268; 267), es una instancia que muestra el fracaso de la identidad en sus pretensiones de totalidad.

Sin embargo, la mimesis no ofrece por sí misma la garantía de esa “experiencia no restringida” que Adorno intenta pensar, ya que esto sería reincidir en otro tipo de identidad: en la

disolución del sujeto en el objeto. Pero “el pensamiento crítico no quiere otorgar al objeto el trono vacante del sujeto, en el que el objeto no sería nada más que un dios, sino eliminar la jerarquía”(DN, 183; 182-183). Por lo tanto, el elemento conceptual es inescindible del conocimiento, o en palabras de Adorno “la utopía del conocimiento sería abrir con conceptos lo carente de conceptos (*Begrifflos*) pero sin igualarlo a ellos” (DN, 21; 21). Pero ¿cómo pensar el modelo de un conocimiento liberado de las cadenas de la identidad?, ¿cómo sería este conocimiento concebido en el sentido de una experiencia, en el que el aspecto somático que la mimesis represente sea considerado?. El conocimiento está pensado entonces como una experiencia en el que son puestas en juego las capacidades perceptivas de los sujetos, en el que su conciencia se ve transformada no por la acumulación de información, sino como liberación de los sentidos. En este marco se puede entender la siguiente frase ya citada líneas arriba que de otro modo sonaría un poco desconcertante: “La idea de una [filosofía] transformada sería acoger lo semejante determinándolo como lo desemejante a ella” (DN, 153; 153) Aquí no se trataría sólo de percibir lo no percibido, de percibir un objeto enteramente nuevo, sino de percibir lo percibido como lo no percibido. En *Mínima Moralia* Adorno realiza una observación que considero vale como ejemplo de ese “percibir lo semejante determinándolo como lo desemejante”. Allí relata la experiencia que tiene un niño luego de sus vacaciones al volver a su casa, a quien todas las cosas cotidianas se le aparecen ahora como nuevas y frescas, pero sin embargo:

nada ha cambiado en ella desde que la abandonó. Sólo con olvidar las obligaciones que le recuerdan cada mueble, cada ventana, cada lámpara, devuelve a éstos su paz sabática, y por unos minutos se halla tan en concordia con las moradas, habitaciones y pasillos de la casa como a lo largo de toda la vida le afirma la mentira. Acaso no de otro modo aparezca el mundo casi sin cambio a la perpetua luz de su festividad, cuando no esté más bajo la ley del trabajo y en el regreso al hogar las obligaciones le resulten tan fáciles como el juego en las vacaciones. (MM, 111; 126-127).

En este pasaje la relación del niño con las cosas está vista como una experiencia revitalizante de la novedad de lo cotidiano que se le aparece ahora como “liberado de la ley del trabajo”. Creo que esta es una imagen válida para acercarse a la experiencia que Adorno propone: una experiencia no reducible intelectualmente de un sujeto receptivo que encuentra lo cotidiano como novedad. Por otro lado, esto se corresponde con lo que Adorno en sus “Meditaciones sobre Metafísica” de *Dialéctica Negativa* denomina “experiencia metafísica”

(DN, 373; 372) y que también toma como modelo la experiencia del recuerdo de la infancia. Pero en este pasaje Adorno habla no de la experiencia del niño, sino del recuerdo de una experiencia de la infancia que se vive como una “espera inútil” (*Ibidem.*) por algo placentero y único que sucedió en la niñez y que podría volver a suceder. El fragmento donde se encuentra ese concepto en *Dialéctica Negativa* es oscuro y ambiguo pero sin duda plantea una referencia a la filosofía kantiana. Experiencia y metafísica eran términos incompatibles en Kant: la experiencia se establecía en el reino de los fenómenos, mientras que la metafísica se encargaba de lo no posible de experiencia alguna, de ideas como el alma, Dios o la inmortalidad. Parece un escándalo que ambos convivan en una misma idea y que para colmo remitan a la experiencia de un niño. Pero es así porque en el concepto de “experiencia metafísica” Adorno quiere rescatar las pretensiones de trascendencia de la metafísica pero en la individualidad de una experiencia fugaz. Esa experiencia está asociada a un tipo de felicidad sensorial inaprensible conceptualmente y no garantizada en su ocurrencia fáctica. La experiencia metafísica es el recuerdo de la felicidad desaparecida de la niñez que se mantiene sólo como promesa incierta, felicidad que cuando se cree poseerla se esfuma porque no acepta el concepto (los niños no necesitan un concepto de felicidad para ser felices) y sólo queda la sensación como recuerdo de que alguna vez se la tuvo y de que tal vez puede volver a ocurrir. El punto es que “sólo lo individuado absoluta, indisolublemente, nos permite esperar que eso, exactamente eso, ya existió y volverá a existir” (DN, 374; 374). La experiencia metafísica es entonces una experiencia individual, intransferible y contingente, es “la esperanza conservada por la huella de algo que se ha perdido y que se quiere recuperar por la experiencia sensorial” (Schwarzböck, 2008: 82).

La “experiencia metafísica” tiene como condición entonces remitirnos a una dimensión no conceptual ligada a lo sensorial y ser, por ende, individual. Pero esto no basta para definir la totalidad de la experiencia. Si bien lo que Adorno entiende por “experiencia metafísica” puede ayudar a “liberar del tedio de la prisión subjetiva del conocimiento” (DN, 83; 83) a partir de una reivindicación de lo no conceptual e individual en el contacto con el mundo. Este modelo suena sin embargo muy modesto, muy poco crítico podríamos decir ya que se queda en el plano de la interioridad y no parece claro cómo obtener una perspectiva crítica desde allí. Pero en otros pasajes de su obra Adorno entiende la idea de “experiencia no restringida” como experiencia de la negatividad, es decir de la sociedad antagonista con respecto a las posibilidades de felicidad del individuo. En su debate con Popper sobre el estatuto de las ciencias sociales dice Adorno que

“la experiencia del carácter contradictorio de la realidad social no puede ser considerada como un punto de partida más entre otros varios posibles, sino que es el motivo constituyente de la posibilidad de la sociología en cuanto tal” (ES1, 305; 564-565). La experiencia de la negatividad social, del “hecho social” como algo que confirma las represiones que ha debido hacerse el individuo para confirmar su individualidad, debe ser considerada otra condición de la “experiencia no restringida”. Se trata de una experiencia de lo social como antagonista que sólo es posible en la dimensión del individuo empírico ya que “su función, a saber, su capacidad de experiencia (ausente en el sujeto trascendental, pues algo puramente lógico mal puede experimentar) es en verdad mucho más constitutiva que la adscrita por el idealismo al sujeto trascendental.” (CN, 157; 374). Sólo el individuo puede experimentar el sufrimiento que es social. En la esfera de lo individual es donde “permanece la teoría crítica y no sólo con mala conciencia” (MM, 12; 17) buscando esas zonas en las que el individuo experimenta lo social como negatividad, como menoscabamiento y represión de su naturaleza.

Este individuo experimenta ese antagonismo como sufrimiento (ya sea en la forma de patologías, de malestar por la represión del placer o de los impulsos o como impedimento a la realización de la “pretensión de felicidad” en la “experiencia metafísica”). De este modo, la crítica al sujeto idealista desemboca en la necesidad de pensar la experiencia metafísica en el ámbito del individuo y su cuerpo. Tanto en la perspectiva de una felicidad que remite a la infancia como en el sufrimiento ante las represiones, el cuerpo es el índice que la teoría crítica debe tener en cuenta. Esa componente somática del individuo debe ser pensada como exigencia de “liberación del espíritu con respecto al primado de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción. [...] Sólo cuando el impulso corporal (*leibhaften Drang*) se satisfaga podrá reconciliarse” (DN, 208; 207). Lo somático de la experiencia es lo propiamente materialista en la *Subjektkritik* adorniana que parte del modelo sujeto objeto gnoseológico para hacer ver que las pretensiones del conocimiento sólo serán posibles si se considera el cuerpo del individuo. La experiencia no restringida entonces es experiencia negativa; ya sea como recuerdo de una felicidad perdida en la infancia o como sufrimiento social siempre se da como vivencia de una incompletitud, de una falencia en el sujeto. Pero el medio para hacer experimentable esta falencia en Adorno no es el concepto, sino el cuerpo, como sensación, como dolor, como malestar, como exigencia de reparación. Recién en el capítulo final voy a tratar de mostrar cómo piensa Adorno una salida positiva para dar lugar práctico a esa corporalidad.

Consideraciones finales

En este capítulo intenté leer la crítica adorniana al sujeto de la gnoseología moderna como continuación de la historia natural analizada en el capítulo anterior. Comencé mostrando el modelo de la subjetividad criticada como una instancia que reprime sus propias condiciones de posibilidad en un cierre sobre sí misma, entablando de ese modo una relación de dominación con respecto a toda otredad, esto es lo que Adorno define como “ideología del sujeto”. Analicé asimismo los términos materialistas con los que se emprende la crítica a este sujeto ideológico, mostrando que se trata de un materialismo no sólo naturalista como en el capítulo anterior, sino también sociológico ya que busca leer las categorías filosóficas como síntesis de formas sociales de racionalidad. Esto implicó analizar el concepto central del idealismo, el principio de identidad, en una “afinidad electiva” con el principio de intercambio mercantil generalizado como orden social (voy a analizar esta relación con más detalle en el capítulo 4). Esto me llevó a preguntarme si acaso existían en Adorno dos formas de *Subjektkritik*: una como historia natural y otra sociológica asentada en la lógica del intercambio mercantil. Con respecto a esto considero que, a pesar de que Adorno no es concluyente acerca de este punto, ambas críticas son complementarias ya que según su análisis son las mismas condiciones sociales las que se presentan como represoras de lo natural puesto que una sociedad signada por el intercambio mercantil va ligada a un individuo abstracto que debe renunciar a sus pretensiones.

Una gran parte del capítulo estuvo dedicada a la búsqueda de conceptos para pensar esa otredad reprimida y a la vez constitutiva de la subjetividad. Intenté mostrar que esa dimensión corresponde al concepto de lo natural cuya “rememoración” Adorno propone como forma de descentramiento del sujeto ideológico. La idea de “rememoración de la naturaleza” del capítulo anterior la entendí aquí como “experiencia no restringida”, cuyas condiciones de posibilidad Adorno las extrae a partir de una crítica inmanente de la relación gnoseológica entre sujeto y objeto. Los conceptos de “mediación”, “no identidad”, “prioridad del objeto” o “mímesis” apuntaron precisamente a pensar las condiciones de una experiencia en la que lo natural sea comprendido como aquellas dimensiones somáticas y afectivas del individuo en su trato con el

mundo que ayuden a descentrar la “ideología del sujeto”. Esto permitió hacer más claro ese momento no-conceptual constitutivo capaz de quitarle al sujeto el “sueño dogmático” de su autarquía y evitar que “se convierta para sí mismo en absoluto” (DN, 21; 20). Como dije, considero que recién ahora se hacen disponibles las herramientas para pensar la implicación entre sujeto y naturaleza.

Las categorías recientemente señaladas permiten comprender cómo lo natural puede ser semejante y diferente a la vez, cómo el sujeto está atravesado por algo que se le mantiene al mismo tiempo como no-idéntico. Deborah Cook advierte que lo “no idéntico” no debe ser equiparado con el concepto de “naturaleza” ya que aquel es más amplio que éste (Cook, 2011: 43). Si bien esto puede ser cierto, creo que sólo como no identidad se puede comprender lo que Adorno entiende por naturaleza. Si se entiende lo natural como no identidad con respecto al sujeto se evitará considerarlo en un sentido positivo, es decir como un algo existente sin mediación: la naturaleza es también el producto de una historia sedimentada, de lo que nosotros hicimos con ella, pero también es lo que permanece inaccesible a todo intento de dominación, lo que se resiste a ser identificado por el concepto, que permanece como límite de sus pretensiones y, a la vez, como su misma condición de posibilidad. En resumen, los conceptos de “no-identidad” y “prioridad del objeto” ayudan a comprender cómo la naturaleza puede ser lo mismo y lo otro que el sujeto. Hacia el final del capítulo mostré cómo Adorno piensa esa no identidad de lo natural en la experiencia como una dimensión corporal reprimida, que de no ser considerada no sólo no habría conocimiento, sino que ni siquiera habría sujeto. Nuestro acceso a esa dimensión corporal es siempre indirecto, negativo, tiene la forma de sufrimiento, de patología, de malestar, de una “promesa de felicidad” truncada, de una “experiencia metafísica” del placer en la infancia perdida, de lo pulsional sin satisfacer, etc.. Lo interesante es que esa experiencia individual, somática y negativa de lo natural es también crítica ya que no está ligada a una ontología del ser, sino que tiene que ver con las mismas condiciones sociales que reproducen las represiones del sujeto, y es allí donde las dos dimensiones de la *Subjektkritik* anteriormente señaladas encuentran su correspondencia.

Esto último muestra que la crítica a la “ideología del sujeto” de la gnoseología lleva a la necesidad de pensar el sujeto individual empírico, que será el tema de los próximos capítulos. Pero antes de eso considero necesario aclarar un punto problemático que no pude abordar aquí.

Al emplear la expresión “ideología del sujeto” Adorno pone en conexión dos tradiciones independientes, la de la *Ideologiekritik* y la de la *Subjektkritik*; esto lo hace expresamente incluso en un comentario de *Dialéctica Negativa* al afirmar que “la crítica de la ideología [...] es algo filosóficamente central como crítica de la conciencia constitutiva” (DN, 152; 151). Me gustaría profundizar ahora un poco en esa relación para aclarar aún más los marcos en los que la crítica a la “ideología del sujeto” es llevada a cabo y mostrar que esas dos tradiciones guardan relaciones sustanciales, que la expresión “ideología del sujeto” no es el producto casual del empleo descuidado de los términos. Una vez planteado este problema voy a continuar con la crítica a las dimensiones históricas de la idea de un sujeto constituyente en la figura moderna de individuo.

CAPÍTULO 3: IDEOLOGIEKRITIK Y SUBJEKTKRITIK

En el presente capítulo deseo profundizar en un concepto que apareció y seguirá apareciendo a lo largo de este trabajo en relación estrecha con el concepto de subjetividad: el concepto de ideología. Si se plantea el concepto de subjetividad, tal como se mostró en el capítulo 2, en términos de una “ideología del sujeto” habría que especificar entonces qué es lo que está señalando ese concepto de ideología y cuáles son las tensiones que allí están implicadas. Es por eso que considero indispensable encarar ahora esta discusión aunque implique salir momentáneamente de la obra de Adorno. Para esto me voy a limitar solamente al análisis de algunos momentos particulares y de algunas discusiones puntuales de la tradición de la crítica a la ideología, particularmente de aquellas discusiones que me parecen pertinentes para apreciar el suelo intelectual y el significado que la tradición de la *Ideologiekritik*²⁰ tiene en la *Subjektkritik* de Theodor Adorno, puntualmente voy a enfocarme en discutir ciertos pasajes de la obra de Karl Marx y de Georgy Lukács.

De Marx quiero plantear el pasaje desde un concepto subjetivista de ideología en *La Ideología Alemana* hacia un concepto estructural u objetivo ya en *El Capital*, es decir desde la ideología como “falsa conciencia” a la ideología como “abstracción real” (I); mientras que en Lukács voy a centrarme en su crítica materialista al idealismo sobre la idea de totalidad como garantía de la relación histórico-filosófica entre teoría y praxis presente en su *Historia y Conciencia de Clase* (II). Considero que esto va a permitir una mejor apreciación de la idea del carácter ideológico del concepto de subjetividad que la crítica adorniana busca resaltar. Esto permitirá mostrar en la filosofía de Adorno un desplazamiento del marco idealista en el que la relación entre teoría y praxis era pensada en Lukács, de modo tal que ahora la crítica de la

20 Rahel Jaeggi describe cuatro condiciones generales de toda *Ideologiekritik* (IK) que vale la pena mencionar como marco de esta discusión: 1) La IK es crítica de la dominación (*Herrschaftskritik*), que intenta develar los mecanismos que construyen la impresión de irrebasabilidad de las relaciones sociales como ligados a condiciones de explotación, inequidad o injusticia. 2) la IK parte de las contradicciones internas de una situación, ya que no antepone lo verdadero a lo falso como si se tratara de una norma externa, sino que trabaja con los propios criterios immanentes de la situación. 3) la IK se basa siempre en una “hermenéutica de la sospecha”, como en actitud de reserva contra las auto-interpretaciones que los individuos hacen de sus intereses y de la legitimación de las formas sociales. 4) La IK supone como parte constituyente el análisis de la situación, un análisis que no es precondition arbitraria de la crítica, sino parte de la misma. (Jaeggi, 2013: 269-270).

ideología ya no será entendida como crítica a la falsa conciencia o a la reificación, sino como crítica a la identidad (III.1). Esta idea de la ideología como identidad también será susceptible de historización en el paso del liberalismo al capitalismo monopolístico (III.2) lo que va a permitir leer los conceptos de individualidad, industria cultural y antisemitismo en el marco de esta *Ideologiekritik* así reformulada, tal y como deseo mostrar en los capítulos siguientes.

I.- Karl Marx: de la “ideología alemana” al fetichismo de la mercancía

Para comenzar este recorrido me voy a centrar solo en dos textos de la obra de Marx: la Introducción a *La Ideología Alemana* y el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía de *El Capital*. Esta limitación está fundamentada en que considero que en esos dos textos se pueden ser precisadas las diferencias entre el concepto subjetivo y el objetivo de ideología que va a atravesar toda la tradición hasta Adorno. En otros lugares de su obra Marx formula importantes apreciaciones sobre la crítica de la ideología (en el Prólogo de su *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, en los *Manuscritos de París*, en la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, en la Introducción a los *Grundrisse*, por ejemplo), pero será en estos dos textos en los las distinciones que deseo discutir se encuentran expresadas más claramente.

Si bien el término ideología se remonta a los tiempos de la Revolución Francesa será recién con *La Ideología Alemana* donde aparecerá en el marco de la problemática que lo hará célebre. Antes de esta obra el término “ideología” designaba a la ciencia formulada por un grupo de pensadores ilustrados franceses, ciencia que tenía como objeto de estudio el funcionamiento de las ideas en la mente de los hombres, motivada por la confianza ilustrada en la realización de un orden social racional libre de prejuicios y oscurantismo. La ciencia de la ideología, cuyo principal representante fue Destutt de Tracy, debía no sólo investigar las legalidades mediante las cuales se formaban nuestras ideas, sino también enarbolar un programa de ingeniería social que modifique nuestras sensaciones y nuestras creencias en una dirección racional (Barth, 1951: 9-28).

Pero con *La Ideología Alemana*, escrita entre 1845 y 1846, aparecerá el concepto de ideología por vez primera en la obra de Marx y adquirirá el sentido con el que lo conocemos. En

este texto se siente ya una ruptura con el lenguaje neo-hegeliano de sus obras anteriores, ya que son dejados de lado los problemas planteados en términos de autoconciencia o enajenación en el marco de otro tipo de enfoque. En los *Manuscritos* el concepto crítico central era el de enajenación (*Entfremdung*), que a su vez dependía de un concepto de naturaleza humana o de ser de la especie (*Gattungswesen*) que Marx consideraba corrompido en el conjunto de relaciones sociales capitalistas que obligaban al trabajador a vender su fuerza de trabajo en el mercado. Bajo la condición de asalariado al trabajador el objeto que él había creado se le volvía “algo hostil y ajeno”, y su naturaleza se convertía en un simple medio para su reproducción biológica. Luego de formular esta teoría de la alienación Marx había dejado planteado ciertos interrogantes pero sin lograr plasmar sus intuiciones materialistas: “¿cómo es que llega el hombre a enajenarse, a alienarse de su trabajo?, ¿cómo es que se funda esta alienación en la esencia de la evolución humana?” (Marx, 2004: 119).

Lo que estas preguntas exigían era un planteamiento histórico del problema, empresa que será emprendida recién en *La Ideología Alemana* bajo el “nuevo” concepto de ideología. Para ver de qué se trata esto vale la pena comenzar con esta famosa cita de la Introducción a tal libro:

Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc. Pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formulaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. (Marx-Engels, 2005: 26)

Al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra Marx intenta “ascender de la tierra al cielo” (*Ibidem*, 15). Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar finalmente al hombre de carne y hueso como última estación. Se parte, por el contrario, del hombre que realmente actúa y, desde su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. Bajo el concepto de “ideología” será considerado aquí todo lo que queda confinado al “dominio del pensamiento puro”, y que hace depender engañosamente la historia y la vida real de los hombres de ideas metafísicas como la idea de Hombre, de Dios o la Conciencia. La teoría

de la ideología que se expresa en estas líneas no es una teoría psicologista, como en los orígenes franceses de la problemática; no se trataría de extirpar las ideas, los prejuicios y las pasiones que obstruyen el desarrollo de la razón de los hombres, sino que se atendería a las causas y a las funciones históricas que conducen a engaño a la conciencia. Es decir, la deformación ideológica si bien es una acusación que se le hace al pensamiento, sus causas son buscadas en las condiciones de vida real. Las ilusiones sociales están presentes en la vida práctica, y ya no se trata de que se pueda cambiar la sociedad modificando el modo en el que los hombres piensan como creían los ideólogos franceses o realizando una crítica filosófica de las ideas como los críticos neo-hegelianos, sino que esta vez lo que se exige es el cambio de las condiciones prácticas en las que viven los hombres para transformar de allí esas ideas falsas.

Es importante aclarar que con el concepto de ideología, Marx y Engels aluden a una discusión con los jóvenes hegelianos, por lo tanto lo que tenemos aquí es fundamentalmente un término polémico antes que una categoría de análisis. Ya en el “Prólogo” Marx había realizado una sugerente parodia del modo de pensar de los neo-hegelianos al compararlos con cierto “hombre listo” que:

dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar la idea de gravedad. Entonces, tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola por ejemplo como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. (*Ibidem.*, 12)

El problema de este “hombre listo” -el filósofo idealista modelo de pensamiento ideológico- estaba en que autonomizaba las ideas y las representaciones para luego invertir la cadena causal tomando esas representaciones como lo real, de modo que para modificar la vida de los hombres bastará con modificar sus pensamientos (así parecería que para no ahogarse fuera suficiente con desembarazarse de la sugestión de la gravedad). No se trata ya de reducir un pensamiento a otro, como en Feuerbach, quien reducía la religión al pensamiento de la esencia del hombre, sino de salir directamente de ese plano, de analizar las relaciones estructurales entre la forma de conciencia y las condiciones materiales en las que esa conciencia se produce. Aquí la ideología no se opone a la ciencia, ni está regida por la oposición verdad-falsedad –como parece sugerir la metáfora de “falsa conciencia” que sin embargo no está presente en este texto-, sino por la oposición entre lo imaginario y lo real, entre la praxis y la representación. Sin embargo, el problema no es tanto la existencia de este plano de representaciones, sino más bien que nos

olvidamos de que esas representaciones son producidas, que no son causa sino efecto de un proceso que ocurre en el plano de la praxis. Ricoeur sugiere que aquí la crítica se trataría de una crítica *reductiva o transformativa*: “la reducción es la inversión de una inversión puesto que procede tomando todas esas entidades que fueron falsamente proyectadas hacia arriba –lo eterno, lo lógico, lo trascendente, lo abstracto, lo divino- y reduciendo esas proyecciones a su base inicial” (Ricoeur, 2001: 71). Este “método transformativo” concibe la ideología como una construcción artificiosa que tiende a autonomizarse y necesita ser desmantelada mediante una inversión en sus términos para restablecer la primacía de lo real, de la praxis.

Titus Stahl explica este proceso ideológico de inversión y naturalización como un “juicio (*Überzeugung*) de segundo orden, es decir un juicio sobre el estatuto de otros juicios” (Stahl, 2013: 232), que no tiene que ver con concepciones cognitivas falsas, sino con comportamientos prácticos basados en “una estructura reflexiva falsa de nuestra relación con el mundo” (*Ibidem.* 233) que consiste en “no permitir poner en cuestión su justeza (*Angemessenheit*)” (*Ibidem.* 252), juicios cuyas “diferenciaciones no pueden ser tematizadas adecuadamente” de forma interna. (*Ibidem.* 253). Pero a diferencia de lo que sugiere la lectura internalista de Stahl (la ideología como un juicio incapaz de ponerse en cuestión a sí mismo) lo ideológico está determinado por la oposición pensamiento-realidad extramental o representación-praxis en la que, por supuesto, para Marx la valoración positiva y la acción constituyente caerá del lado del segundo término. Sin embargo, esta inversión no deja de presentar inconvenientes, sobre todo cuando los autores introducen la metáfora de la “cámara oscura”. Para ellos la ideología provoca una inversión no sometida a voluntad, es decir, hace aparecer lo que es fundado como fundante, el efecto como causa, el pensamiento como realidad, y la realidad como construcción del pensamiento. En primer lugar, la analogía parece indicar que la ideología es simple reflejo, proyección de una vida real y verdadera, en ese sentido la ideología no parece tener sustancia por sí misma:

también las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material real [...]. La moral, la religión, la metafísica, y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden así la apariencia de su propia sustantividad. (Marx-Engels, 2005: 26)

La ideología aparece denominada aquí con expresiones como “formaciones nebulosas”, “sublimaciones”, “apariencia de sustantividad”, puesto que para Marx la ideología no tiene valor propio, es simplemente algo que se disuelve en el plano de la realidad, cuya evolución es

derivada siempre, nunca autónoma. A esto me refiero con ideología subjetivista, es decir un producto de la conciencia derivado de forma engañosa pero necesaria de la realidad.

Pero el problema está en saber a qué alude Marx con el término conciencia: “la conciencia [...] es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos” (*Ibidem.*, 31). Si bien es claro que esta conciencia tiene un carácter derivado, no es claro a qué se refieren aquí Marx y Engels con este término: o bien la conciencia alude al pensamiento en tanto actividad psíquica o mental de los hombres, o bien a creaciones espirituales históricamente dadas; el texto nunca se decide a dar una respuesta clara sobre esto, y uno tiende a suponer que la segunda acepción es una sistematización y sofisticación de la primera. Esto parece quedar avalado por la explicación del origen de esta conciencia a partir de la tesis de la división del trabajo originaria entre trabajo intelectual y trabajo manual: la plusvalía que la sociedad crea permite sostener un estrato de individuos dedicados a la producción intelectual y exonerados del trabajo material, estos pensadores son los “ideólogos” que crean la ilusión de una independencia absoluta del pensamiento y del aspecto fundante de sus ideas. Esta idea es interesante puesto que para Marx la ruptura entre idea y realidad es en algún sentido “verdadera” en tanto está anclada en un proceso histórico efectivo, el problema está cuando creemos que esas ideas son autónomas en virtud de su propia esencia. Aquí aparece un juego entre lo externo y lo interno de las ideas sumamente interesante: la externalidad del pensamiento con respecto a la realidad es interna al desarrollo de esa misma realidad.

Otro punto problemático de esta concepción de la ideología es el uso de la metáfora de la “cámara oscura”, con el que se sugiere que la conciencia registra pasivamente las impresiones que le provienen del mundo sensorial como si se tratara de una cámara fallada que tiende a invertir de manera patológica esas imágenes. Como muchos críticos han señalado aquí la problemática vuelve a caer en una suerte de “ficción objetivista” prekantiana, en la que todo el proceso de la vida real puede ser conocido de forma directa (Williams, 2009: 86). Para Williams aquí está el origen de la “teoría del reflejo” que considera, por ejemplo a las artes y las ideas como un reflejo o una sublimación de una estructura económica previa. Por supuesto, esta estrategia no sirve para pensar de qué modo la ideología puede tener una eficacia práctica de modo de organizar la experiencia de los sujetos en un orden social determinado. La ideología es concebida como una quimera, una fantasía producida por un pensamiento defectuoso que invierte la realidad y naturaliza esa inversión, un “empirismo invertido” que en lugar de derivar

las ideas de la realidad, deriva la realidad de las ideas. Como dice Eagleton, esta concepción de la ideología no permite pensar en una función activa para dotar de creencias y valores a las prácticas de los individuos:

Es como si la ideología no tuviese un interés particular, por ejemplo, en inculcar las virtudes de diligencia, honestidad y actividad en la clase trabajadora mediante técnicas disciplinarias, sino que simplemente niega que el ámbito del trabajo tenga mucha importancia en contraste con el reino de los cielos o con la Idea Absoluta. (Eagleton, 2005: 109).

En esta impugnación de la definición de conciencia se va a basar la propuesta de abandonar el concepto de ideología que van a realizar algunos autores²¹. Pero tal vez muchos de estos problemas radican en que Marx está discutiendo con una particular forma ideológica como es la del idealismo, y no desarrollando una teoría general de las ideologías –después de todo la metáfora de la “cámara oscura” es una metáfora y no una teoría-. En esa particular forma ideológica que es el idealismo, la ideología se configura sobre la base de una “inversión” de la realidad, en el que el orden de las ideas es considerado como prioritario ante el mundo real, a la vez que aquellas son desvinculadas de este y postuladas como eternas. Por supuesto que no se puede pensar que toda ideología tiene la forma del idealismo alemán, pero sí que toda ideología es en un sentido general idealista en tanto obnubila el plano de las contradicciones reales en función de las determinaciones teóricas. Lo interesante es que esta modulación epistemológica idealista de la ideología incluye para Marx también su dimensión política:

las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época, o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante [...]. las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones dominantes concebidas como ideas, por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas (Marx-Engels, 2005: 50-51).

21 Entre las más célebres críticas a este concepto se encuentra la de Foucault para quien la noción de ideología tiene tres inconvenientes fundamentales: 1) supone una idea de verdad concebida en términos de cientificidad y no de “efectos de verdad”, 2) la ideología se refiere siempre a un sujeto y 3) la ideología está en relación con un determinante económico (Foucault, 1992: 185) Otra crítica célebre es la de Raymond Williams para quien la ideología constituye “un sistema de significados, valores y creencias relativamente formal y articulado, de un tipo que puede ser abstraído como una ‘concepción universal’ o una ‘perspectiva de clase’” y por lo tanto propone su reemplazo por el concepto de hegemonía ya que “lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes” (Williams, 2009: 149).

Es decir, aquí la ideología está lejos de ser concebida sólo en un sentido intelectual sin referencia a una actividad práctica, sino que son ideas que determinan el modo en el que las relaciones sociales se aparecen ante los hombres y así determina también su posición en esas mismas relaciones sociales. Si bien, no hay el sentido gramsciano de ideología, en el que la ideología tiene un papel creador y superador de relaciones sociales, sí hay un concepto de ideología que permite pensar cierta eficacia en la generación de un mundo social y de relaciones prácticas en términos de clases sociales. Por lo tanto, realizar una crítica de las ideologías no será sólo desentrañar las argucias epistemológicas que se llevan a cabo, sino también poner en claro el conjunto de intereses escondidos y su vinculación con determinadas clases sociales y con determinado ordenamiento del poder. La crítica de la ideología adquiere aquí su pleno sentido político al poner de relieve que una ideología es una forma determinada de legitimación:

cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta (*Ibidem.*, 51).

Es decir, la relación entre ideología y política exige un proceso de acomodación y universalización que no se da automáticamente sino procesualmente. Lo que hace la ideología es entonces universalizar argumentativamente un interés particular para legitimar así determinada forma de dominio social acorde a la prevalencia del interés en cuestión. Pero las formas en que se realiza esta transposición no es directa ni obvia o como dice Ricoeur: “Si decimos que el racionalismo representaba en el siglo XVIII los intereses de la clase que estaba llegando a su auge, la burguesía, no podemos deducir de esta afirmación las diferencias que presentan Descartes, Spinoza y Kant” (Ricoeur, 2001: 132). El problema de la *Ideologiekritik* es cómo conjugar el significado epistemológico de la ideología (basado en el antagonismo pensamiento-realidad) con su significado político (basado en el antagonismo de clase) ya que, como dice Eagleton, “no hay razón para suponer que todas las clases dominantes tengan que articular sus intereses de forma tan especulativa” (Eagleton, 2005: 113); es decir, no hay razón para suponer que el significado político determine el significado epistemológico de esa manera específica. Eso significa que si superara el carácter específico que presenta la ideología alemana el problema epistemológico persistirá: la ideología seguiría siendo el lugar de alguna deformación

epistémica. Podríamos enunciar lo mismo pero a la inversa: no hay necesidad de que el significado epistemológico determine el significado político, es decir no toda metafísica está al servicio de un dominio de clase, no toda idea especulativa tiene como función la pervivencia de un determinado orden social; tal vez incluso podría contener elementos crítico-normativos como intentará mostrar Adorno. Lo importante aquí es que en este texto la ideología es pensada como pensamiento idealista, como engaño de la conciencia. Pero por más que ese engaño sea provocado por la realidad social misma, el concepto de ideología no se ha apartado significativamente de las posiciones ilustradas, la ideología sigue siendo pensamiento.

En el Primer Libro de *El Capital* publicado en 1867 tenemos ya otra forma de concebir la ideología. En esta obra si bien no aparece explícitamente el término “ideología”, es la problemática del fetichismo la que ocupa su lugar y así los términos serán redefinidos sustantivamente. Esto será así porque ahora Marx pasará del plano de la conciencia al plano material de las relaciones económicas. La ideología dejará de ser un engaño subjetivo como en *La Ideología Alemana* para pasar a ser parte de la misma realidad. Así es que en el primer capítulo de *El Capital* Marx realiza el análisis de la forma mercancía partiendo del análisis de aquello que se nos presenta como lo más concreto, de aquello que ocupa el lugar de lo cotidiano como es la mercancía, pero lo que se va a develar a partir de este análisis es que detrás de esa supuesta materialidad inocente se esconde una “abstracción objetiva”. Este análisis es lo que voy a exponer brevemente a continuación.

Al considerar la mercancía esta se nos aparece como algo útil, como algo exterior, una cosa que sirve en la satisfacción de necesidades materiales. Esto que Marx denomina “valor de uso” representa al cuerpo mismo de la mercancía que “se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo” es el “contenido material de la riqueza” (Marx, 2008: 44). Pero Marx reconoce además de esta faceta natural otro faceta de carácter social: el valor de cambio. Este representa el carácter cuantitativo y relacional de la mercancía, es decir la forma en que aquella es intercambiada por otras; el asunto es que esta propiedad que tiene la mercancía de ser intercambiada que aparece como algo contingente será, cuando consideramos los intercambios efectivamente realizados, el revelador de la objetividad social de la mercancía. Estas mercancías para ser intercambiadas necesitan algo que les sea común como patrón de ese intercambio, algo que las mercancías guarden en común y por medio del cual puedan ser consideradas: esto es su

producción o, mejor dicho, el trabajo necesario para producirlas; esta inherencia del trabajo en la constitución del valor representa la teoría subjetivista del valor que Marx comparte con Smith y Ricardo. Sin embargo, lo que Marx observa, y que lo distingue de la economía clásica, es que al prevalecer el valor de cambio por sobre el valor útil de una mercancía “se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos [...] reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano” (*Ibidem.*, 47). Así, lo que queda de ese trabajo humano real es sólo una “objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado” (*Ibidem.*). Es decir, algo tiene valor (valor de cambio) porque en él está objetivado un trabajo, pero para medir ese trabajo allí objetivado es necesario cuantificarlo en “tiempo de trabajo socialmente necesario” -la cantidad de tiempo necesario para producir determinado valor de uso con las potencialidades productivas existentes en una sociedad determinada en un momento determinado-: tal abstracción es lo que se realiza en el acto del intercambio mercantil.

Entonces, en la constitución del valor de una mercancía está operando una abstracción del carácter determinado del trabajo, que sólo subsiste como gasto de fuerza de trabajo abstracta. Pero lo que produce esta abstracción “es un proceso social que se desenvuelve a espaldas de los productores, y que por eso a estos les parece resultado de la tradición” (*Ibidem.*, 55). No sólo se hace abstracción del carácter útil de los productos del trabajo, sino también de los trabajos mismos convirtiéndose todo en una “gelatina homogénea de trabajo”. Existe por lo tanto un mecanismo oculto a los actores que produce una abstracción históricamente creada y una cuantificación de lo concreto, por lo que el mercado en el que se mueven las mercancías deviene un reino abstracto de operaciones cuantitativas. En este proceso de mercantilización se producen una serie de movimientos que pueden resumirse en que “las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo” (*Ibidem.*, 88). Lo que aquí se describe es claramente un proceso de reificación como el analizado en los *Manuscritos*, pero en otros términos: en aquellos primeros textos el método de Marx iba desde el objeto al sujeto: de la materialidad de la riqueza al trabajo que se escondía por detrás; ahora el camino va desde el sujeto al objeto: desde la producción del trabajador a la objetivación del producto. Esto se explica porque lo que Marx está pensando ahora es la constitución de la objetividad social a partir de la producción de los individuos. El análisis que partía de lo más concreto a lo más

abstracto –de la mercancía como objeto, como valor de uso, a la mercancía como fantasmagoría en su forma valor de cambio- se repite otra vez, pero aquí va de lo singular a lo general: del trabajo productor de cosas útiles a la objetividad social abstracta. A Marx lo que le interesa entonces es el modo de construcción de una objetividad social a partir de la lógica del intercambio; y la constitución de esta objetividad se realiza en base a una abstracción fundamental. La objetividad social es deducida a partir de la ley del valor -esta será la tesis básica de la teoría social adorniana como voy a mostrar en el capítulo siguiente-.Esta relación entre nexos social y abstracción la resume Isaac Rubin:

El nexo social entre actividades de trabajo de los productores mercantiles individuales sólo se realiza a través de la igualación de todas las formas concretas de trabajo, y esta igualación es llevada a cabo sobre la forma de una igualación de todos los productos del trabajo en cuanto valores. Inversamente, la igualación de varias formas de trabajo y la abstracción de sus propiedades concretas es la única relación social que transforma” (Rubin, 1974: 145)

Lo relevante aquí es que este carácter fetichista no tiene su origen en la conciencia de los hombres, sino “en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías” (Marx, 2002: 89). Aunque podemos seguir afirmando que el procedimiento propio de la ideología es la inversión, tal inversión es aquí objetiva, es decir funciona en la misma estructura de la sociedad, y no en una percepción distorsionada de la realidad social: ahora es la realidad social capitalista la que se encuentra distorsionada e invierte las cosas mismas. La ideología pasa a convertirse en el modo mismo de funcionamiento de la sociedad; esta no puede evitar ser ideológica y distorsionar las cosas porque la ideología es objetiva en la medida en que es estructural, en tanto que la objetividad es la que produce la ideología y no ésta la que crea alguna forma de objetividad idealísticamente. La ideología tampoco es la deformación de una conciencia burguesa, sino la deformación de la misma sociedad burguesa. La ideología ya no pertenece a la superestructura, sino que está en la misma base estructural en el intercambio de mercancías y en la generación de valor, es la objetividad social la que se construye ideológicamente.

El punto central aquí es la abstracción objetiva que se produce en el intercambio mercantil. El trabajo privado sólo alcanza realidad en tanto entra en una relación de intercambio, pero esta relación debe operar un efecto alquímico sobre ese producto en la medida en que abstrae su valor de uso, y lo convierte en mercancía, en cosa autónoma susceptible de ser

intercambiada: “La igualdad de trabajo *toto coelo* diversos sólo puede consistir en una abstracción de su desigualdad real, en la reducción al carácter común que poseen en cuanto gasto de fuerza humana de trabajo, trabajo abstractamente humano” (*Ibidem.*, 90). Aquí se ve claramente que Marx produce una fundamental equivalencia conceptual objetividad-abstracción-homogeneidad-intercambiabilidad: algo sólo llegará a ser considerado socialmente objetivo en la medida en que sean abstraídas sus determinaciones singulares y se presente de modo homogéneo con el resto, pero tal cosa sólo será posible en tanto sea susceptible de intercambio, a la vez que sólo puede ser intercambiada en tanto sea homogéneo y esté inserta en una red social, es decir en tanto sea objetiva. Ahora bien, dada esta equivalencia conceptual queda armado el marco objetivo sobre el cual se desenvuelven los hombres: estos equiparan entonces sus trabajos en la relación de intercambio, y eso provoca que los hombres entonces se definan por su práctica más que por su conciencia: “no lo saben pero lo hacen” (Marx, 2008: 91). Esta objetividad ideológica se manifiesta entonces en prácticas “ideológicas” inconscientes, no como especulación sino como comportamiento práctico fetichista, como forma ideológica de manejarse en el mundo, pero este comportamiento fetichista sólo puede ser superado prácticamente, esto es mediante una modificación en el modo de producción fetichista.

En resumen, en *La Ideología Alemana* lo que se le oponía a la ideología era la realidad, la *praxis* histórica, pero en *El Capital*, al ser la realidad misma lo ideológico, lo que se le opone es ahora la ciencia; ya no la realidad o la conciencia práctica como en *La Ideología Alemana* sino el conocimiento verdadero es lo que permite abrir lo ideológico, aunque esta ciencia no anule la eficacia de la ideología ni quite “la apariencia de objetividad”. Determinar, por ejemplo, que detrás del valor se oculta el trabajo cuantificado como magnitud temporal borra la creencia intelectual de que ese valor es azaroso, pero en modo alguno borra la objetividad de su apariencia, en modo alguno merma su efectividad práctica. Pero si bien el fetiche que es la mercancía tiene un carácter constitutivo en la objetividad social, al mismo tiempo no deja de ocultar y disfrazar la dinámica de la sociedad ya que se oculta el carácter social del trabajo tras la circulación de mercancías. Por otra parte, al generalizarse la mercancía en la sociedad capitalista provoca que esa sociedad se fragmente y ya no pueda ser aprehendida como totalidad, puesto que la mercancía atomiza las relaciones sociales cuando transforma las relaciones sociales en relaciones entre cosas, y finalmente este carácter cosificado que adquiere el orden social va a provocar uno de los efectos ideológicos por antonomasia: la sociedad se presenta como “segunda

naturaleza” como naturalización de las relaciones sociales capitalista. Este será el punto de partida del análisis de Gyorgy Lukács del concepto de ideología como reificación.

II.- Gyorgy Lukács: reificación y totalidad

El planteo de Lukács del concepto de ideología está estrechamente relacionado con el análisis del fetichismo de la mercancía de Marx, pero su planteo se expande hasta relacionar de modo inmanente la ideología con formas de conciencia que se plasman incluso en las más altas construcciones espirituales de una época, tal y como demostró en su análisis de la filosofía kantiana que voy analizar renglones abajo. Aquí la ideología es entendida en relación con el concepto de totalidad, y adquiere el sentido de una parcialización de la mirada como un obstáculo tanto epistemológico como existencial como se verá a continuación.

En el siglo XX la problemática de la ideología en términos de fetichismo será estudiada en una de las obras más influyentes dentro de la tradición marxista, *Historia y Conciencia de Clase* de 1921, y en particular en el ensayo “Cosificación y Conciencia del Proletariado”. Lukács va a realizar una lectura de Marx en el que la influencia hegeliana quedará claramente puesta de relieve en una discusión con el mecanicismo hegemónico de la Segunda Internacional; por eso es que este ensayo constituirá un ejercicio interesante y novedoso de exploración filosófica del marxismo y un ejemplo de eclecticismo productivo en el que diferentes tradiciones intelectuales “burguesas” serán utilizadas en un sentido crítico y revolucionario. Con este texto no sólo se va a dar origen a lo que luego se conocerá como “marxismo occidental”, sino que también quedarán planteados numerosos problemas a ser debatidos en el terreno tanto de la crítica de la ideología, como en el de la teoría de la praxis. Debido a la amplitud y riqueza de este ensayo tremendamente original y sugestivo, sólo me centraré en aquellos puntos que sean relevantes para determinar el concepto de ideología, y que van a pasar a ser parte de la sustancia filosófica sobre la que va a moverse Theodor Adorno.

En Lukács hay dos categorías centrales: la categoría de cosificación y la de totalidad. Estos dos conceptos representan tanto un diagnóstico social del capitalismo como una apuesta metodológica de reinención del marxismo. Una década antes que se conocieran públicamente

los *Manuscritos de París* (en 1931) Lukács realiza una serie de planteos que recogen *avant la lettre* las implicaciones filosóficas de aquel texto. Pero este planteo del problema de la cosificación en la obra de Lukács se armará como la síntesis entre la teoría weberiana de la racionalización y la teoría del fetichismo de la mercancía que vimos anteriormente. Para Lukács el problema de la mercancía no es sólo un problema económico, sino que allí se descubre “el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa” (Lukács, 2009: 89). De modo que la mercancía será el concepto fuerte a partir del cual se estructurará la sociedad y nuestras formas de racionalidad en la medida en que el tráfico mercantil se expanda a través del conjunto entero de la vida social como forma dominante de interacción social. Lo novedoso del capitalismo en este sentido es que la mercancía no sólo repercute en los procesos centrales de la reproducción social, sino que también penetra “todas las manifestaciones vitales de la sociedad” y las transforma a su imagen y semejanza. En el capitalismo se hace notorio entonces la diferencia cualitativa entre la mercancía como forma (entre muchas) del intercambio social entre los hombres y la mercancía “como forma universal de configuración de la sociedad” (*Ibidem.*, 91).

Es en este contexto en el que el problema de la cosificación se hará visible tanto “para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto de ella” (*Ibidem.*: 93). La cosificación se convierte aquí en un hecho estructural en el que la propia actividad humana se presenta exenta de toda relación social y el hombre se enfrenta así con su propio trabajo como algo independiente de él, como si este fuera una “segunda naturaleza”. Pero a esta tesis, que ya estaba en Marx, Lukács le agrega la observación de que esto sucede tanto objetiva como subjetivamente: objetivamente porque surge un mundo de cosas, legalidades y relaciones cósmicas autónomas, y subjetivamente porque el hombre ve objetivada su propia actividad en la medida en que su fuerza de trabajo toma la forma de una mercancía. Esa mercancía también determina el carácter de igualdad formal de todas las cosas en el plano objetivo y el de todos los trabajos en el plano subjetivo: todo se iguala con todo y todo trabajo es mensurable con respecto a cualquier otro trabajo. Este trabajo abstracto es para Lukács “a la vez producto como presupuesto de la producción capitalista” (*Ibidem.*, 94), pero también y fundamentalmente categoría social que configura toda forma de objetividad. Aquí es donde Lukács complementa la tesis de Marx del trabajo abstracto con las tesis weberianas sobre la racionalización moderna: al trabajo abstracto de la producción capitalista Lukács lo analiza como producto de un proceso de

racionalización social, en el que se produce una progresiva “eliminación de las propiedades cualitativas, humanas, individuales del trabajador” (*Ibidem.*, 95), ya que el proceso de trabajo se descompone en operaciones parciales de trabajo mecanizado. Esto provoca también en el plano del individuo que el trabajador sufra la separación de sus cualidades psicológicas de su personalidad total; es decir, de cada obrero se extrae una capacidad parcial que se especializa en detrimento de otras, frustrando así la idea de integridad individual.

En la construcción de esta objetividad abstracta Lukács tematiza un concepto fundamental para el análisis de la ideología, el concepto de “apariencia necesaria” que será decisivo también en Adorno. Este proceso de abstracción social constituye una apariencia necesaria: apariencia -porque las leyes y las cosas que dominan la vida del trabajador son en esencia producto social pero se aparecen como naturales- y necesaria -porque no puede presentarse de otra forma y la comprensión práctica que el individuo tiene de su actividad y de la sociedad sólo se realiza en un contexto gobernado por el intercambio de mercancías-. Este concepto de apariencia necesaria es crucial en tanto que define un mecanismo de ocurrencia de la ideología en el que los componentes de verdad y falsedad son conservados en una relación dialéctica, es decir la ideología no es falsa ni verdadera sino ambas cosas a la vez. Como dice Arato-Breines sobre Lukács:

Aunque la ilusión tiene un lugar sistemático en este mundo, no por eso es un mundo de ilusiones. Las apariencias ciertamente adoptan la forma de ilusiones cuando, por ejemplo, dan la apariencia de ser históricamente inmutables. Pero en cuanto apariencias, son formas históricamente necesarias de existencias en las cuales está manifiesta su esencia, su igualmente histórico “centro interno”. (Arato-Breines, 1979: 175)

Lukács entiende esta cosificación también weberianamente como un proceso que sólo pudo surgir en el marco de otro proceso más general de racionalización en todas las esferas de la vida -en esta obra él analiza los ejemplos de racionalización en la empresa privada, en el ámbito del derecho y en la administración estatal-. En este contexto de racionalización capitalista el sujeto adquiere un carácter “contemplativo” ya que se convierte en el sujeto calculador que, a partir de su conocimiento de las leyes de determinados acontecimiento, realiza predicciones racionales o previsiones hábiles, pero nunca busca intervenir en la aplicación de otras legalidades. Esta actitud guarda una analogía estructural con el comportamiento del obrero ante la máquina, pero que con el desarrollo de la racionalización capitalista se vuelve actitud social

general; la diferencia entre el comportamiento del empresario, el técnico o el obrero es en este sentido una diferencia meramente cuantitativa. Sin embargo, para Lukács este fenómeno encuentra un límite en el carácter formal de la propia conciencia en cuanto racional: en épocas de crisis se hace visible la incoherencia entre las partes y los subsistemas de la totalidad, de modo que su irracionalidad queda explícita a la conciencia de todos; es decir se demuestra que las conexiones que articulan las partes de una sociedad fragmentada son simple producto de la casualidad. El sujeto al percibir esta contingencia e irracionalidad en época de crisis adquiere conciencia de la posibilidad de intervención revolucionaria y del engaño de la ideología.

Este límite inherente de la racionalización social, que se hace manifiesto durante época de crisis, debe convertirse para la conciencia en conocimiento del todo, y aquí entramos en la segunda categoría importante de este ensayo: la categoría de totalidad. Para Lukács sólo el ser social de una clase determinada podría elevarse al conocimiento de esta totalidad, por contraste a los conocimientos especializados de las parcialidades sociales que siempre poseen un núcleo de incompresibilidad inherente (como Marx demostró la ciencia económica no puede comprender el problema de la crisis, así como el derecho tampoco puede comprender la génesis y la caducidad del derecho). Elevarse sobre estas particularidades es imposible en tanto que “en el terreno de la sociedad burguesa es imposible una alteración del punto de vista” (Lukács, 2009: 119). Tanto la ciencia como la filosofía burguesa son productos de esta situación de cosificación general y de allí la limitación de sus categorías y de sus problemas específicos. Este carácter limitado de toda producción espiritual burguesa lo prueba Lukács en su lectura materialista de la filosofía kantiana al mostrar el carácter irresoluble de ciertas antinomias en las que cae necesariamente el pensamiento burgués. Parte de esto ya lo analice en el capítulo anterior pero considero necesario volver aquí sobre ciertos puntos enfocándome ahora en la categoría de totalidad.

Las separaciones que la filosofía moderna realizó entre sujeto y objeto, ser y deber ser, esencia y apariencia, libertad y necesidad, forma y contenido, representan para Lukács las cicatrices de la cosificación en el plano del pensamiento. La imposibilidad de resolver consecuentemente estas antinomias revelan el estigma de una conciencia reificada e incapaz de reconocerse en sus productos, a la vez que una imposibilidad de alcanzar una totalidad. Dice Lukács:

la filosofía clásica alemana caracteriza un peculiar punto de transición en este desarrollo: se produce en un estadio evolutivo de la clase en el cual el proceso ha progresado ya tanto

que todos esos problemas pueden hacerse conscientes como tales problemas; pero al mismo tiempo, nace en un ambiente en el cual dichos problemas llegan a consciencia como problemas puramente intelectuales, como problemas puramente filosóficos

(*Ibidem.*, 113)

Análisis social e interpretación filosófica son aquí dos términos de un mismo movimiento: la crítica immanente de la filosofía ofrece aquí entonces un modelo ejemplar que será asumido por Theodor Adorno. Como mostré en el capítulo anterior el análisis que Lukács hace de la filosofía kantiana intenta develar esa incomprendibilidad inherente de la autoconciencia de la modernidad a partir del concepto kantiano de “cosa en sí”. La idea fundamental en este análisis es que las relaciones humanas congeladas de la cosificación corresponden a la idea kantiana del ámbito incomprendible de lo nouménico. Para Lukács la cosa en sí tiene dos funciones básicas en Kant: una es la impenetrabilidad de los contenidos fácticos, es decir los datos de los sentidos serían una fuente última oscura, y la segunda función es la señalización de la incapacidad del entendimiento para llegar a una totalidad sintética. Lo que Lukács afirma es que es justamente la filosofía alemana la que en la modernidad descubre y denuncia los problemas de la cosificación, pero sin poder trascenderlos. Por esto para Lukács hay que preservar el método dialéctico de la filosofía alemana pero en un suelo no meramente filosófico, sino histórico y social. Para fundamentar esto Lukács postula la idea del proletariado como clase universal, como garantía de la resolución de las antinomias visibilizadas por la filosofía alemana. La escisión del sujeto, la impenetrabilidad del mundo cosificado, la atomización, sólo podrán ser superadas apelando a una clase históricamente construida: “la continuación [...] del método dialéctico ha quedado reservada a la clase que era capaz de descubrir en sí misma y arrancando de su propia base vital el sujeto-objeto idéntico, el sujeto de la acción productiva [...]: el proletariado” (*Ibidem.*, 165). La totalidad que supera la ideología sólo puede ser pensada si el sujeto que la piensa es en sí mismo una totalidad, y es justamente en el proletariado donde el autoconocimiento de sí coincide con el conocimiento del todo, algo que el idealismo no podía ver y por eso caía en antinomias irresolubles.

En definitiva, para Lukács, la ideología es una determinada producción social de abstracción, es decir, es el resultado de una tendencia objetiva del desarrollo capitalista. Lukács define este carácter de la ideología en los siguientes términos:

el carácter fetichista de las formas económicas, la cosificación de todas las relaciones humanas, la ampliación de una división del trabajo que descompone de modo abstracto-racional el proceso de producción” [...] “transforma los fenómenos de la sociedad y, junto con ellos, su aperccepción. Así nacen hechos ‘aislados’, complejos fácticos aislados, campos parciales con leyes propias (*Ibidem.*, 70).

Es decir, la ideología es precisamente la atomización y parcialización de las esferas sociales y del mundo de la vida -tendencia que para Lukács se expresa con la mayor claridad en el método de las ciencias naturales modernas-. Por esto la dialéctica debe subrayar “la unidad del todo y [...] que esa apariencia es precisamente una apariencia” (*Ibidem.*). La ideología es falsa conciencia pero necesaria ya que hay una producción objetiva de esa ideología, está en la estructura misma de la sociedad capitalista. A diferencia de *La Ideología Alemana* a la ideología no se le opone ahora la vida misma o la ciencia marxista como en *El Capital*, sino el concepto de totalidad. Es decir, si bien para Lukács toda forma de conciencia es ideológica en tanto determinada por un modo de producción, lo que es específicamente ideológico del pensamiento burgués es su imposibilidad de pensar la totalidad como un conjunto; esto debería mostrar a su vez que la cosificación transforma la experiencia social de modo tal que se nos pasa por alto que la sociedad es un proceso colectivo y que sus legalidades son construcciones humanas. Para Lukács el conocimiento de esta totalidad exigido para superar el ámbito de la cosificación depende de la existencia de un sujeto histórico colectivo que pueda reconocerse en su actividad productiva.

Con este concepto de totalidad Lukács intenta presentar un orden de cosas donde las interconexiones se hagan visibles y la realidad estática quede dinamizada por la acción de un sujeto activo en la historia, como dice Martin Jay sobre esta idea de totalidad lukacsiana:

el todo expresa la intencionalidad y la praxis de un creador –el sujeto que se reconoce en el mundo objetivo alrededor suyo-. Otro modo de decir lo mismo es llamarlo una visión de la totalidad “genética” o “reflexiva o “autoactivante”, porque el todo es entendido como una reflexión de su propia génesis, el producto de su propia praxis. (Jay, 1984: 109).

La crítica depende entonces de la posibilidad de un sujeto histórico que pueda pensar el todo, ya que “para Lukács, al menos en ciertos momentos en *Historia y Conciencia de Clase*, el sujeto de la historia y el objeto de la historia son fundamentalmente uno” (*Ibidem.*). Lo interesante de este concepto de totalidad es que nos ofrece una percepción de la historia y el

dinamismo constante de las formas de objetividad de los fenómenos sociales, así por ejemplo un objeto o dispositivo o práctica se vuelve cognoscible sólo en su función en una totalidad, “pues sólo así las formas fetichistas de objetividad que produce necesariamente el capitalismo se disuelven y muestran su apariencia necesaria, pero apariencia al fin” (Lukács, 2009: 47). Para Lukács entonces conocer un fenómeno implica básicamente tres cosas: conocerlo en su objetividad, en su carácter histórico y en su función en un todo social. El método dialéctico tiene un carácter esencialmente disolvente: disuelve el carácter eterno y cósmico de la objetividad que produce el fetichismo de la mercancía. Pero por supuesto todo esto sólo es posible en la medida en que haya disponible una totalidad que asegure una salida por fuera de ese universo ideológico.

Para Lukács este concepto de totalidad concreta es lo que une a Marx con Hegel, puesto que sólo así se unifican sujeto y objeto, pensamiento y ser, particular y universal. Pero el punto en el que Lukács parece ubicarse a distancia de Marx en esta consideración de la cosificación reside en que su análisis es más hegeliano que el que se ofrece en *El Capital*, ya que para Lukács el problema de la alienación reside: “en el nivel de la realidad como en el de la teoría del conocimiento, en la oposición sujeto-objeto, pensamiento-ser: esto es en el hecho de que, según el pensamiento dogmático hay una ‘realidad puramente dada y extraña al sujeto’, y por tanto preexistente a éste, o existente fuera de él” (*Ibidem.*, 48-49). El concepto de alienación para Lukács entonces es hegeliano en tanto alienación es objetividad como tal, es decir es la forma de objetividad existente en la modernidad capitalista: el dato, el hecho, el mundo externo están concebidos para Lukács como formas de cosificación. De ese modo, la segunda naturaleza de la alienación es concebida también como oposición entre subjetividad y objetividad, como ser y pensar. Para Lukács superar la cosificación es superar estas oposiciones y viceversa.

La ideología alude aquí nuevamente a dos planos: un plano epistemológico en tanto discurso limitado y parcial que no puede ver las interconexiones y tendencias profundas de la realidad, y un plano sociológico en tanto estructura de toda forma de conciencia posible dada por el carácter fetichista generalizado de la mercancía. Epistemológicamente hablando podemos decir entonces que la ideología de la sociedad burguesa no es falsa, sino más bien parcial; y sociológicamente hablando se puede decir que la ideología no es falsa con respecto a una situación real -como en *La ideología Alemana*- sino más bien verdadera con respecto a una situación falsa. La falsedad ideológica reside en la limitación de no poder penetrar en el mundo cosificado y demostrar sus conexiones y su génesis, pero también responde a una deformación

del pensamiento que es estructural y social: la ideología es entonces tanto un obstáculo epistemológico como una deformación social. Pero calificar a la objetividad de falsa implica también algo más profundo; el concepto de falsedad objetiva alude a una situación en el que los potenciales humanos desarrollados a lo largo de la historia aún no han sido actualizados debido a una organización irracional del mundo. En definitiva, la situación falsa es denunciada desde la perspectiva de la posibilidad del fin de la alienación que en Lukács está dada por la existencia del proletariado como clase universal, como personificación filosófica e histórica de una totalidad.

III.- Theodor Adorno

1.- La ideología como identidad

La teoría de las ideologías siempre estuvo ligada a un programa político: a una tarea ilustrada de superación de la superstición sobre la base de una teoría de las ideas en los “ideólogos” de la Revolución Francesa, a una discusión con los idealistas alemanes y con la crítica a la religión sobre la base de una crítica de las condiciones materiales del mundo, a un intento de develar el fetichismo que el capitalismo producía para promover una ciencia de las leyes del capital opuesta a la economía política, etc.. En Lukács estos aspectos políticos y epistemológicos intentaron ser explícitamente articulados de modo tal que los criterios epistemológicos -que tenían que ver con un conocimiento verdadero- y los criterios políticos -que aludían a una praxis efectiva- se articularan de forma inmanente y sistemática. El idealismo había basado los criterios históricos políticos en las garantías filosóficas -un conocimiento verdadero lleva a una praxis correcta-; pero la crítica materialista de Lukács invierte los términos de este problema conservando, sin embargo, el esquema del planteo: la resolución de las antinomias de la filosofía burguesa así como la perspectiva de totalidad que permitiría superar esas antinomias estaría garantizada por la existencia de una clase poseedora de un interés universal, es decir en Lukács los criterios epistemológicos de certeza estaban fundados en los criterios históricos de eficacia práctica -una praxis correcta lleva a un conocimiento verdadero-. Pero la idea idealista de una posible unificación de los criterios se mantiene pese a todo, es decir

la identificación entre teoría y praxis. A esta situación alude Alex Callinicos cuando realiza un sumario balance del marxismo hegeliano:

Los hegelianos rompieron con el determinismo de la Segunda Internacional, colocando en el centro de sus discusiones filosóficas la cuestión de la relación entre conocimiento y realidad. Esta cuestión abarcaba dos problemas. El primero era el de la relación entre teoría y práctica. Más concretamente, ¿cómo podrían avanzar los marxistas de una crítica científica del capitalismo a la praxis que ganara a la clase trabajadora para que apoyase su destrucción? [...] El segundo era el problema epistemológico de la relación entre la ciencia y la realidad que ella trata de explicar, y de la pretensión de proporcionar un conocimiento de la realidad a través de una teoría en particular” (Callinicos, 1980: 110)

Esto describe muy bien lo que intenta Lukács: articular estos dos problemas (teoría-praxis y conocimiento-realidad) fundamentando el primero sobre el segundo. Es decir, fundamentar los criterios de validez epistémicos -el conocimiento no cosificado de la realidad- en criterios fácticos políticos -la existencia de la clase obrera-. Esto llevó a Lukács a valorar las teorías según un “test de la praxis” que midiera su contribución en la lucha de clases: una teoría es científica o adquiere validez epistemológica según su potencialidad en el marco de la lucha de clases. Sin embargo la posición lukacsiana no estaba basada en un criterio pragmatista, sino que ese plano histórico-político estaba pensado ontológicamente ya que el proletariado era, de hecho y de derecho, el sujeto de la historia y su espontaneidad revolucionaria era una premisa. Lukács planteaba su teoría de la praxis en términos de una reflexión sujeto-objeto, es decir en términos epistemológicos basado en el gran problema de la filosofía moderna, el problema del sujeto y la representación, para terminar fundando la resolución de ese problema en una teoría de la conciencia de clases y arribar así a una teoría de la praxis política correcta. La resolución de esos problemas abiertos en la indagación sujeto-objeto estaban para Lukács garantizados en una instancia que provocaba la resolución de la antinomia gnoseológica en términos de una identidad –el proletariado como “sujeto-objeto de la historia”-. Resolver de ese modo la tensión de esos dos criterios influyó decididamente en Adorno puesto que esto implicaba una crítica verdaderamente inmanente y materialista de los problemas de la filosofía moderna: *inmanente* en tanto se partía desde sus mismos términos, *materialista* en tanto que esos términos eran resueltos en el plano histórico. Adorno toma de alguna forma el camino abierto por Lukács (la idea de que toda crítica de la ideología debe ser una superación materialista del idealismo desde su interior), pero rechazando sin embargo la resolución idealista del mismo Lukács: ya no hay posibilidad de reconciliación entre conocimiento verdadero y praxis correcta, el pasaje de la teoría a la praxis es

120

para Adorno un resabio idealista con derivas totalitarias.

Para Lukács y Adorno la ideología estaba representada por el idealismo, no sólo por el idealismo alemán sino más bien por lo que ellos consideraban un modo idealista de pensar y de actuar que se había generalizado en toda la sociedad capitalista a partir de la ley del valor y del fetichismo de la mercancía; el problema era llevar a cabo una crítica a este idealismo en una clave materialista e inmanente. Pero si bien entre *Historia y Conciencia de Clase* (1921) y la primera obra de envergadura y autonomía filosófica de Adorno -me refiero a su ensayo "Actualidad de la Filosofía" (1931)- hay apenas una década de distancia, el tiempo filosófico que separa a ambos puede ser medido en épocas. En las primeras líneas de este ensayo afirma Adorno que quien "hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento" (AF: 73; 325). Este rechazo al concepto de totalidad implica obviamente un rechazo a la solución unificadora de Lukács.

Aunque esta frase recuerda a la crítica a los neohegelianos de *La Ideología Alemana*, lo que está diciendo Adorno aquí va más allá de eso, está criticando no sólo el modo idealista de proceder sino a la categoría de totalidad como herramienta de resolución de esos problemas idealistas, y fundamentalmente crítica a lo que esa categoría supone: la posibilidad de identificar los criterios epistemológicos con los criterios históricos. El suelo filosófico sobre el cual se emprende la filosofía adorniana está dado por la ruptura en la confianza hegeliana de que ambos criterios podrían ser unificados, y esto debido no sólo al fracaso de los intentos revolucionarios, sino también por una fe en la autonomía de los problemas teóricos. Esto Adorno lo hace explícito en sus *Epilegómenos Filosóficos*, un par de artículos de 1969 pensados para un seminario luego suspendidos por las revueltas estudiantiles en Frankfurt (Demirovic, 1999: 211-15; Bonnet, 2007). Allí en el marco de una discusión con ese movimiento estudiantil Adorno afronta de un modo directo como en ningún otro lugar en su obra el problema de la relación teoría-praxis criticando la fetichización de la acción y afirmando que "debería crearse una conciencia de teoría y praxis que ni separase ambas de modo que la teoría fuese impotente y la praxis arbitraria, ni destruyese la teoría mediante el primado de la razón práctica"(CN, 161; 759). Esto porque en la filosofía adorniana las instancias que garantizan la certeza en el conocimiento, es decir que permiten la consumación de la identidad entre un sujeto de conocimiento y su objeto, están ya completamente escindidas de las instancias que promueven una acción transformadora en la

historia, entre teoría y praxis se da entonces “una relación de discontinuidad” (*ibidem.*, 179; 777) que debería impedir fetichizar ninguno de los dos términos como garantía del otro. Adorno encara este quiebre entre teoría-praxis que atraviesa todo el marxismo hegeliano de un modo particular: su filosofía sigue a Lukács en tanto el problema de la relación teoría-praxis está planteado en términos de sujeto-objeto, pero el enfoque de estas relaciones tiene un carácter eminentemente crítico y distante de la solución lukacsiana ya que para Adorno la idea de totalidad no es otra cosa que una filosofía idealista de la identidad²².

Podemos decir entonces que el problema de la crítica en Adorno adquiere un carácter sustancialmente distinto al que poseía en Lukács en la medida en que los dos criterios fundantes de la crítica se encuentran desgajados por una desconfianza en toda resolución en términos de identidad –identidad de los criterios epistémicos con los criterios políticos y, por ende, identidad entre sujeto y objeto o identidad entre teoría y praxis ya sea en términos de una ciencia verdadera, de un espíritu absoluto o del proletariado como clase universal-. Para Adorno no sólo la unidad inmediata y metafísica de teoría y praxis se hacía insostenible históricamente, sino que se hacía insostenible el suelo filosófico que había permitido pensar tal unidad. Esta situación era lo que dictaba la tarea de la crítica ahora: crítica de toda unificación y de toda totalización positiva. De ahora en más la empresa filosófica se va a entender como una crítica de la identidad, y sus análisis de las formaciones ideológicas estarán atravesados por este motivo: Adorno verá en el concepto de identidad la forma ideológica por excelencia y, por lo tanto, la crítica será una modulación de la crítica a todo pensamiento identificante: “la identidad es la proto-forma de la ideología [...] por eso la crítica de la ideología [...] es filosóficamente central: crítica de la conciencia constitutiva misma” (DN, 144; 144).

Esto va a ocasionar que la teoría de la ideología que se encuentra en Adorno se enfoque

22 Martin Jay ofrece un interesante análisis de las distancias que separan a Adorno de Lukács en su capítulo denominado “Adorno and the Lukácsian Concept of Totality”. A partir de una lectura de la oposición de Adorno al concepto expresivo de totalidad lukacsiano es que analiza Jay el legado de la filosofía adorniana que: “ha demolido irrevocablemente la inicial fundamentación del marxismo occidental en el concepto de totalidad. O si se prefiere una explicación más históricamente materialista, la dialéctica negativa teóricamente comprometida con cambios fundamentales en la realidad social, hace demasiado obvia como para ignorarla la debilidad del paradigma lukacsiano. Un marxista occidental ya no podrá defender una expresiva visión del todo en el cual un meta-sujeto sea tanto sujeto como objeto de la historia. Ya no podrá la historia ser vista como un todo coherente con una conclusión positiva como su *telos*. Ya no podrá la totalidad ignorar la no-identidad de lo histórico y lo natural subordinado a la dominación social. Y nunca más podrá la totalización epistemológica de la tradición hegeliana ser invocada con confianza contra las antinomias del pensamiento burgués” (Jay, 1984b: 274). Este balance del legado de Adorno al interior del marxismo hegeliano puede funcionar también como balance de su obra con respecto a la tradición metafísica.

no tanto en una crítica al idealismo, tal y como podemos entender que se dio en *La Ideología Alemana* y en Lukács –la ideología entendida como falsa conciencia, como fetichismo, como superestructura, como reificación-, sino que tenga más que ver con pensar esas formaciones ideológicas en términos de operaciones que intentan otorgarse a sí mismas una identidad ficticia, es decir como crítica a la identidad: Es en este marco que considero que la *Subjektkritik* adorniana debe ser leída: hay que demostrar que el sujeto es el resultado de la identidad que esconde sus propias condiciones de posibilidad presentándose así en una falsa unidad totalizadora. La *Subjektkritik* adorniana en tanto forma de *Ideologiekritik* está motivada por esa ruptura filosófica (entre criterios epistemológicos e históricos) que hace que la crítica ahora sea crítica de la identidad escéptica de toda reconciliación metafísica.

2.- Ideología liberal vs Ideología positivista

Ahora bien, a pesar de que la forma de la ideología misma es la identidad, será recién en las sociedades del capitalismo tardío donde esa condición de la ideología se deje ver claramente ya que la identidad se convierte en el contenido mismo de la ideología. Esto es lo que voy a mostrar en los capítulos siguientes con el análisis de la industria cultural y el fascismo. Para entender esto es necesario remarcar una distinción que en Adorno está sugerida pero que sería productivo desarrollar para pensar este asunto. Según esta distinción se podría pensar dos formas de ideología: las ideologías de la época liberal-burguesa y las ideologías del capitalismo tardío. Ambas formas se dan como identidad, es decir como cierre homogeneizador que esconde sus propias condiciones de posibilidad, pero sólo en el primer caso la ideología no es pura identidad sino que contiene elementos críticos, mientras que en el segundo caso esta dimensión crítica se pierde (casi) completamente, la identidad pasa a ser la forma y el contenido de la ideología. Voy a detenerme un poco en esto ahora.

En lo que respecta a la ideología liberal Adorno la considera más que mera ideología ya que representaba también la posibilidad de la superación de su condición ideológica (CCS, 19-22; 19-22). Durante la época liberal existía en términos culturales una esfera diferenciada “superestructural” que actuaba ideológicamente armonizando y universalizando los intereses

sociales; esta esfera de las ideas ocultaba los verdaderos intereses que determinaban la reproducción económica de la sociedad, pero a su vez suponía un orden autónomo espiritual indiferente en cierta medida de los ritmos de la reproducción material y capaz de justificarse racionalmente según lógicas argumentativas internas distintas a las del mundo de la producción. Esta concepción está esquemáticamente expresada en el famoso “Prefacio” a la *Contribución a la Economía Política* de 1865 en el que Marx presenta la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción como la contradicción fundamental de la sociedad. En este esquema clásico se podían distinguir por un lado las condiciones económicas de producción y, por otro, las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, formas ideológicas que podían ser legitimadoras o críticas según el caso pero que no se identificaban necesariamente con las primeras. En este marco la tarea que le correspondía a la crítica era ligar causalmente objetos criticados con sus intereses correspondientes (CCS, 23; 23). Esta condición de la ideología liberal la describe Adorno como una suerte de formación mixta ya que:

En tanto que conciencia objetivamente necesaria y a la vez falsa, en tanto que mezcla de lo verdadero y lo falso que se diferencia tanto de la verdad completa como de la simple mentira, la ideología pertenece a una economía de mercado, sino meramente a la moderna, sí al menos a una urbana desarrollada. *La ideología es justificación (Rechtfertigung)*. (ES1, 434; 465/ cursivas en el original alemán).

En la época liberal la ideología contenía elementos racionales universalizables que podrían potencialmente ser puestos en contradicción con la praxis social debido a su autonomía relativa de los procesos de producción y circulación de riquezas. Esos “contenidos de verdad”, ya se los entienda como traducción de necesidades humanas o como simple resguardo contra la funcionalidad del mundo material, le otorgaba a las ideologías liberales una dimensión crítico-emancipadora universalizable. Ese mundo espiritual relativamente autónomo al cual pertenecía la ideología -Adorno piensa en el arte, la religión, la ciencia, la filosofía o en ideas como las de humanidad, libertad o igualdad- fue producto de condiciones socio-históricas específicas, por lo que su autonomía real era también heteronomía: la ideología era autónoma en tanto lograba sustraerse de la praxis material, y heterónoma en tanto su validez inmanente sólo era posible en un estado preciso de desarrollo de esa praxis material bajo la dominación de clases (ES1, 436; 467). Esta ambigüedad social conllevaba a su vez una ambigüedad epistemológico-política: la ideología era falsa y verdadera a la vez ya que en tanto anclada en un orden social injusto –su

falsedad- podía expresar también el anhelo de un estado racional como reino escindido de la articulación medios-fines de la racionalidad dominante –su verdad- (CCS, 25; 24). La “verdad” de esta forma ideológica residía en su contenido inmanente, mientras que su “falsedad” radicaba en la relación que guardaba con la sociedad: “las ideologías propiamente dichas sólo se convierten en falsas a través de su relación con la sociedad existente. Pueden ser verdaderas “en sí”, tal como lo son las ideas de libertad, humanidad, justicia, pero se comportan como si se hubieran ya realizado” (ES1, 442; 472). Por lo tanto, la falsedad de la ideología estaba en la afirmación de su realización, no en su contenido, sino en “la negación de su fundamento social” (ES1, 443; 471) que las hacía ver como “si se hubieran ya realizado”.

De esta situación Adorno deducía también las tareas de la crítica en la época burguesa: la crítica era la crítica magistralmente ejemplificada en la crítica de la ideología elaborada por Marx, en el que la realidad era considerada según las pautas que ella misma se proponía y en ese contraste hacía ver las insuficiencias del mundo material: como denuncia del engaño mediante la explicitación de su contenido de verdad oculto, como instancia que debía comprobar si la realidad satisfacía las exigencias del concepto y, a la vez, como denuncia de la insuficiencia del concepto en tanto elemento falsamente armonizador de intereses materialmente divergentes; esto porque “la crítica ideológica, en tanto que confrontación de la ideología con su propia verdad, es sólo posible en la medida en que aquélla contiene un elemento racional en el que la crítica puede emplearse a fondo” (ES1, 434; 465). Rahel Jaeggi afirma que la posibilidad de esta crítica inmanente supone una cierta racionalidad inherente a las prácticas y normas sociales fácticas, que justifica la validez de la crítica sólo en relación a ese proceso, “La adecuación (*Richtigkeit*) normativa (como la verdad epistémica) no es algo que esté allá afuera, sino que resulta sólo en la ejecución de un proceso de justificación de la crítica con respecto a esas normas y prácticas sociales” de modo que “la plausibilidad y la capacidad de correspondencia del modelo de la crítica inmanente dependen de la comprobabilidad de un tal proceso como un proceso racional” (Jaeggi, 2014: 308). Pero para Adorno no en todos los contextos son las normas y prácticas sociales poseedoras de una racionalidad que justifique el empleo de la crítica inmanente, es justamente en esa diferencia en la que radica la distancia entre la ideología positivista y la liberal. Me voy a detener en este punto en el próximo capítulo sobre el análisis adorniano de la racionalidad social del capitalismo tardío.

Pero en la etapa tardía del capitalismo las instancias culturales e intelectuales no

mercantilizadas van siendo colonizadas cada vez más por la extensión del valor de cambio y, por lo tanto, comienzan a perder su valor objetivo. Las estructuras ideológicas que históricamente habían actuado de mediadoras entre la esfera de reproducción estructural y la zona institucional comienza a cambiar su fisonomía y su función. Sobre este proceso me voy a ocupar en el capítulo siguiente, pero lo que deseo remarcar ahora es que para Adorno aquel estadio histórico, en el que esa supuesta autonomía superestructural de las ideologías racionales era posible y en el que las mediaciones espirituales actuaban como amortiguadores de la praxis material, ya no existe y esto provoca una transformación en la forma misma de las ideologías. Para esta autonomía eran necesarias “relaciones de poder opacas, mediadas y en esa medida también amortiguadas”, es decir, era necesario la articulación de un discurso que buscara engañar, ocultar, justificar ideológicamente. En cambio el capitalismo tardío “la sociedad, censurada injustamente por su complejidad, se ha convertido en demasiado transparente para ello” (ES1, 436; 467). Al suprimirse crecientemente las mediaciones superestructurales se suprime también la autonomía ideológica, ya no hay engaño ni mistificación y la ideología se vuelve la realidad misma, ideología de sí misma ya que es el orden social el que se convierte ahora en su propia ideología. Lo que sucede durante el capitalismo tardío es que esa escisión entre estructura y superestructura se diluye y la sociedad tiende a convertirse en un sistema “unidimensional” en el que las relaciones de dominación no son ocultadas, sino que son expuestas de modo directo. La ideología ya no opera como velo encubridor sino que es simplemente “el semblante amenazante del mundo” (ES1, 446; 477). La ideología se empobrece, pierde su aspecto enfático y se convierte en mera duplicación, o mejor dicho la realidad misma se convierte en “ideología de sí misma”, por lo que aquella esfera autónoma intelectual, que junto con su falsedad escondía un contenido de verdad, queda cancelada. Los mecanismos de dominación ya no disfrazan el interés particular de universalidad como en *La Ideología Alemana*, sino que se presentan abiertamente como dominación como es el caso del fascismo o, de una forma particular, como reproducción del mundo en el caso de la Industria Cultural

A esta nueva forma ideológica Deborah Cook la denomina “ideología positivista” (Cook, 2001: 11). Lo que se asienta en la pura facticidad de los hechos: esta ideología implícitamente afirma que lo que existe debe existir sólo por el hecho de que existe. Por el contrario, la vieja ideología necesitaba establecer una diferencia entre esencia y apariencia, entre dominador y dominado; implicaba, por lo tanto, un plano exterior y otro plano de interioridad en el cual

aquella se interiorizara como legitimación, y para esto necesitaba argumentar. En la “ideología positivista” en cambio los individuos se identifican plenamente con el aparato social que vuelve inexistente la autonomía que poseían en la época liberal, o mejor dicho la ideología al identificarse con el aparato productivo identifica la representación con su fenómeno, la apariencia con su esencia deformada. Como resume Deborah Cook: “donde la ideología liberal aún tenía un contenido de verdad que permitía usarla críticamente contra el orden existente, la ideología positivista consiste en una reproducción acrítica e identificante [...] sobre el modo en el que las cosas son” (*Ibidem.*, 10). En esta nueva forma de ideología ya no es posible extraer ningún contenido de verdad ya sea porque se afirma como dominio o poder como el fascismo o porque se integra totalmente al aparato productivo como la industria cultural suprimiendo así la diferencia entre superestructura ideológica y estructura. (DN, 266; 265).

La crítica de la ideología sólo era posible en tanto la ideología contenía un elemento de verdad que aquella debía rescatar. La crítica de la ideología era “negación determinada en sentido hegeliano, confrontación de lo espiritual con su realización” (ES1, 435; 466) por lo que presuponía la diferenciación entre lo verdadero y lo falso, y la validez de la pretensión de verdad de aquello criticado. La ideología era el producto de una dimensión intelectual autonomizada; y si bien en esa autonomía radicaba su falsedad, también se deducía su momento de verdad -en tanto que esa dimensión podía volverse contradictoria con el proceso social de la cual procedía-. Pero en el capitalismo tardío la crítica aquí se ve privada de su objeto, la ideología cambia de función histórica y no sólo se vuelve omniabarcante sino que reniega explícitamente de su función de verdad, se convierte en apología de sí misma. La crítica no tiene nada que refutar puesto que las ideologías no pretenden ninguna autonomía, porque “donde dominan las relaciones de poder inmediatas, no hay realidad ideológica alguna” (*Ibidem.*, 434; 465) o más bien la ideología se vuelve total y no hay posibilidad de separar lo ideológico de lo no ideológico. No hay oportunidad para la crítica de escindir lo verdadero de lo falso, porque estas dos categorías se diluyen en la nueva ideología positivista, entonces la crítica se encuentra privada aquí de su base normativa en tanto no puede sostenerse en ese horizonte de verdad que le permitía la forma liberal. La adaptación del pensamiento, en la industria cultural o en el fascismo, a un mundo que se le ha privado de alteridad convierte a lo existente en lo único posible de ser; nada puede ser pensado más allá de lo dado. Ya no hay un plus de la identidad desde cual rescatar un contenido crítico como en la forma ideológica liberal.

Para Adorno es el principio de identidad el trasfondo tanto de la ideología liberal como de la ideología positivista, sólo que en la ideología positivista ese principio se vuelve total. En la ideología liberal la identidad “está afincada en la identidad implícita de concepto y cosa que justifica el mundo” (CCS, 48; 47), en la identificación por decreto entre racionalidad y realidad como armonización idealista del antagonismo social, tal y como vimos en el capítulo anterior con la denominada “tesis semántica del idealismo”. Por el contrario, en la ideología positivista esta identidad opera directamente en el modo de constitución de lo social debido a la extensión total del principio de la mercancía: “cada categoría y cada relación en la vida social está configurada según el principio de identidad: “este tiene su modelo social en el canje, y no existiría sin este; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticos. La extensión del principio reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad” (ES1, 143; 165). El capitalismo tardío representa entonces el momento en que el triunfo del valor de cambio por sobre el valor de uso se vuelve total, y con ello el principio de identidad, que como “abstracción real” que iguala todo con todo, se solidifica en estructura social: con la ideología positivista la ideología, es decir la forma de la identidad, pasa a ser el elemento constitutivo del mundo. Por eso la ideología positivista es indistinguible de la realidad, o mejor sería decir que en la ideología positivista contenido y forma se vuelven indistintos: el contenido declara lo que es como juicio asertivo, y la forma reproduce el “siempre lo mismo” como identificación de todo con todo. Resumiendo: si la modulación de la ideología liberal era la identidad *ideal* de pensamiento y realidad, la modulación de la ideología positivista es la identidad *real* de pensamiento y realidad.

Consideraciones finales

En este capítulo busqué mostrar el problema de la ideología yendo desde el análisis subjetivo de la ideología como falsa conciencia en *La Ideología Alemana* hacia el análisis de la ideología como estructura de la objetividad social a partir de la ley del intercambio mercantil y del valor en *El Capital*. Esta tensión subjetivo-objetivo de la problemática ideológica se complementa con otra que intenté estudiar a partir de Lukács: el de la relación entre lo teórico y lo práctico, entre el conocimiento verdadero y la praxis correcta. Esta tensión era la que Lukács

deseaba superar apelando a una idea de totalidad encarnada en el papel histórico del proletariado como clase universal, lo que permitiría no sólo instaurar una sociedad sin clases, sino también superar las falsas antinomias idealistas. Pero en Adorno hay ya un escepticismo y una crítica a esta intención metafísica de aunar los criterios epistemológicos de un conocimiento verdadero con los criterios políticos de una praxis correcta. Con esta crítica Adorno transforma la problemática ideológica: al no ser posible unificar teoría y praxis según un principio de totalidad, la crítica se vuelve crítica de todo intento de unificación y de toda totalización. La imposibilidad de unidad de los criterios epistemológicos con los históricos toma en Adorno la forma de la crítica a toda unidad, es decir la crítica se convierte en crítica de la identidad. Con esto Adorno vuelve al concepto estructural de ideología de *El Capital* pero ahora leído como identidad. La ideología ya no es sólo la falsa conciencia, sino el mundo falso, ya no es la reificación a ser superada mediante una instancia histórico-metafísica como en Lukács, sino la realidad misma. Según esta reformulación, la realidad ideológica como identidad procede cuantificando lo cualitativo, unificando lo diferente en síntesis totalizadoras y ocultando las condiciones de posibilidad de esa misma identidad. Este mecanismo es lo que se esconde detrás del término “ideología” en la expresión “ideología del sujeto” tal y como la emplea Adorno. Intenté mostrar también que si bien para Adorno esta condición identificante le es inherente a toda ideología, ésta se hace mucho más visible en el capitalismo tardío cuando la ideología se vuelve identidad pura perdiendo todo el contenido crítico-normativo que poseía en la época liberal. Pero, para aclarar esto, es necesario analizar el diagnóstico adorniano del capitalismo tardío y su importancia en la formación de subjetividades. Esto es lo que voy a emprender en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 4: DEL SUJETO AL INDIVIDUO Y VICEVERSA

En este capítulo me concentraré en el aspecto histórico-social de la *Subjektkritik* adorniana a partir de su crítica al concepto moderno-liberal de individualidad. Adorno no problematiza la relación entre sujeto trascendental y sujeto empírico psicológico como podría ser planteada en el marco del idealismo, sino como dos conceptos histórico-filosóficos complementarios. Para él, el mismo término “sujeto” contiene la ambigüedad de referirse tanto al individuo empírico particular como a la “conciencia general” de modo que “ambas significaciones se implican mutuamente y apenas podemos aprehender la una sin la otra” (CN, 143; 741). Entonces, cuando la discusión no está enfocada en la tradición filosófica, sino en las materializaciones históricas, es decir en las condiciones sociales de realización del “proyecto histórico de la subjetividad” (Schwarzböck, 2008: 84), es que Adorno se refiere al concepto de individuo. Como dije, este concepto está estrechamente relacionado con el concepto de sujeto en la medida en que ambos son pensados como constituidos sobre mecanismos de represión y violencia, pero al mismo tiempo como portadores de potenciales críticos-normativos. De este modo, el análisis de ambos conceptos en Adorno corre paralelamente: en el concepto de subjetividad la crítica se detenía en el sacrificio de lo natural en pos de la conservación y el dominio de lo natural exterior, lo que implicó una pérdida de los fines por los cuales valía la pena autoconservarse, ya que estos debían ser reprimidos precisamente en pos de esa autoconservación. Con el individuo sucede lo mismo: el desarrollo de la individualidad burguesa llevada a cabo dentro del mundo gobernado por el principio de valor terminó oponiéndose a la meta de esa misma individualidad; así la libertad y la autonomía individual que el liberalismo ensalzó se convirtió en el simple cumplimiento de los mandatos sociales durante el capitalismo tardío. Ambos conceptos son por lo tanto productos de represiones que acaban boicoteando sus propias potencialidades.

Se podría decir que la posibilidad de una individualidad autónoma y libre era el proyecto contenido en la idea filosófica de subjetividad. Pero la absolutización de esta idea, la confianza en que el individuo es un dato, una entidad escindida de lo social, cayó en el pecado ideológico

de la subjetividad constitutiva y con ello en la frustración de esas potencialidades. Esta ambigüedad que estaba presente en la crítica al sujeto -el sujeto como verdad y como ideología- estará también presente en la crítica a la individualidad. Pero, al mismo tiempo, Adorno tiene la confianza en que algunas de las potencialidades ofrecidas por la modernidad (las ideas de autonomía, de una experiencia no restringida, la libertad de opinión y conciencia, etc.) sólo son pensables desde la esfera de una individualidad. Esto es lo que afirma claramente en el Prólogo a *Mínima Moralia*: “a la vista de la conformidad totalitaria ,que proclama directamente la eliminación de la diferencia como razón (*als Sinn*), es posible que hasta una parte de la fuerza social liberadora se haya contraído temporalmente a la esfera de lo individual” (MM, 12; 16-17). Es por esto que la crítica a la idea de individuo es central en el proyecto de la *Subjektkritik*, no sólo como su necesario complemento histórico, sino también para pensar las posibles potencialidades ético-políticas de ese proyecto.

Para discutir esto voy a reconstruir lo que se puede entender como el *Zeitdiagnose* adorniano, es decir ese conjunto de reflexiones sobre las mutaciones socioculturales producidas durante el capitalismo pos-liberal. Considero que ese análisis se basa en dos tendencias paralelas que aquí quiero discutir: la visión de la sociedad capitalista como un proceso de creciente abstracción social a partir de la generalización del principio de la mercancía (I) y, por otro lado, un proceso paralelo de liquidación de la idea moderno-europea de individuo a partir de su integración social (II). Voy a mostrar que este planteo lleva a pensar la crítica al concepto de individualidad según los términos de la *Subjektkritik* analizada anteriormente, en el que el individuo-sujeto queda develado como una estructura ideológica frágil necesitada de mecanismos sociales de reafirmación (III). Entre estos mecanismos ideológicos analizaré el de la Industria Cultural (IV) como forma prototipo de “ideología positivista” en las sociedades del capitalismo tardío cuya función consiste en asegurar el cierre subjetivo del individuo (V).

I.- Abstracción social y capitalismo tardío

Para ver las transformaciones sufridas en las formas de individuación es necesario realizar una breve explicación de las transformaciones sociales ocurridas durante el pasaje de la

fase liberal del capitalismo a su fase monopólica que, como mostraré, consisten básicamente en los procesos de abstracción social e integración de lo individual. En este apartado me voy a concentrar en la idea de abstracción social ya que considero que, no sólo es el concepto central del diagnóstico de época adorniano, sino fundamentalmente la condición histórica de lo que él entiende como liquidación de la idea moderno-europea de individuo.

La teoría social adorniana está metodológicamente basada en la crítica de la mercancía y del valor realizada por Marx, que va desde la simple forma valor hasta el proceso de constitución del orden social como un todo tal y como analicé en el capítulo anterior. Este modo de análisis tendrá su precedente también en Lukács, para quien “en la estructura de la relación de mercancía puede descubrirse el prototipo de todas las formas de objetividad, y de las correspondientes formas de subjetividad, que se dan en la sociedad burguesa” (Lukács, 190). Pero, a diferencia de Lukács, para Adorno la conciencia reificada era sólo “la forma de reflexión de la falsa objetividad” (DN, 192; 191); es decir, un producto puramente subjetivo, mientras que el problema debía ser buscado también en el conjunto de relaciones objetivas. Si bien en algunas partes Adorno utiliza el término reificación con una connotación positiva -en tanto mundo de cosas no-idéntico al sujeto (DN, 180; 180)- el uso de este término en su obra posee un giro particular tal y como lo apunta Martin Jay:

la reificación para Adorno no equivalía a la objetivación alienada de la subjetividad, la reducción de un proceso fluido a algo muerto. Por el contrario, y aquí era evidente la deuda de Adorno hacia Nietzsche con respecto al origen del intercambio, la reificación, cuando era utilizada por él significaba la supresión de la heterogeneidad en aras de la identidad (Jay, 1988: 61)²³.

Con la idea de reificación Adorno se va a referir fundamentalmente al proceso de

23 Una lectura que también acentúa el carácter antilukacsiano de este concepto en Adorno, pero que se diferencia un tanto de la lectura de Jay es la de Gillian Rose. Para ella la reificación sería el resultado del principio de intercambio mercantil de la sociedad capitalista, de modo que la reificación adorniana tendría más que ver con el análisis de *El Capital* que con los *Manuscritos* en la medida en que es la suplantación del valor de cambio por el valor de uso lo que provocaría la primacía de lo homogéneo y cuantitativo por sobre lo cualitativo y diferenciado; de modo que un estado no-reificado tendría que ver con “ser realmente una propiedad de una cosa, o por analogía, ser un valor de uso” (Rose, 1979: 47). Por el contrario para Jay el concepto de reificación en Adorno no está basado en el análisis de la mercancía ni a un estado productivo determinado. Para él la lectura de Rose, que asimila el análisis del valor de Marx con el concepto de reificación de Adorno, no sería capaz de ver la real diferencia entre Lukács y Adorno: “para Lukács la desreificación es una función de una práctica colectiva no alienada basada en el poder de creación de valor del trabajo (el cual, en sus momentos más idealistas, él pareció haberla entendido solamente en términos de la objetivación de la subjetividad). Para Adorno, por el contrario, la teoría del valor trabajo no fue nunca tan central” (Jay, 1988: 270), o al menos tan importante como la historia natural.

supresión del aspecto cualitativo en el marco del proceso de racionalización social capitalista. A partir del análisis de este proceso de racionalización social, entendido como progresiva integración y homogeneización de los ámbitos originariamente sustraídos al mercado y a la relación asalariada, es que se constituye lo que podría llamarse la teoría social adorniana²⁴, que va a entender el proceso de homogeneización social en relación al desarrollo de la ley del valor marxista. Se vio en el capítulo anterior cómo en *El Capital* Marx realizaba el análisis de la forma mercancía partiendo del análisis de aquello que se presentaba como lo más concreto y sencillo pero que en realidad escondía una enorme complejidad metafísica. En el intercambio mercantil se producían una serie de abstracciones tales como la reducción del trabajo concreto en trabajo abstracto y del valor de uso en valor de cambio abstracto. Esta transformación comporta una forma de racionalidad que para Adorno va a atravesar todos los ámbitos sociales, incluso los que en un primer momento no son concebidos directamente como mercancías. Por lo tanto, mercantilización no significa ahora que todo es vendible, sino que todo es abstracto y por ende intercambiable. Adorno se basa en la equivalencia conceptual entre objetividad, abstracción, homogeneidad e intercambiabilidad que vimos se podía deducir de la ley del valor marxista para pensar la constitución social: “lo que realmente hace de la sociedad una sociedad, tanto si está en un sentido específico conceptualmente o realmente constituida, es la relación de canje que virtualmente agrupa a todos los hombres que de ese concepto participan” (IS, 57; 55). Entonces, es la generalización histórica de la racionalidad presente en cada intercambio de mercancías lo que le confiere a lo social el carácter de objetividad (un “contexto de ofuscación” (*Verblendungszusammenhang*) (ES1, 48; 96) tal y como Adorno reiteradamente denomina a la objetividad social). Esto es lo que actúa como una argamasa que permite una cohesión social determinada distinta a la simple multiplicación de individualidades dispersas; el *principium synthesis* de la sociedad. En un comentario Jürgen Ritsert afirma que es posible:

leer esto paralelamente al concepto hegeliano de “pensamiento objetivo”. Dicho a *grosso modo*: en el “concepto objetivo” hay una estructura isomórfica o al menos una estructura análoga entre un principio sintetizante del pensamiento y/o del lenguaje con un proceso reproductivo (autopoiético) en la realidad (Ritsert, 2009: 62).

24 No voy a analizar aquí las cuestiones metodológicas de la sociología adorniana sino sólo cuestiones que atañen al contenido en función de esclarecer la tesis de la “liquidación de la individualidad” Para una discusión de los aspectos metodológicos ver Müller-Doohm en (Huhn, 2005: 279-301) o el estudio integral de Mathias Benzer (2011: 85-125)

Es esta la misma lógica que en el capítulo 2 mostró la correspondencia entre el plano de las síntesis conceptuales en la filosofía y el proceso de reproducción social como formas emparentadas de racionalidad. Esta abstracción del “valor de uso” en el “valor de cambio” que es la mercancía actúa, según Adorno, como principio configurador del todo social en el que cada acto de intercambio reproduce los mecanismos subyacentes a la mercancía y en el que cada relación social queda definida por una operación que permite su igualación y, por ende, su intercambiabilidad (IS, 43; 41). Para Adorno, la sociedad está asentada en una abstracción objetiva que ignora la naturaleza cualitativa del que produce, del que consume y de lo producido, así como del modo de producción y de las necesidades sociales de producción y consumo: “la sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo (*Ungleichnamiges*) reduciéndolo a todo abstracto (*abstrakte Grössen*)” (DI, 63; 23). El “valor de cambio” es por definición una abstracción que asegura una equivalencia formal entre elementos cualitativamente distintos y es esta abstracción la que, como hormigón del orden social, termina configurando un estado de progresiva homogeneización. Para Adorno es esta abstracción lo que le otorga unidad a la historia y remite a lo que Hegel había pensado metafísicamente como Espíritu Universal (DN, 333-334):

la sociedad es concepto tan esencialmente como lo es el espíritu; en ella, en cuanto unidad de los sujetos que mediante su trabajo reproducen la vida de la especie, se convierte el espíritu en objetivo, en independiente de toda reflexión y en algo que prescinde de las cualidades específicas de los productos del trabajo y de los trabajadores; y el principio de equivalencia del trabajo social cambia a la sociedad en algo abstracto y máximamente real (*Allerwirlhlisten*)” (TEH, 37; 267).

Adorno se enfoca en la tendencia racionalizadora presente en la equivalencia mercantil influenciado claramente por la recepción lukacsiana de la tesis del “desencantamiento del mundo” de Max Weber (Wellmer, 1988: 25-30). Para Weber la transición a la modernidad se daba como un proceso de racionalización llevado a cabo en todos los ámbitos sociales. Esta racionalización constituía un conjunto de tendencias interrelacionadas presentes en diferentes niveles (en la economía capitalista, en la burocracia estatal, en la ciencia empírica profesionalizada, en los modos de vida metódicos) que correspondían a una formalización, instrumentalización y burocratización progresiva característica de la modernidad occidental. En el análisis de Weber la racionalidad iba quedando paulatinamente reducida a la pura “racionalización” en el sentido estrecho de un proceso de ejecución metódica de un fin práctico

mediante el cálculo de los medios, lo que Weber denominaba “racionalidad instrumental” (*Zweckrationalität*). Se trataba por supuesto de un concepto de racionalidad de carácter eminentemente formal ya que un enjuiciamiento sobre valores o sobre la pertinencia o no de los fines no podía tener aquí lugar. En este marco es que en la conclusión de su *Ética Protestante* Weber formula la alegoría de la “jaula de hierro” como diagnóstico de la civilización moderna en la que todos los ámbitos quedan atravesados por un proceso de desacralización y la maquinaria social racional comienza a funcionar por sí misma sin ningún tipo de consideración valorativa de carácter trascendente (Weber, 2003: 128-129)²⁵.

Pero además de esta idea, es central en el *Zeitdiagnose* adorniano el concepto de “capitalismo de estado” desarrollado por Friedrich Pollock para explicar la sociedad alemana nacionalsocialista. Esta teoría intentaba considerar un nuevo estadio en el desarrollo del capitalismo distinto de la economía de *laissez-faire* y del capitalismo imperialista y monopolista de fines del siglo XIX. En el capitalismo de estado la regulación de la vida económica mediante el mercado quedaba suspendida y en su reemplazo aparecía la figura del estado que, mediante un mecanismo planificado de precios y salarios, regulaba la vida económica. De este modo, la lógica de la ganancia quedaba supeditada a la lógica del beneficio político, pero sin por ello quedar denegada, por lo que las contradicciones eran concentradas casi exclusivamente en la esfera de la conducción gubernamental. Lo fundamental de estas tesis es que establecía la primacía autoritaria de la política por sobre la esfera económica “conseguida mediante el terror organizado y la propaganda agobiante por un lado, y por el otro por el pleno empleo y un adecuado estándar de vida para todos los grupos claves, la promesa de seguridad y de una vida más abundante para todo aquel que se someta voluntaria y completamente (Pollock, 1970: 223)”. Las contradicciones económicas quedaban así momentáneamente neutralizadas en el marco de una economía dirigida estatalmente hacia la producción para la guerra.

Esta teoría contenía dos puntos claves que serán de especial importancia para explicar el nacionalsocialismo, pero también el naciente *welfare state* norteamericano en los años 30' y 40':

25 Sobre el sentido crítico en la famosa metáfora de la “jaula de hierro (*Stahlehartes Gehäuse*) creo interesante considerar lo que afirma Michael Löwy: “Podemos considerar la *Stahlehartes Gehäuse* [...] como una suerte de alegoría de la civilización capitalista industrial moderna y no, como suele creerse a menudo, del proceso de burocratización”. “Lo que significa el habitáculo (*Gehäuse*) sobre todo, es la pérdida de un valor caro a Weber: la libertad, y en particular la libertad individual. No llama la atención entonces que defina al capitalismo [...] como servidumbre sin amo, es decir, un sistema de dominación a la vez absoluto e impersonal. Contrariamente a la *doxa* liberal dominante, Weber no cree en una “afinidad electiva” entre el capitalismo y la libertad” (Löwy, 2012, 67- 68).

la idea de una primacía de la política sobre lo económico y la idea de una liquidación de la esfera de la circulación por la regulación estatal o por los *rackets* monopólicos²⁶. Si bien Adorno asumirá esta tesis en los años 30' y 40' (especialmente en *Dialéctica de la Ilustración* o en textos tempranos como “Reflexiones sobre teoría de las clases” de 1942), luego la modificará en un punto sutil pero relevante: este proceso de monopolización y limitación de la competencia en el mercado será visto como una tendencia y no como un resultado acabado (esta modificación es especialmente clara si se compara con un texto tardío como “Sociedad Industrial o Capitalismo tardío” de 1968). En los escritos sociológicos tardíos Adorno cambia también la denominación, ya no habla de “capitalismo monopólico” sino de “capitalismo tardío” y concibe el pasaje de la liquidación de la circulación-individualidad como “tendencial” sin el carácter drástico con el que los concebía en los años 30'- 40' (Weyand, 2001: 76-78). En estos textos tardíos las relaciones de producción no funcionarían de forma automática e hipercontroladas y, por ende, la dominación ya no sería dominación inmediata de los *rackets* sobre el mercado y sobre la conciencia. Lo importante a retener de estos análisis es que para Adorno, más allá de que se considere el proceso de monopolización como concretado o como tendencial, la objetividad social y la dominación a ella ligada continúan llevándose a cabo bajo un proceso de abstracción creciente, que ahora es realizado por un abstracto y despersonalizado “ellos” de la burocracia estatal o de los monopolios ante el cual el individuo aparece como impotente.

Ahora bien, muchas veces se confunde la idea de que al ser abolido el mercado como esfera de intercambio libre ya no se podría hablar de capitalismo²⁷. Pero conviene remarcar que esta teoría del capitalismo de estado de Pollock no postulaba la supresión del principio de intercambio, ni del principio de valorización del capital, tampoco hablaba de un fin de la

26 Los estudios de Friedrich Pollock aquí aludidos son básicamente dos artículos publicados en 1941 en el tercer número de la revista del Instituto, reabierto en EEUU y llamada *Studies in Philosophy and Social Science*. Los artículos en cuestión son “State Capitalism” y “Is National-Socialism a New Order?”. Estos estudios ocasionaron una disputa al interior del Instituto en torno a la caracterización del nazismo como un estado capitalista entre Franz Neumann y Otto Kirchheimer por un lado y Friedrich Pollock, Max Horkheimer y Theodor Adorno por el otro, disputa que definió buena parte de los reacomodamientos institucionales e intelectuales al interior de la Escuela de Frankfurt. La posición de Adorno con respecto a las ideas de Pollock es bastante discutida entre quienes afirman que la teoría social adorniana estaría enteramente apoyada en las tesis de Pollock (Gangl: 1998, 158-186; Honneth; 1993: 40-55) o entre quienes matizan y complejizan esa relación (Cook, 2005: 16-25; Johannes, 1995: 41.67). Esta discusión está extensamente documentada, entre otras obras se encuentra por ejemplo Szabón (2002), Dubiel (1981: 63-78) o Wiggershaus (2010: 352-368).

27 Esto es particularmente notorio en las posiciones con respecto al debate entre Pollock y Neumann que ven a Pollock como un negador del carácter capitalista del nazismo, por ejemplo en Fernández Liria (2010: 57-58) o Dubiel (1988: 70-84)

apropiación del trabajo excedente –es decir, no afirmaba la supresión del orden social capitalista; recordemos que Pollock habla de “capitalismo de estado”, no de “socialismo de estado”-, sino que afirmaba la pérdida de autonomía de la esfera de la circulación. Por otro lado, esta idea de primacía de lo político que la teoría contenía era importante para entender la autonomía de la dominación ideológica, aunque Adorno consideraba que en el largo plazo y en lo referente a la constitución del orden social lo económico seguía siendo prioritario por sobre lo político. Sin bien Adorno y Horkheimer tomaron estos análisis con cierta reticencia durante su exilio norteamericano fue la teoría de Pollock la que les permitió agudizar su mirada sobre los procesos no económicos de dominación en una fase autoritaria del capitalismo pos-liberal (Zamora, 2011: 77-78). Adorno toma de esta tesis la idea de una progresiva abolición de los mecanismos de mediación de la sociedad civil –familia, cultura, religión, etc.- de modo tal que la ley del valor se convierte en principio supremo e inmediato revestido de un estatus cuasi moral. La ley del valor y de la mercancía no sólo persiste, sino que comienza a integrar cada vez más a la sociedad; por lo tanto la sociedad administrada no es que suprima el mercado, como interpreta erróneamente Honneth (Honneth, 1993: 42-43), sino que lo administra mediante un sistema de monopolios. Este orden social se inmiscuye paulatinamente en el orden institucional y cultural que históricamente había amortiguado la relación de los individuos con la esfera productiva, de modo que ahora se ven debilitadas las mediaciones entre las estructuras sociales y la esfera de la individualidad (ES1, 419-420; 373-375).

Esta lectura del proceso social tiene perfecta lógica con la crítica adorniana al pensamiento identificante como mostré en el capítulo 2: el intercambio de mercancías actualiza los aspectos identificatorios, ya sea al subsumir las diferencias particulares bajo una categoría abstracta general o bien naturalizando las propiedades que en los fenómenos se dan de modo contingente (Benzer, 2011: 35). El intercambio hace que diferentes productos se vuelvan equivalentes y que distintos modos concretos de trabajo puedan ser mensurados bajo categorías abstractas, a la vez que el valor de cambio pasa a ser considerado como la propiedad auténtica de los objetos, como lo que define su valor. Si el principio de identidad puede ser leído de este modo, también el concepto de no-identidad adquiere un nuevo sentido en analogía con el concepto de “valor de uso” marxista: no-identidad puede ser entendido aquí como la materialidad del valor de uso que se pierde en el proceso de abstracción social (Schweppenhäuser, 1996: 70). Pero para que se produzca esta abstracción es necesario que los

sujetos las efectúen según los parámetros de un pensamiento identificante; tanto el proceso objetivo de abstracción como la identificación cognitiva y práctica se necesitan mutuamente y son aspectos de lo mismo. En Adorno el intercambio mercantil no es ni un modelo para pensar la reificación de las relaciones sociales ni tampoco la causa de ese fenómeno, sino que se trata antes bien de modelos de acción social que comparten la misma forma de racionalidad.

Adorno no se concentró en el análisis de la relación del movimiento del capital con fuerzas sociales y políticas y, por ende, tampoco en el estudio de los antagonismos expresados en un espacio público, sino en desarrollar las posibles implicaciones sociales y culturales de las leyes económicas del capitalismo. “La crítica de la economía política nunca la interpretó Adorno como mera teoría económica marxista, sino como crítica del proceso social global de reproducción de la vida” como afirma Antonio Zamora (Zamora, 2001: 178). Adorno pensaba a la sociedad como una totalidad que no es, sin embargo, una categoría afirmativa, sino más bien una categoría crítica (ES1, 414; 291). La sociedad es una totalidad negativa porque es una objetividad que se constituye mediada por todos y cada uno de los miembros de la sociedad, pero que a la vez frustra la satisfacción de las necesidades de esos individuos. La objetividad de lo social no debe ser entendida como una positividad señalable, sino como algo negativo que se manifiesta en la experiencia a partir de su carácter coactivo. La organización social aparece a los ojos de Adorno estructurada a partir de un antagonismo insuperable dentro de los límites del capitalismo: en estas sociedades la satisfacción de las necesidades de los individuos y la eliminación del sufrimiento innecesario queda relegada por la autonomización de los mecanismos de autoconservación sociales y la búsqueda de ganancia (ES1, 366-369; 240-250). La sociedad es objetiva en tanto que antagónica, pero ese antagonismo es lo que la amenaza internamente:

Es la misma relación social de cambio la que introduce y reproduce el antagonismo que en todo momento amenaza a la organización social con la catástrofe total. Sólo a través de la búsqueda del beneficio y de la fractura inmanente al conjunto de la sociedad sigue funcionando hasta hoy, rechinante, quejumbrosa, con indescriptibles sacrificios, la máquina social. Toda sociedad sigue siendo todavía sociedad de clases, como en los tiempos en los que surgió este concepto” (ES1, 21; 16).

La idea de autoconservación queda redefinida socialmente como la tendencia general a la maximización del beneficio y la postergación de las necesidades individuales. Los antagonismos, como el antagonismo de clases, no quedan suprimidos, sino integrados en

estructuras de control social. En el mecanismo de reproducción ampliada del capital el individuo se reduce a mero productor o consumidor en el marco de una organización social que funciona a las espaldas de los individuos y que frustra constantemente sus intereses ya que “la conexión total viene concretamente figurada en el necesario sometimiento de todos a la ley abstracta de cambio” (ES1, 270; 230). Pero esta totalidad antagonista es también una apariencia; es decir, si bien el sistema es el resultado de las acciones autonomizadas de los individuos, este se les aparece con el carácter de una objetividad inamovible y coactiva, como el “hecho social” durkheimiano. Esta “segunda naturaleza” es elevada ideológicamente a norma en tanto leyes inmutables de todo orden social y así la libertad que la filosofía moderna había endosado a la idea de individualidad se ve reducida a la adaptación o no a las leyes del mercado (ES1, 412-420; 122-131). Según este análisis habría, como se señaló al comienzo de este apartado, una doble tendencia dentro del mismo proceso social: por un lado, la ya analizada expansión de la racionalidad abstracta contenida en la ley del valor y, por el otro, un proceso de progresiva integración del individuo a la estructura social antagonista. Esta segunda tendencia conocida como “liquidación de la individualidad” es lo que voy a analizar ahora.

II.- La liquidación del individuo

Adorno retoma de Pollock la idea de una liquidación de la esfera de la circulación y la traduce como liquidación del individuo, ya que la esfera de la individualidad había surgido en el marco de las relaciones mercantiles, de modo que una vez que éstas se encuentran liquidadas aquella pierde su base social; como señala Whitebook para Adorno “el *homo psychologicus* fue creado simultáneamente con el *homo aeconomicus*” (Whitebook, 1995: 139). El modelo para pensar la idea de individualidad es la figura del comerciante especulador del capitalismo liberal, de modo que no es extraño que se suponga que al disolverse las condiciones materiales de esa etapa liberal también se disuelva la misma posibilidad histórica contenida en la idea de individualidad. Según Adorno, al extenderse el principio de abstracción a la esfera individual, la supuestamente menos mercantilizada de todas las esferas sociales, el sujeto autónomo pierde la importancia social que poseía en la fase liberal al quedar integrado como un valor de cambio y

un engranaje para la producción:

en medio de las unidades humanas estandarizadas y administradas, el individuo continúa existiendo [...]. Pero la verdad es que no tiene otra función que la de su propia singularidad, no es más que una pieza de exposición [...]. Como ya no lleva una existencia económicamente independiente su carácter entra en contradicción con su papel social objetivo.” (MM, 134-135; 147).

Esta idea del carácter anacrónico de la figura del individuo se basa en que Adorno entiende la sociedad capitalista de posguerra como un “contexto de ofuscación” (*Verblendungszusammenhang*) que ya no necesita de un individuo previsor y racional, sino de individuos que en base a un conjunto de reflejos condicionados puedan adaptarse a los ritmos productivos. Con el pasaje de la sociedad liberal hacia la sociedad tardo-capitalista el papel de la autoconservación cambia de función: ya no se define como lucha por la supervivencia en el juego de los intereses individuales, sino como adaptación a las estructuras sociales (ES1, 415-420; 440- 453). En las consecuencias y en los supuestos de este análisis es en lo que ahora deseo detenerme.

En *Crítica de la Razón Instrumental* Max Horkheimer realiza una reconstrucción del concepto europeo moderno de individuo más detallada de la que se puede encontrar en la obra de Adorno y del que me voy a servir ahora. Para Horkheimer recién puede hablarse de individuo en el contexto específico de la formación de una sociedad industrial moderna, aunque él se remonta a la antigua Grecia para encontrar anticipaciones de este concepto en la figura del héroe griego. Lo que caracterizaba a este proto-individuo era su imposibilidad de emanciparse completamente del orden social como ser autónomo: en la tragedia se mostraba cómo la escisión entre individuo y comunidad no podía ser llevada a cabo y aquel debía pagar sus pretensiones de autonomía con el castigo de la *hybris*. El héroe trágico representaría sólo un preámbulo de la individualidad aunque contendría ya la tensión esencial entre particularidad y universalidad que define tal concepto, pero que recién se podrá consumir con el surgimiento del individuo económicamente autónomo en el período liberal a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Pero lo que Horkheimer quiere decir es que no hay que considerar al individuo moderno como un dato puro, sino ver que el “antagonismo entre la individualidad y sus condiciones de existencia económicas y sociales [...] es un elemento esencial de la individualidad misma.” (Horkheimer, 1969: 141)

Para Horkheimer la auténtica era de la individualidad comienza recién cuando la idea de individuo se desprende de su armazón teológica y metafísica medieval para pasar a ser un factor clave en tanto agente social con iniciativa dentro del juego de intereses materiales durante el auge de la modernidad liberal en el siglo XVIII. Es en este momento cuando la autoconservación individual adquiere causalidad histórica al ser considerada motor del progreso social. Para la creencia liberal todo antagonismo social quedaría superado mediante la consecución de un alto grado de armonía en la competencia de los intereses individuales, es por esto que el orden social era sentido como producto de la dinámica de individuos económicamente independientes que, mediante el cuidado de su propiedad en la marea de las fuerzas cambiantes del mercado y de la producción, podían garantizar el progreso y el orden. El modelo del individuo liberal era el de una personalidad fuerte, orgullosa, racional y persuadida de que todo el orden social descansaba sobre sus acciones racionales inspiradas en el afán de lucro. Horkheimer ve detrás de esta idea una dialéctica entre individuo y liberalismo ya que el liberalismo al enaltecer al individuo al mismo tiempo lo limitó negándolo parcialmente: al considerar el comercio y la autorregulación del mercado como principios niveladores de la sociedad confirió al individuo el papel de mónada aislada en su egoísmo, que sólo entraba en contacto con otras mónadas en función de la persecución de sus intereses. La mónada, símbolo del individuo económico atomista de la sociedad burguesa, se convirtió en modelo de individualidad, pero al mismo tiempo esa condición monádica del individuo fue el germen para su abolición histórica en el capitalismo tardío (LS, 44). Esta es la dialéctica de la individualidad que deseo analizar: en tanto portador de una racionalidad autoconservativa en el juego de intereses liberales es que fue posible la individualidad, pero en tanto racionalidad autoconservativa en una sociedad abstracta es que esa idea de individualidad estaba ya condenada a no poder consumarse.

Para Adorno la aparición de la idea de individuo sólo fue posible en el marco de la consolidación de una sociedad de mercado basada en el principio del intercambio, que tenía como presupuesto un orden compuesto de voluntades autónomas, cuyos intereses generarían el progreso social, a la vez que provocarían la progresiva disolución de las instancias comunitarias que mantenían una relación orgánica con los hombres -tribu, religión, familia-. El problema es que esta sociedad que hizo posible la idea de individualidad fue también la que limitó su realización, ya que lo encerró en un orden construido sobre el principio nivelador y homogeneizador del intercambio mercantil en el que todo proceso de diferenciación individual

quedaba *a priori* neutralizado, poniendo las bases del proceso que convertiría al individuo en simple valor de cambio intercambiable o en un engranaje más de los medios de producción, es decir en la negación de toda singularidad que supuestamente caracterizaba a la idea de individualidad. Esto se hace especialmente visible en las sociedades de posguerra donde la intercambiabilidad y abstracción se expanden a todos los ámbitos sociales, llegando incluso a la esfera de la intimidad individual que, de ese modo, reconcilia de forma falsa el antagonismo entre el individuo y la sociedad, es decir lo reconcilia no en un individuo autónomo sino en el individuo integrado. En referencia a ese conflicto griego entre individuo y *nomos* es que Adorno habla de una “eliminación de la tragedia” en las sociedades contemporáneas:

Hoy la tragedia se ha disuelto en la nada de aquella falsa identidad de sociedad y sujeto, cuyo horror brilla aun fugazmente en la vacía apariencia de lo trágico. [...] La capacidad de escurrirse y esconderse, de sobrevivir a la propia ruina es la capacidad de la nueva generación. La nueva generación está en grado de realizar cualquier trabajo porque el proceso laboral no los ata a ningún trabajo concreto [...] La liquidación (*Liquidation*) de lo trágico confirma la liquidación (*Abschaffung*) del individuo. (DI, 199; 177)

En esta sociedad *postrágica* el individuo deviene un ensamblaje de prótesis estandarizadas producidas industrialmente y “reducido al nudo de entrecruzamientos de reacciones y comportamientos convencionales que se espera prácticamente de él” (DI, 43; 21). Esta es la forma en la que, para Adorno, se resuelve la antinomia clásica entre individuo y colectividad, entre particular y universal, como una reconciliación falsa ya que es simple integración. Por supuesto que no existe la añoranza de una época de verdadera reconciliación en una unidad orgánica entre individuo y *nomos*, sino todo lo contrario: la idea de que una individualidad autónoma, que estaba presente potencialmente en la idea de subjetividad, fue algo que nunca pudo consumarse plenamente. En Adorno está la tensión entre un énfasis en la disolución de las subjetividades endurecidas y un rescate de los potenciales de esas subjetividades liberales pero voy a volver sobre esta ambivalencia.

Ahora bien, el concepto de individuo en Adorno comporta siempre la exigencia de ser pensado en un entramado dialéctico con lo social, o más precisamente en una relación dialéctica entre lo particular y lo universal, de modo que el individuo no sea considerado un presupuesto o un dato primero como en la teoría liberal clásica o en el culto romántico a la interioridad. Esta

prescripción estaba ya en el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*, quien en polémica con el romanticismo denunciaba a quienes valiéndose de una individualidad pura como “bella alma” pretendían consumir “la ley del corazón”, pero terminaron en la “locura de la presunción” al no comprender que esa interioridad que enaltecían estaba entretejida con aquel universal que despreciaban (Hegel, 2007: 389-390). Si bien Adorno hará suyo el programa hegeliano de encauzar una dialéctica particular/universal, no hará suyo la intención reconciliadora de Hegel que implicaba la subsunción definitiva del individuo en el todo social provocando una “interrupción de la dialéctica” (DN, 332; 331). El objetivo teórico no era reconciliar en una unidad impuesta por el pensamiento al individuo con la sociedad, sino dinamizar la relación que se producía entre ambos, desmitificar el carácter absoluto del individuo a partir de una reflexión sobre sus tensiones internas. Esa crítica a la absolutización del concepto liberal de individuo era también la de Marx en su discusión con la economía política clásica. Marx señalaba que este individuo del siglo XVIII, que los economistas clásicos habían tomado como una premisa, era en realidad “el producto, por un lado, de la disolución de las formas de la sociedad feudal, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI” (Marx, 2007: 3-4), pero de ningún modo podía ser considerado algo natural ahistórico. Esta idea de acentuar las tensiones en contra de la afirmación apologética de lo individual es lo que está detrás de la crítica adorniana a la idea moderna de individualidad.

Se puede ver así que el análisis crítico de la categoría de individuo poseía en Adorno una doble exigencia: la exigencia de estar inserto en una dialéctica universal-particular como en Hegel y la exigencia de que esa dialéctica sea determinada históricamente según la crítica de Marx. Es en el cruce de esta doble exigencia que Adorno insertará su análisis de la categoría de individuo, de modo que tal categoría quede ubicada en un marco dialéctico de modo tal que pueda ser problematizada la relación entre individuo-sociedad-naturaleza -término que como se verá más adelante será central en esta relación- buscando que ninguno de los términos sea absolutizado sobre otro. La crítica entonces debe reconocer que:

la constelación de los tres momentos tiene un carácter dinámico, y la ciencia de la sociedad no puede conformarse con contemplar su interacción perpetuadora, sino que debe indagar las leyes a las que obedece esa interacción para deducir las figuras variables que individuo, sociedad y naturaleza van adoptando en su dinámica histórica (LS, 48).

Tanto el liberalismo, que tomaba al individuo racional como su premisa, como el

romanticismo con su endiosamiento de la interioridad cayeron en la trampa ideológica de absolutizar la idea de individualidad. Ante esto la tarea sería mostrar que es la constelación con aquello no -individual (sociedad y naturaleza) la sustancia del individuo. La dialéctica del individuo consiste en que es ese conjunto de mediaciones lo que hace que el individuo sea lo que es pero, al mismo tiempo, son ellas mismas la que impide que el individuo lleve a cabo todas sus potencialidades.

Volviendo al tema del anacronismo de la figura del individuo, Adorno diagnostica un cambio en las condiciones de individuación producto de la creciente funcionalización de las relaciones sociales. Para la adaptación funcional requerida las estructuras de carácter rígidas distintivas de la personalidad fuerte liberal son ahora disfuncionales; lo que el capitalismo tardío solicita es la adaptación del individuo a los roles asignados en el aparato de producción, pero junto con el carácter también la antigua forma de socialización del individuo queda anacrónica. Este proceso de integración de la individualidad Adorno lo explica mediante una teoría de la regresión del individuo basada en la teoría freudiana del Yo. Esto estaba ligado con la condición de pérdida de autoridad de la figura paterna debido a la precariedad de la autonomía económica; lo que implicaba que las estructuras extrafamiliares adquirirían mayor importancia en la socialización del niño que en las etapas anteriores. Esta idea de la autoridad paterna como esencial en el desarrollo del carácter autónomo durante la edad liberal fue desarrollada especialmente por Horkheimer. Para él era la figura del padre fuerte, como cabeza familiar autoritaria, el que poseía ciertas características luego internalizadas por el niño en la formación de su complejo de Edipo. “La valoración del carácter sincero, del cumplimiento de la propia palabra, de la autonomía del juicio etc.” eran “el resultado de una sociedad de sujetos económicos relativamente independientes” (Horkheimer, 2000: 71). Esa lucha edípica que el niño debía mantener con este modelo de padre era lo que abría el espacio para la formación de un carácter autónomo. Esto implicaba por supuesto una serie de correspondientes patologías neuróticas ocasionadas por el conflicto con el Superego rígido y severo, pero era también lo que creaba las condiciones de un juicio racional necesario en la resistencia a la autoridad externa. Pero en el capitalismo tardío, donde el *entrepreneur* pierde su base social y se produce un ablandamiento de la autoridad social paternal, se suprime también ese contrapeso requerido en la interiorización de normas y prohibiciones que daban forma a la conciencia moral. Esto no

implicaba una nostalgia por la familia ya que la autonomía posible a partir de la relación con el padre iba asociada también a una dureza y frialdad en el carácter; pero esto le ofrecía al niño la posibilidad de una interiorización mediada familiarmente de los valores sociales y los mandatos morales; cosa que implicaba, por un lado, un adoctrinamiento social pero también un atemperamiento de la dureza y la mercantilización en una comunidad de contención.

La idea de la liquidación del individuo recientemente analizada tenía su contraparte psicoanalítica en el denominado “narcisismo regresivo”, que constituía para Adorno la patología psicoanalítica por excelencia de las sociedades tardo-capitalistas. En un texto de 1955 llamado “Sobre la relación de la sociología y la psicología” Adorno analiza este problema y afirma que el núcleo del narcisismo regresivo está en la identificación que se produciría entre el Yo y el Ello ante el debilitamiento del Superyó, de modo que la conciencia se convierte en un simple punto de paso entre los instintos libidinales y los mandatos sociales (ES1, 65; 70). Esta identificación entre Yo y Ello se entiende en el marco de una teoría dialéctica del Yo que Adorno sostiene explícitamente: “el concepto de Yo es dialéctico: psíquico y no psíquico (*seelisch und nicht-seelisch*), un fragmento de libido (*ein Stück Libido*) y el representante del mundo [...]. El Yo debe ser en tanto que conciencia lo opuesto a la represión, como también es, él mismo en tanto inconsciente, instancia represora” (*Ibidem.*). El Yo pertenecería entonces, tal y como Freud afirmaba, a la conciencia como principio sintentizador y racional capaz de conocer y afirmarse en la realidad, pero al mismo tiempo, tal y como se vio en el marco de la historia natural, es también una “pieza de la dinámica pulsional”. Esto era algo que Freud, según Adorno, no había visto al mantener supuestamente una diferenciación estanca entre Yo, Ello y Superyó²⁸. Con esta visión dialéctica del Yo es que explica Adorno la patología narcisista como recaída del Yo en el no-Yo, es decir, como triunfo de las pulsiones inconscientes sobre el aspecto consciente. Esto se produce porque en la sociedad tardocapitalista “el Yo no puede en modo alguno cumplir adecuadamente la función que le asigna esta misma sociedad”, de modo tal que, para que “el

28 Contrariamente a lo sostenido por Adorno, Joel Whitebook señala la existencia en la psicología de Freud de una teoría dual del Yo. Afirma Whitebook que „Freud está esforzándose en conceptualizar el ego como sujeto y el ego como objeto. Primero, en tanto que éste tiene sus propios „instintos de ego”y energía a su disposición, que no son derivados de los instintos sexuales; el Ego es visto como un sujeto o un agente que puede perseguir su propio interés [...], un interés que es distinto de los objetos de los instintos sexuales. Y segundo, en la medida en que el Ego es caracterizado por la libido sexual, esto es, en la medida en que la energía sexual es apuntada al ego, el ego es un objeto“ (Whitebook, 1995: 104) Esta diferenciación le permite a Freud explicar la psicopatología como resultado del conflicto entre estas dos dimensiones de un ego escindido. El Ego como sujeto consciente y el ego como objeto de las pulsiones de Freud corresponde a mi entender a la teoría dual del Yo de Adorno, permitiendo así pensar esa dinámica entre Ello pulsional y Yo consciente que Adorno acusa a Freud de no haber pensado.

individuo lleve a cabo las renunciaciones con frecuencia absurdas que le son impuestas, el Yo ha de establecer prohibiciones inconscientes y mantenerse el mismo en la inconsciencia. [...]. El Yo ha de tornarse incluso inconsciente, ha de convertirse en una pieza de la dinámica pulsional (*Stück der Triebdynamik*)” (*Ibidem.*). En la sociedad del capitalismo tardío el aspecto racional del Yo no dispone de la fuerza necesaria para afrontar las descargas pulsionales que vienen del Ello, ni tampoco de la templanza para afrontar las exigencias sociales de una sociedad que se le volvió completamente extraña. Esta situación la resuelve entonces con una regresión a la libido con la que se encuentra emparentado, es así que “lo que propiamente aspira a ir más allá del inconsciente (el Yo como conciencia en relación con el principio de realidad) vuelve a ponerse al servicio de éste y con ello a fortalecer sus impulsos (*Impulse*)” (*Ibidem.*, 67; 72). El narcisismo entonces consiste en un Yo reducido a su aspecto pulsional, en un movimiento en el que “el yo se niega y al mismo tiempo se refuerza de una forma falsa e irracional” ya que mantiene su función autoconservadora pero escindida de las condiciones racionales de la conciencia.

Esta regresión del Yo a la libido está muy lejos de ser lo que Adorno denominó “rememoración de lo natural en el sujeto”, es decir aquella idea de una reconsideración de lo impulsivo en lo racional. Esto porque “con la transposición del Yo al inconsciente se transforma a su vez la cualidad de la pulsión (*Trieb*), que asimismo se ve desviada a metas propiamente yoicas (*ichliche Ziele*) que contradicen aquello a lo que se dirige la libido primaria (*primäre Libido*)” (*Ibidem.*, 68; 72). Esto es un buen ejemplo de porque en Adorno los aspectos pulsionales y naturales, no sólo no bastan para consumir subjetividades autónomas sino que, sin un complemento racional, poseen un potencial regresivo. Pero Adorno no ahonda demasiado en especificar la diferencia entre la libido en la que se apoya el Yo narcisista y la libido que él considera hay que rescatar para una “rememoración de lo natural en el sujeto”. Solo afirma que se trata de una “una libido por así decir llena de impurezas (*verunreinigten*), orientada al Yo y, de este modo, sin sublimar e indiferenciada”, pero no especifica en qué debería consistir esa sublimación. O bien afirma que “quizás se trata de una libido narcisista rebotada de sus metas reales y dirigida al sujeto, que se fusiona después con momentos yoicos específicos (*Ichmomente*)” (*Ibidem.*), pero sin explicar cuáles serían las metas no-yoicas que le corresponderían a dicha libido. La función de la libido y cuál debería ser su relación con ella en el marco de lo que en el capítulo anterior se denominó una “experiencia no restringida” queda aquí sin resolver, pero voy a volver sobre este problema más adelante.

Pero antes de continuar me gustaría retomar un momento el tema de la liquidación del Superyó. En un conocido artículo Jessica Benjamin acusa a Adorno de pensar la dominación como realizada de forma directa o inmediata ya que la socialización se produciría sin mediación y sin internalización del Superego directamente desde los poderes administrativos: “para Adorno el narcisismo es una debilidad del ego, una disminución de su lado consciente cognitivo que reemplaza la internalización como la causa de la conformidad (*compliance*)” (Benjamin, 1977: 54). Esta idea de la desaparición de la internalización debido a la desaparición del Super-Ego se volvió una crítica frecuente al diagnóstico adorniano (Honneth la retoma con el nombre de “fin de las mediaciones” en su *Crítica al Poder*); por eso es que considero conveniente comentar este punto brevemente aquí. Contrariamente a lo que cree Benjamin (y Honneth), en Adorno el Superyó continúa siendo un elemento mediador entre los mandatos sociales y la libido, sólo que se trata de un Superego identificado con el Ello y que por esto es incapaz de ejercer un contrapeso a los impulsos destructivos. Pero no habría tal cosa como una dominación “sin mediaciones” o “sin internalización”. Como dice Deborah Cook para Adorno:

esta llamada “dominación directa” -una frase que Adorno no usa- resultante de la pérdida de la influencia mediadora del padre (*father*) como el objeto de la internalización, continúa siendo mediada por la imagen de padre (*parent*) feroz y demandante (*all-consuming*) la cual es extraída de las experiencias infantiles de frustración resultante de la separación del chico de sus objetos de deseo. (Cook, 1996: 16).

Como sugiere Cook, en esta formación psíquica el Superego se forma según la imagen de este padre primordial que en la sociedad totalitaria es reemplazada por el líder nazi o por imágenes “del padre siniestro” que ofrecen algunos productos de la Industria Cultural como vamos a ver. Para Adorno el individuo narcisista en el capitalismo tardío tiene de hecho un Superego poderoso formado mediante las internalizaciones primitivas pero que, al no ser constituido en el marco de la familia, no puede actuar de contrapeso del Ello. Es decir, contrariamente a lo que Benjamin afirma, en Adorno la sociedad ejerce poder por vía del Superego y no hay tal cosa como un fin de las mediaciones o de las internalizaciones, sólo que hay una mediación o internalización de nuevo tipo dada mediante la figura de un Super ego narcisista. Adorno afirma que “la fusión del Super ego con el Ello en el narcisismo efectivamente significa que un Superego formado a imagen del padre feroz, voraz, omnipotente y desenfrenado ni rechaza ni permite la liberación de la energía instintual” (ES1, 55; 59). Entonces, no hay tal

cosa en Adorno como una anulación de la estructura psíquica del sujeto -como pretende la crítica de Jessica Benjamin-, sino una fusión que vuelve al Ego más débil para tomar distancia de las interpelaciones sociales y para conocer sus propias condiciones sociales de vida. En Adorno entonces el proceso de creciente socialización está acompañado de un cambio en la forma de socialización, y también de un debilitamiento de la configuración interna del Yo, pero en modo alguno de una anulación completa de la dinámica psíquica, como afirmaría la tesis de la “dominación sin mediaciones”.

Para resumir, lo que en esta primera parte del capítulo quise exponer fue que, en el marco del análisis del capitalismo tardío, Adorno diagnostica una tendencia a lo que Weyand denomina “fluidificación del carácter (*Verflüssigung des Charakters*)” y que corre paralela a la abstracción social analizada en el apartado anterior: “el cambio de la configuración interna del individuo, la tendencia a un carácter sin carácter (*zum charakterlosen Charakter*), es el correlato psíquico del proceso de avanzada integración” (Weyand, 2001: 141). Esta doble tendencia es esencial a la crítica del concepto de subjetividad que intento analizar ya que alude a las condiciones histórico-materiales en las cuales esa subjetividad filosófica criticada se vuelve visible como problema social. Ahora bien, una vez analizada esta doble tendencia psicológico-social hay que ver su relación con la crítica filosófica al concepto de subjetividad. Esto es lo que quiero llevar a cabo en la segunda parte de este capítulo. Esto me va a permitir mostrar la relación entre los conceptos hasta ahora trabajados de “liquidación del individuo”, “sociedad administrada” e “ideología del sujeto”. Voy a tratar de mostrar cómo estos tres conceptos son puestos en juego en el análisis del célebre concepto de Industria Cultural.

III. Sujeto, individuo e ideología

Ahora quisiera realizar algunos comentarios sobre la relación entre la crítica a la idea de individualidad y el modelo de *Subjektkritik* analizado en los capítulos anteriores. Para exponer esto en el capítulo 2 tome la cita que afirmaba que “la ideología del sujeto” consistía en considerar que [...] las intervenciones, las intelecciones, el conocimiento, son solamente subjetivos

[...]. Apariencia es el encantamiento del sujeto en su propio fundamento de determinación en su posición como ser verdadero. Hay que llevar al sujeto mismo a su objetividad, sin proscribir sus tendencias (*Regungen*) al conocimiento (CN, 150; 749). Mostré en capítulos precedentes que la crítica adorniana intenta reponer esa objetividad que el sujeto reprime en su cierre ideológico; se trataba entonces de mostrar aquello oculto que -como naturaleza dominada en el sujeto de la Historia Natural, como objeto cualitativo en el sujeto de la teoría del conocimiento, o ahora como tensión con la objetividad social en la crítica a la individualidad-, quedaba afuera del marco de la ideología, pero que era a su vez lo que la hacía posible. Se puede leer también lo expuesto anteriormente según este marco: la ilusión de autonomía de la individualidad es el producto de una supresión ideológica que no deja ver sus antagonismos internos. Lo que la crítica adorniana pretende es develar el antagonismo universal-particular que se encuentra como condición de las ideologías individualistas. De este modo, la cáscara sólida y autosuficiente de la individualidad queda desenmascarada como el resultado de una serie de antagonismos que son resueltos sólo de modo provisional y arbitrario. La crítica de la ideología muestra la arbitrariedad y la contingencia del cierre ideológico resaltando ese elemento que es negado pero que, a la vez, es necesario en dicho cierre. Esto muestra una dialéctica al interior de la idea de individuo: es esa relación con la totalidad la que hace posible el surgimiento de un concepto liberal de individualidad, pero es también esa relación la que niega la capacidad de ese individuo de ser considerado como instancia verdaderamente autónoma. Este cierre y absolutización de la idea de individualidad provoca algo más que un fallo ideológico: provoca el cercenamiento de las capacidades experienciales y con eso también de una individualidad plena. La absolutización de la individualidad impide la experiencia de la totalidad negativa, la experiencia de nuestra ligazón con la naturaleza, de nuestra implicación en la objetividad social y dificulta la capacidad de reflexividad sobre las propias condiciones sociales. La ideología del individuo es esa forma ideológica que no deja ver que es una forma ideológica, que impide tematizar la experiencia del antagonismo histórico entre particularidad y universalidad.

Ahora bien, en el primer capítulo se vio de qué modo el sujeto está en una implicación dialéctica con lo natural: el sujeto proviene de lo natural, pero a la vez lo natural es lo negado y dominado en la constitución de la subjetividad. De esa manera, el sujeto sería el modo en el que la especie se relaciona con la naturaleza, y en esa medida configura también el conjunto de operaciones materiales con las cuales la sociedad se reproduce: como sujetos es que entablamos

relaciones con nosotros mismos, con la naturaleza y participamos en la vida social. Aunque ese sujeto está construido sobre la represión de lo natural como herramienta de dominación, existe la posibilidad empírica de que las fuerzas de la naturaleza interior domesticadas sean disueltas, que la atadura del sujeto sea desatada. Del mismo modo, si el individuo, como figura histórica de la subjetividad, se constituye en un cierre arbitrario que se produce entre lo universal y lo singular, entonces sería normal que aparecieran malestares, sensaciones de incomodidad, sufrimiento o diferentes formas patológicas de reacción que amenazaran la unidad subjetiva:

Incluso como posibilidad, como idea, las masas deben reprimir siempre nuevamente el pensamiento de esa felicidad, y ellas lo niegan tan furiosamente cuanto más a tiempo está de cumplirse (*an der Zeit ist*). Dondequiera que este pensamiento, mediante una negación de principio, aparezca como realizado, las masas deben reiterar la opresión, que apunta a su propio anhelo. Lo que se convierte en motivo para tal represión, por muy infeliz que pueda ser: (DI, 217; 197).

Esta cita indica que el dolor por la renuncia que los hombres debieron infligirse para consumir la unidad de su Yo aún perdura, por lo que aquella naturaleza sacrificada retorna en la forma de sufrimientos y malestares. Este dolor por el retorno de la naturaleza reprimida es lo que debe ser canalizado para que el sujeto siga siendo sujeto. Este problema parece decir que en Adorno el sujeto no está completamente condicionado por las estructuras, o mejor dicho que aún quedan restos no integrados, no completamente reprimidos y readaptados de la subjetividad, que la subjetividad, aún en la época de su liquidación, conserva una piedra de toque que plantea ciertas pretensiones no conformistas. Como se planteó en el primer capítulo, este resto que queda corresponde a esas dimensiones somáticas en las que Adorno confía como rescate de la idea de sujeto. De estas dimensiones nos hablan las diferentes formas de patologías y malestares sociales, formas que para Adorno no se exteriorizan lingüísticamente como manifestación consciente o como protesta pública, sino que se presentan de modo físico, como dolor, sufrimiento o malestar. La existencia de esta posibilidad es lo que lleva a reconocer la necesidad del sujeto de ser constantemente confirmado en su cierre, de que su represión sea actualizada. “La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el sí mismo, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al Yo queda marcado en él *en todos sus estadios (in jedem Augenblick)*, y la tentación de perderlo ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo” (DI, 86; 51/ énfasis agregado). Sobre esta misma cita comenta Joel Whitebook que:

esta afirmación descansa en la asunción de que ningún logro de la integración del ego - ninguna sublimación- puede asumir relativa estabilidad en el tiempo, lo que es decir, ninguna forma de identidad puede poseer el carácter de la relativamente espontánea naturalidad de la segunda naturaleza, sino que debe siempre implicar el esfuerzo de la voluntad: la amenaza central y continua, contra la cual el ego debe luchar constantemente es la desintegración (Whitebook, 1995: 147).

Esto porque la subjetivación está asentada sobre la escisión entre lo racional y lo irracional y el dominio del primero sobre el segundo, lo que causó un infinito sufrimiento, entre otras cosas porque las represiones que los sujetos debían hacerse a sí mismo fueron acompañadas por ciertos elementos de conciencia de una felicidad posible que hizo de esa represión algo aún más doloroso. Entonces para paliar ese dolor y para continuar con el proceso de represión interna sin sobresaltos, ya sea en la forma burguesa del individuo endurecido o en la forma masificada del individuo como engranaje de sistema, es que fue necesario idear mecanismos que transformen ese sufrimiento en fuerza de reproducción social²⁹.

Esto se puede interpretar a partir de la lectura que Adorno realiza del pasaje de *La Odisea* donde se relata la aventura en el país de los Cíclopes. Allí Odiseo y su tropa se encuentran con el gigante Polifemo quien se dispone a devorarlos; pero Odiseo astutamente engaña al gigante haciéndose llamar “Nadie” (*Udeis*), esto provoca la confusión del gigante, prisionero todavía de un pensamiento mágico sin conciencia del carácter convencional de la palabra y, por ende, de su diferencia con los objetos. Pero en su huida el héroe siente que en esa autonegación ha perdido también una parte de su Yo que debe ser restituida inmediatamente. Así en un acto de burla y torpeza durante la huida no puede evitar la tentación de avisar al Cíclope sobre su verdadero nombre provocando la ira de éste y ocasionando innecesarios peligros para su tropa. La moraleja de este pasaje radica en señalar la precariedad de la identidad consumada:

29 Sobre el carácter objetivo del sufrimiento subjetivo en relación el proceso de “abstracción real” que constituye el orden social tal y como lo presente en el primer apartado de este capítulo creo que puede resultar esclarecedora la siguiente cita de Bernstein: „la operación del pensamiento de la identidad es precisamente la abstracción conceptual de la corporización material: la abstracción del valor de uso del valor de cambio, la abstracción de la fuerza de trabajo del tiempo de trabajo, la abstracción de lo corporal, de la persona vulnerable del agente autónomo. Estas abstracciones son la fuente del sufrimiento social y debido a esto su naturaleza objetiva. Esto es lo que está detrás de la insistencia de Adorno de que el sufrimiento es objetivo, que es una objetividad que pesa sobre el sujeto. Y por esto „la necesidad de darle voz al sufrimiento es la condición de toda verdad“ (Bernstein, 2009: 47). Esta idea de un sufrimiento corporal como patología social es lo que Bernstein hace valer contra Honneth y su concepto de patología social desprovisto de cualquier remisión al plano somático.

El que por amor a sí mismo se llama «Nadie» y adopta la asimilación al estado de naturaleza como medio para dominar a ésta, cae víctima de la *hybris*. El astuto Odiseo no puede obrar de otra forma: en la huida, estando aún al alcance de las manos amenazadoras del gigante, no sólo se burla de éste, sino que le revela su verdadero nombre y su origen, como si la prehistoria tuviese aún tal poder sobre él, que, una vez se ha llamado «nadie», pudiera temer convertirse nuevamente en nadie si no reconstruye su propia identidad mediante la palabra mágica, que había sido justamente relevada por la identidad racional. (DI, 118; 87).

Para el sujeto siempre está latente la posibilidad de una recaída en *hybris*, la posibilidad histórica de que las fuerzas naturales derriben una subjetividad precaria. Detrás de ese sujeto todopoderoso que se considera creador del mundo, garantía del saber, previsor de las acciones, fuente del significado, organizador de la sociedad, señala Adorno una instancia débil amenazada por la disolución. Debido a esta situación de precariedad es que el sujeto necesita de mecanismos de reforzamiento que vuelvan a suturar sus costuras, que lo coloquen otra vez en su independencia ideológica de lo natural y neutralicen la posible recaída en *hybris*. Estos mecanismos, que podríamos denominar “mecanismos ideológicos”, deberían sostener y reproducir la subjetividad como dominio e identidad, es decir deberían producir la ideología de la subjetividad, el cierre del sujeto sobre sí mismo. Estos mecanismos ideológicos tendrían el deber de impermeabilizar al sujeto y crear las condiciones para que las tareas que aquel tiene que cumplir sean efectivamente cumplidas, esto es recrear las condiciones de la reproducción simbólica y material de la sociedad. Estos mecanismos ideológicos serían entonces los encargados de repetirle el nombre a Odiseo para que este no olvide su identidad y evitar así “que pudiera convertirse nuevamente en nadie”. Dentro de estos mecanismo ideológicos de reforzamiento de subjetividades adquiere especial importancia lo que se conoce como “industria cultural”, sobre esto me voy a detener en el siguiente apartado.

Entonces, para Adorno el sujeto-individuo es siempre una estructura frágil que debe ratificar su unidad, que se ve permanentemente amenazado por la disolución y debe hacer soportables las patologías ocasionadas por las numerosas represiones que tuvo que infringirse al forjarse como un Yo autónomo. Para la reproducción del todo social se necesita la reproducción de estas estructuras subjetivas mediante mecanismos ideológicos específicos: es en este marco que voy a leer el célebre concepto de Industria Cultural (IC). Esto se hace comprensible en el contexto de las sociedades del capitalismo tardío anteriormente analizado: por un lado, Adorno

arriba a la idea de una objetividad social a partir de la extensión de la ley del valor y el principio de la mercancía, lo que provoca un proceso de racionalización abstracta que estandariza paulatinamente diferentes ámbitos sociales. Al mismo tiempo, y en relación con esto, se produce una “liquidación” de la idea europea moderna de individuo forjada a imagen del comerciante burgués autónomo, que ahora es suplantada por la figura del individuo débil, cuya autoconservación se entiende como simple adaptación e integración. En este sentido la IC será vista como continuación tanto de ese proceso paralelo de abstracción social y como reforzamiento del Yo débil tal y como voy a procurar mostrar a continuación.

IV.- El concepto de industria cultural

La experiencia norteamericana le permitió a Theodor Adorno conocer un estadio más avanzado del capitalismo con el fordismo consolidado como patrón productivo. Este modelo productivo para Adorno tenía su complemento en el ámbito de la cultura con la existencia de un aparato industrial para la producción de bienes culturales tales como la industria cinematográfica, las grandes cadenas de radio, la extensión de los medios de reproducción sonora, la televisión, *los best-sellers*, *magazines*, etc., etc., todo esto formaban parte de una realidad completamente diferente a la experiencia cultural que podía tener un europeo en aquel entonces. La racionalización de los procesos productivos y el disciplinamiento de la fuerza de trabajo que caracterizaron al fordismo se había transferido en EEUU al plano de la producción de bienes culturales; este nuevo fenómeno de producción industrial de la cultura es lo que intenta pensar Adorno con el concepto de industria cultural³⁰.

30 Alex Demirovic contextualiza de una forma interesante los análisis de Adorno/Horkheimer sobre la IC poniéndolos en relación con la teoría de la hegemonía de Gramsci como dos formas de analizar la relación entre intelectuales y cultura en el nuevo modo de dominación capitalista fordista. Demirovic lee los análisis de Horkheimer y Adorno en continuación con “una tradición del análisis marxista consistente en entender la dinámica de la socialización capitalista desde el desarrollo de la contradicción de las relaciones de producción capitalista y su forma de cooperación social” (Demirovic, 2002: 63). En el taylorismo los disensos salariales y el inconformismo ante las desigualdades sociales son neutralizados y reducidos por una organización compensatoria del consumo y del tiempo libre. Pero “una determinación de la forma de la socialización capitalista sin una igual determinación de la forma especial del individuo es insuficiente” por lo que “la industria cultural representa una poderosa relación social de prácticas cotidianas que exigen de los individuos tiempo y cuyo desarrollo organiza” (*Ibidem.*, 64). En la dominación taylorista ya no se trata “solamente de la supeditación de la cultura bajo el *vil dinero*, sino de la

Para apreciar cuánto de novedoso tenía esta situación hay que remitirse a la tradición cultural alemana en la que Adorno se formó. En tal tradición la palabra *Kultur* designaba el ámbito de las realizaciones espirituales como el arte, la filosofía, la ciencia, la literatura, la música, esferas no directamente funcionales a la reproducción social que debían ser distinguidas de la idea *Zivilisation*, como el conjunto de dimensiones materiales y técnicas de la sociedad (Jay, 1984: 105). Cada vez que Adorno hablaba de cultura no tenía en mente su sentido antropológico, más cercano al término *Zivilisation*, sino que la pensaba en un sentido más restringido como *Kultur*: “se debe asentar, ante todo, algo muy simple: que lo específicamente cultural es precisamente lo sustraído a lo puramente necesario para la vida” (CCS1, 67; 65). Cultura era para Adorno el conjunto de aquellas realizaciones humanas que no estaban necesariamente subsumidas en el orden de las determinaciones vitales y materiales de la existencia social, lo que no era necesario para la supervivencia ni se confundía con lo prescrito por la autoconservación.

Adorno reiteraba constantemente que la *Kultur* se había erigido sobre la desigualdad social y sobre la injusticia de la esfera de la producción, de modo que la contradicción entre *Kultur* y *Zivilisation* era real y su causa habría que buscarla en la disposición social de la vida, en la división del trabajo y en el dominio sobre los hombres (CCS1, 7-8; 6). Sin embargo esto no debía implicar renunciar a los elementos potencialmente críticos a la praxis social existente que la *Kultur* contenía. La crítica cultural tradicionalmente se había asentado en la idea de mentira, como fue el caso de la crítica a la moral practicada por Nietzsche, pero para Adorno considerar así a la cultura no sería sino un ejercicio de negación abstracta ya que “junto con lo falso se extirparía todo lo verdadero, todo lo que de un modo impotente hace esfuerzos por salir del recinto de la *praxis* universal, toda quimérica anticipación de un estado más noble, y se pasaría directamente a la barbarie que se reprocha a la cultura como producto suyo (MM, 41; 49). Por lo tanto, la crítica cultural debería de proceder dialécticamente rescatando “el concepto elitista” de *Kultur* como instancia negadora de la omnipotencia del “concepto antropológico de *Zivilisation*”

determinación teórica del cambio de las relaciones capitalistas: aquí aparecen nuevas prácticas sociales. y con estas viene también un nuevo patrón del consenso” (*Ibidem.*, 66). Aquí es donde la IC adquiere su importancia ideológica para Demirovic ya que “con la IC aparecería un nuevo tipo de intelectuales, una nuevo forma de reclutamiento de intelectuales. Estos nuevos intelectuales son directores, actrices, cantantes, músicos de todo tipo, deportistas, modelos, moderadores” (*Ibidem.*) cuyas pautas de comportamiento tienden a generalizarse como implícita aceptación del orden social.

(Jay, 1988: 107)³¹. La crítica debería mantener, según la fórmula que Adorno toma de Stendhal, la “promesa de felicidad” (*promesse de bonheur*) que la cultura contenía. A la teoría, por lo tanto, le tocaría asumir la paradoja de que la cultura como promesa de un mundo mejor sólo podría realizarse mediante su universalización que era, sin embargo, impedida por su dependencia de las condiciones materiales de la sociedad. No se trataba de una simple negación de la *Zivilisation* en pos de un concepto elitista de *Kultur*, sino de un intento de pensar las energías críticas de la *Kultur* en relación con la universalidad de la *Zivilisation*.

Pero en el tardo-capitalismo, denunciaba Adorno, esta antinomia se resolvía en una falsa síntesis: la civilización en lugar de alcanzar el reino que prometía la cultura no había hecho sino integrarlo en los estructuras productivas. Para entender esto es conveniente detenerse un poco en la elección del término *Kulturindustrie*. En una conferencia radial emitida en el año 1963 y publicada con el nombre de *Resume über Kulturindustrie* Adorno dice que junto con Horkheimer decidieron sustituir la expresión “cultura de masas” que habían utilizado en sus borradores por la expresión “Industria Cultural” para evitar “la interpretación [...] de que se trata de una cultura que asciende espontáneamente desde las masas, de la figura actual del arte popular” (ES2: 295; 337). La intención irónica del concepto “industria cultural” es muchas veces pasada por alto en su uso cotidiano ya que no siempre se tiene en cuenta el carácter radical de la intención con la que el concepto fue formulado. Con este concepto Adorno intentaba reunir en una misma expresión dos conceptos contradictorios: la cultura y la industria que corresponden a los conceptos de *Kultur* y *Zivilisation* respectivamente. Esto se había vuelto posible debido a la industrialización de la *Kultur* a través de la producción en serie de las obras y su administración capitalista. El término “industria cultural” designaba así el proceso de racionalización mercantil llevado a cabo en el plano de la *Kultur* y el arribo a un estadio en el que la oposición entre cultura (*Kultur*) e industria (asociado con el término *Zivilisation*) se había diluido. El concepto de industria cultural designaba más precisamente una situación en la que el dominio de la *Kultur*

31 Este análisis se encuentra en la misma línea del realizado por Marcuse en su ensayo “El Carácter Afirmativo de la Cultura; para Marcuse esta *Kultur* burguesa, si bien se erigía sobre una espiritualización del goce y una sobrevaloración del *alma* (*Seele*) como sublimación, recogía el anhelo de una vida mejor y daba expresión a la carencia del hombre en la sociedad de clases, aún cuando relegaba esa satisfacción a un plano espiritual. Para Marcuse esa función va a cambiar con la cultura del totalitarismo sin cambiar sin embargo su carácter ideológico, es decir “afirmativo”. (Marcuse, 1967: 15-35) Para una reconstrucción polémica de la crítica cultural de la primera generación de la Escuela de Frankfurt ver Dubiel (1988: 25-40)

comenzaba a ser subsumido por la forma mercantil, a valer como puro valor de cambio sin consideración de las cualidades específicas del producto, y no “una cultura que asciende desde las masas”. Como afirman Resch y Steinert la IC no era ni una “teoría de los medios de comunicación”, ni la “antítesis del arte eterno”, ni “un rechazo del entretenimiento”, ni una desprecio a la cultura de masas, ni tampoco designaba la “forma de producción de la economía del conocimiento” (Resch-Steinert, 2011: 26-31), sino que designaba “la explotación planificada de la vieja ruptura entre los hombres y su cultura” (MM, 146; 167).

Pero para comprender mejor este concepto hay que remitirse al aspecto polémico con el que fue formulado, particularmente en discusión con Walter Benjamin a propósito de su “La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica” de 1937. En ese ensayo Benjamin intentaba dar cuenta de las mutaciones en la forma de recepción del arte ocasionadas por las transformaciones en su forma de su producción. La novedad radicaba en que ahora las obras comenzaban a ser producidas de modo serializado provocando tanto una reconfiguración interna de la obra como de las actitudes del receptor, ya que aquellas dejaban de ser percibidas como piezas únicas poseedoras de un carácter aurático ligado a una antigua función ritual. Esta transformación Benjamin la consideraba auspiciosa ya que la masificación de las obras podría permitir su uso crítico-revolucionario en la medida en que, debido a la pérdida del carácter aurático contemplativo, las masas se adueñaran de las obras para representar su propio rol histórico (Benjamin, 1989: 54). Las potencialidades de esta nueva recepción del arte es lo que Adorno discute a Benjamin, pero lo hace desde una perspectiva distinta a la benjaminiana. Simon Jarvis plantea muy bien esta diferencia en el siguiente párrafo:

Mientras Adorno enfatiza el impacto de los cambios estructurales en la totalidad social en la era del capitalismo monopólico sobre la producción cultural y el consumo, el ensayo de Benjamin presta más atención a la influencia de los avances técnicos en los modos en los que son producidos y reproducidas las mismas obras de arte (Jarvis, 1998: 77).

Esta diferenciación permite comprender mejor las críticas de Adorno a Benjamin plasmadas en su intercambio epistolar. Allí Adorno cuestionaba la confianza benjaminiana de que la liquidación del aura pueda tener alguna connotación políticamente progresiva. La destrucción del aura para Adorno era tan sólo el reemplazo de un fetichismo religioso por un nuevo fetichismo de la mercancía; pero que en modo alguno implicaba una desfetichización de la obra. Adorno también cuestiona que Benjamin sólo se concentrara en los aspectos técnicos

perdiendo así de vista el análisis del carácter mercantil de la producción y el consumo. Para Adorno, enfocado en discutir las transformaciones culturales desde el punto de vista de su inserción en el todo social, estos nuevos procedimientos harían algo más que simplemente quebrar el aura, también transformaban las obras en puro fetiche (Schweppenhäuser, 1996: 154-158). El foco en este entrecruzamiento entre el sistema social y los productos culturales es lo que distingue el análisis adorniano del benjaminiano: para Adorno la unificación del entero sistema capitalista en unos cuantos grupos monopólicos había tenido lugar también en el marco de la producción cultural, de modo tal que la cultura constituía nuevamente un sistema, una unidad en el que las diferencias no surgían espontáneamente, sino que eran producidas.

En un artículo de 1938 llamado “El fetichismo de la música y la regresión de la escucha” Adorno problematizaba esta primacía del valor de cambio en la circulación de los bienes culturales ya que era justamente el ámbito del arte el que se definía tradicionalmente por su excepción a la lógica del valor: “este ámbito aparece en el mundo de las mercancías justamente como sustraído al poder del cambio, como un campo de inmediatez respecto a los bienes, y es a esta apariencia, a su vez, y sólo a ella, a quien deben los bienes culturales su valor de cambio” (DS, 32; 30). El problema entonces es, por un lado, la irrupción del carácter mercantil en una esfera que se definía como no-mercantilizada; pero, paradójicamente, la condición para la mercantilización de los bienes culturales radicaba en que esos bienes culturales aparecían como no susceptibles de mercantilización, como habitando un reino sustraído a la esfera del intercambio comercial. En ese sentido, la “mercancía” cultural había estado asentada sobre una apariencia de inmediatez que constituía de algún modo su valor de uso (su posibilidad de ofrecer goce, su dimensión expresiva, su valor aurático, sus cualidades técnico-compositivas) y su producción para el intercambio mercantil. La “mercancía” cultural era entonces una mercancía paradójica ya que sólo poseía valor de cambio en tanto era considerada como no mercantizable, es decir en tanto poseía la apariencia de distinción con respecto a una simple mercancía.

Pero la mercancía que la IC produce transforma sustancialmente esta condición ambigua de la cultura. Para Adorno el paso del valor de uso al valor de cambio de la obra se produce cuando “en lugar del goce se impone el participar y estar al corriente; en lugar de la competencia del conocedor el aumento de prestigio. [...] Es preciso haber visto *Mrs Minivier* como es preciso tener las revistas *Life* y *Times*.” (DI, 203; 165). En la IC la valoración social de determinada obra se convierte en su criterio objetivo -en su valor de uso-, las obras se volvían así

solamente un medio para medir la jerarquización, el estatus social o la pertenencia a un determinado grupo. Adorno no hace mención de que esta relación entre participación cultural y estratificación social pudo haber estado presente en todas las sociedades, tal vez porque lo que él va a diagnosticar como específico de estas nuevas formaciones sociales es que la recepción, ahora completamente mediada por el valor de cambio, pierde la especificidad del objeto para volverse una suerte de ficha intercambiable. El objeto de goce ofrecido por la IC ya no se asienta en la materialidad del valor de uso (el aura, la relación de fruición, su contenido, su composición técnico-expresiva), sino en la abstracción del valor de cambio, en la posibilidad de intercambiabilidad de esos bienes. Este es el proceso de abstracción que sufre la *Kultur* como parte del proceso de abstracción constitutivo de la objetividad social capitalista analizado líneas arriba.

El análisis de la IC adquiere así sentido en el marco del análisis de la constitución de la objetividad social en las sociedades del capitalismo avanzado, al estar ambos basados en la crítica al fetichismo de la mercancía de Marx. Para Marx la forma mercancía ocultaba la explotación real de fuerza de trabajo en la fábrica así como el carácter social de la producción. Adorno señala que en la IC se produce una transformación posterior que no estaba en Marx: la forma valor de cambio ya no oculta nada, sino que es ella la propia realidad. Al ser producidos los bienes culturales directamente como valores de uso esta forma asume el aspecto de lo inmediato:

Si la mercancía se compone de valor de cambio y valor de uso, el puro valor de uso, cuya ilusión han de mantener en la sociedad totalmente capitalista los bienes culturales, es sustituido por el puro valor de cambio, que precisamente asume engañosamente, en cuanto tal valor de cambio, la función del valor de uso. En ese *quid pro quo* se constituye el carácter específicamente fetichista de la música: los afectos, que se proyectan sobre el valor de cambio, crean la apariencia ilusoria de lo inmediato, y la carencia de relación con el objeto (*die Beziehungslosigkeit zum Objekt*) la desmiente al mismo tiempo. Dicha inmediatez se basa en el carácter abstracto del valor de cambio” (DS, 26; 24)

Lo que se consume como bien cultural entonces es el consumo mismo como puro valor de cambio. La relación libidinal del espectador se establece ahora con la propiedad de ser intercambiado del producto cultural. En la IC se trata según Zamora “de un fetichismo de segundo grado en el que [...] queda trastocada la finalidad cualitativa del bien de consumo por la carga afectiva adherida a su forma externa de presentarse, se desvían los afectos hacia el valor de

cambio” (Zamora, 2004: 83), que se convierte así en modelo para todo bien cultural. Esto es parte del proceso de transformación de las características de las ideologías en el paso al capitalismo tardío analizado líneas arriba: cuando la realidad está completamente atravesada por el principio de intercambio ya no es necesario la función de ocultamiento que tradicionalmente cumplía el carácter fetichista de la mercancía. Este es el paso que da Adorno más allá de Marx. Cuando el valor de cambio se convierte en inmediatez desaparece la relación entre apariencia y realidad ya que la realidad misma se ha vuelto ideología. La dimensión del valor de uso, de la materialidad, de lo no idéntico que no se dejaba homogeneizar desaparece con la IC. En un mundo de productos estandarizados el espectador de la IC no experimenta la obra en sí, sino en la medida en que participa de algo: “incluso la transmisión solemne de la Novena Sinfonía, comentada efusivamente y quizás declarándose a sí misma un acontecimiento histórico, pretende más informar a los oyentes sobre el acontecimiento del que son testigos y sobre los poderes que escenificados, que incentivarlo a participar en la obra misma. (DI, 332/ sólo en el original alemán)

Para Adorno la IC “ha brotado de las leyes generales del capital” (DI, 117; 75) en tanto resultado lógico de la tendencia a la abstracción e intercambiabilidad total de la sociedad estructurada sobre la ley del valor. Pero esto plantea un problema: si, como se vio al comienzo de este capítulo, se asiste a una tendencia a la administración creciente de la esfera de intercambio por parte de los *rackets* monopolistas o de los estados, entonces, ¿cómo es posible que los bienes culturales transformados en mercancías subsistan?, es decir, si se asiste a la desaparición de la instancia en el que las mercancías circulan como valores de cambios –el mercado- ¿cómo es posible que ahora se produzca la transformación total de la *Kultur* en valor de cambio, justamente cuando ya no hay espacio para la realización de ese valor de cambio?. Parecería que la mercancía cultural es una entidad anacrónica en el marco del capitalismo monopolista, ¿cómo es esto posible?. En *Dialéctica de la Ilustración* Adorno realiza ciertas observaciones sobre el particular modo de valorizarse de la mercancía cultural que creo permiten entender este problema. Allí en consideración a la industria radiofónica afirma que “al incorporar totalmente los productos a la esfera de la mercancía, la radio renuncia a colocar como mercancías sus productos culturales” (DI, 204; 152). Esto provoca la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que la realización mercantil de un producto se efectúe por fuera del mercado?. Creo que lo que Adorno está queriendo decir es que no es tanto que la ganancia radique en vender más o menos

productos culturales como mercancía para la obtención de un plusvalor, sino que la valorización de los productos culturales no solamente radica en la cantidad de dinero que pueda obtener el capitalista al final del proceso, sino en su eficacia ideológica; es decir, la IC produce mercancías cuya valorización se efectúa no solamente en la obtención de un plusvalor económico, sino de un “plusvalor ideológico”. Voy a intentar explicar esto a continuación.

V.- Ideología y subjetividad en la industria cultural

Adorno no discute los aspectos de la distribución, la circulación o la publicidad de la mercadería cultural, tampoco ahonda mucho sobre la organización corporativa de la industria, sino que se concentra en las características de producción de la cultura mercantilizada; en este marco es que habla de estandarización, de la producción de una falsa individuación o de la búsqueda constante del estereotipo como característica distintiva de la IC (Cook, 1996: 39). Pero hay un aspecto al que Adorno le dedica menos espacio pero que considero esencial en el marco del tema de esta tesis, y es el concepto de “esquematismo” (DI, 168; 128), concepto que con cierta ironía toma de Kant. Para Kant significaba la función de referir la multiplicidad sensible, determinadas solamente por las formas de la intuición, a los conceptos sintetizadores del entendimientos. Siguiendo esto, Adorno afirmaba que es la IC la que cumplía ahora la función propia del esquematismo kantiano, es decir la encargada de garantizar la continuidad de nuestras percepciones con lo ya conocido. En la IC es el entero mecanismo de producción quien formatea sus productos, de modo tal que si bien “los espectadores no trasladan estas ideas directamente a la vida cotidiana pero son alentados a organizar sus experiencias de una manera igualmente rígida y mecánica” (CCS2, 489; 522). Para asegurar esta continuidad de la experiencia que el esquematismo permite la IC necesita trabajar la obra en cada uno de los detalles, incluso a costa de perder la totalidad de sentido. A partir de este trabajo cuidadoso en el detalle la IC fija un lenguaje propio con su sintaxis y su vocabulario específico, con sus tiempos y sus leyes formales internas como el más estricto censor (DI, 172; 140); todo dirigido a realizar una operación ideológica básica: la naturalización de la vida cotidiana a partir de su simple repetición:

Cuanto menos tiene la industria cultural que prometer, cuanto menos es capaz de mostrar la vida como llena de sentido, tanto más vacía se vuelve necesariamente la ideología que ella define [...]. Ella se convierte en la proclamación enérgica y sistemática de lo que existe. La industria cultural tiende a presentarse como un conjunto de proposiciones protocolarias y así justamente como profeta irrefutable de lo existente. [...] Para demostrar la divinidad de lo real no se hace más que repetirlo cínicamente hasta el infinito. (DI, 193; 162)

Lo que la IC “vende” entonces es la vida cotidiana como “profeta irrefutable de lo existente” y con esto cumple la función de normalizar las condiciones anormales, naturalizar lo que se da históricamente. Es por esto que Adorno define el estilo de la IC como un “pseudorealismo” apologético de lo cotidiano (CCS2, 444; 477). Tanto en la reproducción fiel de la voz en la radio, en el realismo que el cine había conseguido mediante sus progresos técnicos, en la posibilidad de reproducir imágenes en la fotografía, Adorno creía encontrar una tendencia latente de toda la cultura hacia un realismo de tipo apologético, ya que “todo lo que se dice y la forma en que se dice debe poder ser controlado en relación con el lenguaje de la vida cotidiana, como en el positivismo lógico” (DI, 174; 122). La IC con su autoreferencialidad duplica las relaciones del mundo cotidiano y adquiere un carácter publicitario que tiende a borrar la diferencia con la vida práctica. Si bien esta tesis del realismo como tendencia estilista es difícil de sostener³² creo que si se la lee como voy a proponer podría llegar a tener cierta plausibilidad. Mi sugerencia es que la idea de realismo de la IC adquiere sentido si se la entiende como el entrenamiento de pautas comportamiento y no según el modelo de una representación pictórica de la realidad que reproduce contenidos para inculcar interpretaciones o valores sociales: lo

32 Esta relación entre pseudorealismo y detallismo la resume Deborah Cook del siguiente modo: “el principal efecto que posee el esquema sobre los espectadores es el de condicionarlos o animarlos a entender sus propias experiencias de forma no reflexiva en un modo similar a cómo la encuentran en los medios” (Cook, 1996: 46). Sin embargo como dije, resulta difícil de aceptar esta teoría del realismo sin reserva alguna. Esta teoría consiste básicamente en la tesis de que el cine duplica el mundo con suma pericia y que mediante esta duplicación inculca la idea de que es el único posible. En su libro Schwarzböck dice lo siguiente sobre este punto: “las películas no se parecen a la vida... Por ser parte de la ideología las películas no reproducen parte de la vida misma, sino lo que a la vida le falta. Son ideológicas por ser compensatorias, y son compensatorias por ser edificantes. Que busquen ser un consuelo para el mundo real no implica que sean una copia de él. El problema es que las condiciones de la felicidad sólo están dadas en el cine en la medida en que no existen en la realidad, y por eso mismo entran en la lógica de la compensación y son por antonomasia ideológicas”. Continúa Schwarzböck: “A las relaciones instrumentales que se desarrollan socialmente, el cine clásico le opone relaciones nouménicas, imaginando que los hombres pueden actuar como si pertenecieran a un reino de los fines del que no tienen ningún indicio empírico. Mientras el resto de las artes generaba obras autónomas, el cine clásico seguía atado a la moral y a la metafísica” (Schwarzböck, 2008: 236). En mi lectura del aspecto ideológico de la IC intentó rescatar como una metáfora y no como una teoría estética sobre el cine: lo ideológico del cine no radicaría tanto en que esté ligado a una moral burguesa o a una concepción metafísica de la vida, sino más bien a que actúa como campo de reproducción de los mecanismos de percepción y ejercitación que los hombres deben llevar a cabo en su vida cotidiana y laboral.

ideológico de la IC no serían sus contenidos, sino su énfasis en la sucesión automática de operaciones reguladas. Adorno parece priorizar siempre el análisis funcional de la IC por sobre el análisis inmanente: en la IC se trata de acondicionar a los individuos para la realización de sus tareas laborales mediante la repetición de las reacciones de las tareas que luego estos sujetos tendrán que realizar en sus puestos de trabajo. Así el divertimento que se ofrece es la prolongación del trabajo ya que “el tiempo libre tiene como función restaurar la fuerza de trabajo, precisamente porque se lo convierte en apéndice del trabajo” (CN, 54; 645). En la sala cinematográfica, por ejemplo, se imprimen en la sensibilidad las pautas y los ritmos del trabajo, de modo que el divertimento sería una forma de reproducción de los ritmos automatizados del proceso laboral. A la IC no le interesa el adoctrinamiento -la trasmisión de ideas o valores explícitos-; sino que lo que ofrece es algo así como un entrenamiento de la capacidad perceptiva. Los productos de la IC exigen para “su percepción adecuada rapidez de intuición, capacidad de observación y competencia específica, pero al mismo tiempo prohíbe directamente la actividad pensante del espectador, si éste no quiere perder los hechos que pasan con rapidez antes su mirada. La tensión que se crea es tan automática que no requiere nada más.” (DI, 171; 122). Con esto la tesis del realismo adquiere otro sentido: ya no se trataría de un realismo que pretende representar el mundo tal cual es, sino de una suerte de acondicionamiento de una sensibilidad adaptativa.

En esta lectura se trata entonces de un realismo no de los contenidos, sino de los procesos, un realismo de ejercicios, de prácticas, de reacciones, de comportamientos. Es así que cuando Adorno habla de “regresión de la escucha” como complemento de la “fetichización de la música” -tal y como afirma el título del ensayo de 1938- está pensando en el hecho de que las conductas perceptivas en la música se encuentran formateadas de manera tal que en la escucha se reproducen comportamientos tales como la disipación o la desconcentración, la imposibilidad de captar el concepto de la obra, la emancipación de los arreglos por sobre la composición total, la abstracción del halago o del goce sensorial (DS, 52-54; 50-51). Pero esta idea de una ideología que tiene más que ver más con el “entrenamiento” que con el “adoctrinamiento” tiene también otros sentidos posibles. Gilles Moutot realiza un interesante observación a este respecto que sirve como descripción complementaria de esta función ideológica de la IC: “en Adorno la lógica de la producción industrial de los bienes culturales es una lógica de superproducción del sentido, pero de un sentido siempre semejante” (Moutot, 2005: 42). Para Moutot la IC genera un desenfreno

de signos que distrae del hecho de que se reproduce siempre lo mismo, por lo que en la IC el número de signos no implica multiplicidad o variedad alguna. En esa realidad que ahora “significa demasiado”, que está cargada de distinciones, géneros y subgéneros, se constituye una red o un esquema de signos ya previamente cargados de sentidos que el espectador debe esforzarse por captar. El funcionamiento de la IC disemina por todos lados sus detalles, distinciones, modos de comportamiento, reacciones, formas de encender o apagar un cigarrillo, de besar, de conversar o de recogerse el pelo. Esta abundancia de signos provoca una cierta atrofia en la capacidad interpretativa ya que “cuanto más completo es el mundo como apariencia, más impenetrable es la apariencia como ideología” (CCS2, 448; 531). El mundo al multiplicar los signos que enuncian diferencias nimias (malos y buenos, amantes y amadas, películas A, B o C, autos deportivos y de paseo, etc. etc.) oscurece otras diferencias (el dominio sobre la naturaleza, el sufrimiento de los individuos, las diferencias de clases, la represión de los impulsos, etc.). En la IC se cumple la máxima de que “la perfecta semejanza es la absoluta diferencia” (DI, 190; 141) en tanto que el mundo y el hombre son presentados como seres genéricos, como elementos intercambiables y la superpoblación de sentidos tiene como meta la confirmación del estado de cosas.

Según lo visto hasta aquí se puede decir que la IC es una ideología formal porque renuncia a la objetividad de la obra. Esta pérdida de objetividad tiene entonces dos implicaciones importantes: por un lado, está relacionada con la pérdida del valor de uso del arte y, por otro lado, también con el hecho de que los productos culturales se definen no tanto por la transmisión de contenidos o valores, sino por la ejercitación de mecanismos perceptivos, esquemas de comportamiento, procesos de decodificación, multiplicación de signos que apuntan a lo mismo. La cultura como ideología positivista se reduce a reproducción técnica del mundo donde “lo importante no son los contenidos ideológicos específicos, sino que llene el vacío de la conciencia expropiada” (CCS1, 24; 21), que lo real aparezca como predecible y por ello como inevitable.. La ideología pierde su significación teórica y se convierte en una ideología eminentemente práctica interesada más en la “retórica” que en la “semántica” de sus productos; es la exaltación del método, ya no en el plano del conocimiento, sino en el plano de la producción de bienes culturales. Es en ese sentido que se puede afirmar que la IC es idealista en su funcionamiento: el objeto (la autonomía del arte, el goce, el carácter aurático de la obra, su configuración interna) es suplantado por la actividad del aparato de producción y el sentido por la actividad del

mecanismo.

Esta idea de ideología formal o positivista ayuda a pensar el funcionamiento ideológico de la IC en términos un tanto distintos al de una teoría de la manipulación³³, teoría que podría ser enunciada del siguiente modo: existen ciertos dispositivos de producción de bienes culturales que inculcan contenidos ideológicos determinados de modo tal de asegurar un consenso; este mecanismo manipula a los individuos haciéndolos pensar, sentir, decir o ver el mundo según los intereses de quienes manejan estos aparatos de producción. Esta explicación supone por un lado una instancia activa que opera la manipulación con gran clarividencia y, por otro lado, una instancia del sujeto manipulado pasivo que se limita a reproducir lo que la ideología le dicta. Pero para Adorno no se trataría de un sistema tan simple, sino que la IC debe ser entendida como parte de una totalidad social que tiende a una abstracción progresiva en todos los ámbitos sociales. Los espectadores de la IC no necesitan ser manipulados, sino que es ella la que se adapta a estos. Esas reacciones y modos de sensibilidades que la IC acondiciona eran parte de los individuos antes de la IC misma: “las formas de reacción puestas en marcha ya se habían impuesto en toda la historia moderna (*neueren Geschichte*) y ya estaban interiorizadas como naturaleza segunda mucho antes de ser ejercitadas con maniobras ideológicas (CCS2, 451; 515). En última instancia, lo que la ideología de la IC vende es lo que los individuos ya son, por eso que el lema de la IC podría ser definido como “llega a ser lo que eres” (CCS2, 450; 514). En definitiva, la IC es ideológica en tanto funciona reproduciendo y afirmando la estructuración regresiva del Yo.

33 Hay en Adorno pasajes que pueden ser perfectamente interpretados en términos de una “teoría de la manipulación” como por ejemplo en *Minima Moralia* cuando dice que: “Más que adaptarse a las reacciones de los clientes, la industria cultural las inventa. Se las entrena conduciéndose como si ella misma fuese un cliente. [...] La industria cultural está concebida a medida para la regresión mimética, para la manipulación de impulsos reprimidos de imitación.”(MM, 107; 104). Mi idea aquí es mostrar que esta objeción puede ser dejada parcialmente de lado si se entiende a la IC como parte de un proceso de abstracción social en el que los individuos ya están de algún modo acondicionados para recibir lo que la IC propone. Esta es creo la posición que defienden Steinert y Resch al respecto: “Si reunimos las afirmaciones pertinentes sobre las nociones de recepción y manipulación en el capítulo sobre industria cultural, se ve inmediatamente que en el texto se habla de un proceso general de socialización y no de efectos aislados de determinados programas, géneros o contenidos singulares [...]. Pero en todo ello no hay una correspondencia clara. La industria cultural produce mercancías vendibles y justo esas son demandas por la gente. No es posible asignar aquí la causa y el efecto. Más bien la oferta y la demanda tienen su origen en el estado de una formación social cuyo mecanismo básico es la “mercantilización” (Steinert-Resch, 2011: 30). Hay que tener presente entonces que Adorno describe el funcionamiento de la IC en el marco de un análisis del capitalismo tardío (con sus tendencias de integración social y liquidación de la individualidad), y que sin este marco sus afirmaciones sobre la IC pueden ser un tanto mal interpretadas.

Esta idea de la IC como mecanismo de confirmación ideológica de la subjetividad puede quedar mejor explicado si se lo pone en relación con lo que para Adorno es su antagonista natural: la obra de arte modernista. En el arte modernista el espectador llega a un encuentro sensorial con un material que no puede ser reducido a la simple expresión del artista ni asimilado completamente por las expectativas del espectador. A diferencia de lo que sucede en la IC, en el encuentro con la obra de arte el Yo deja de ser él mismo, la obra se desprende de las intenciones o de las vivencias del artista y logra consumir un estremecimiento o temblor en el destinatario. En la experiencia estética se da tanto una licuación del ego como una protesta contra la falta de ego ya que, para que exista tal experiencia, sigue siendo necesario una subjetividad. La obra de arte autónoma que no se deja reducir a los patrones comunicativos cotidianos tiene la capacidad de desestructurar lo cosificado del sujeto, pero sin pretender abolirlo puesto que lo necesita. Esta experiencia ambigua se da:

en el instante en el que el receptor se olvida de sí mismo y desaparece en la obra: el instante del estremecimiento (*Erschütterung*). El receptor pierde el suelo bajo sus pies; la posibilidad de la verdad que se encarna en la imagen estética se le hace presente. Esa inmediatez en la relación con las obras es función de la mediación, de la experiencia penetrante y amplia. Esta se condensa en el instante y para eso necesita toda la conciencia, no estímulos ni reacciones puntuales. La experiencia del arte es más que una vivencia subjetiva: es la irrupción de la objetividad en la conciencia subjetiva (TE, 322-323; 363; 363).

Este estremecimiento que violenta las estructuras del sujeto en una relación no instrumental con la objetividad de la obra Christoph Menke lo entiende bajo el concepto de “negatividad estética”, puesto que en la experiencia estética se produce una relativización de todos los sentidos previamente asignados de la subjetividad: “Si en el dominio no estético el placer arraiga en un proceso de identificación o reconocimiento automático, en el dominio del arte se basa en la negación estética de este mecanismo” (Menke, 1997: 34). Entonces si el sujeto está construido sobre la identidad, la esfera estética pone entre paréntesis ese mecanismo que estructura toda subjetividad³⁴. Esta ruptura creativa del Yo que la obra modernista posibilitaría

34 Pero en virtud de su autonomía esta capacidad del arte disruptivo está limitada a la esfera de la apariencia estética y no puede ser extrapolada como modelo hacia otras esferas o pretender un carácter jerárquico con respecto a otras experiencias no estéticas. Sin embargo esto la experiencia estética puede poner en entredicho la pretensión omnipresente de la razón identificadora y todo sentido construido sobre ella. Este concepto de “negatividad estética” implica una doble determinación del arte moderno: “como un discurso autónomo entre otros y, al mismo tiempo, como subversión soberana de la razón de todos los discursos” (Menke, 2006: 17). El arte entonces puede ser

según Adorno es justamente lo que la IC impide.

Volviendo al análisis de la IC Andreas Huyssen, en el marco de una interesante lectura de la crítica cultural adorniana, realiza una crítica a la teoría de la IC que tiene mucha importancia en el contexto de la discusión sobre esta idea de la IC como encargada del reforzamiento de la “ideología del sujeto”³⁵. Para Huyssen en la teoría de la IC de Adorno hay una carencia de un estudio de “las estrategias de significación de las mercancías culturales específicas y la trama de gratificación, desplazamiento y producción de deseos que se ponen en juego en su producción y consumo” (Huyssen, 2006: 62). Según Huyssen el plano de las motivaciones subjetivas que activa la IC estaría en el análisis adorniano sin ser tratado y, por ende, la relación entre IC y subjetividad quedaría planteada en un terreno abstracto. Considero que esta crítica es parcialmente correcta; es decir, contrariamente a lo que dice Huyssen en Adorno sí existe una tematización de la relación entre las mercancías culturales y las motivaciones individuales, sólo que, y con esto concuerdo con Huyssen, esa tematización es insuficiente para dar cuenta del problema. Si bien no hay en Adorno un análisis sistemático de la recepción de los productos de la IC, ni tampoco de las estrategias y técnicas de marketing, se pueden encontrar en su obra observaciones sueltas que quedan sin ser desarrolladas y que a mi entender no consiguen explicar correctamente el problema. Esta carencia no es menor, sobre todo si queremos leer el concepto de IC en el marco de una *Subjektkritik*.

Lo que quiero decir es que Adorno intenta explicar el problema de las motivaciones reconociendo que la IC activa algo del orden del inconsciente que tiene que ver con las necesidades del narcisismo regresivo del que hablé anteriormente. Como intenté mostrar, la

la instancia que pone en entredicho el carácter totalizador del sujeto de la identidad, que lo desmiente en su pretensión soberana y relativiza sus estructuras, pero el arte no podría ser, como Martin Jay pretende, una “prefiguración de una experiencia genuina” (Jay, 2009: 402), sino que *es* realmente una experiencia genuina, aunque autónoma en su esfera, y que por eso no puede garantizar por sí mismo experiencias no estéticas. Pero lo que el arte sí puede hacer es mostrarnos que la validez de la racionalidad identificadora es limitada, así como es limitado el sujeto que se estructura según esta racionalidad .

35 Andreas Huyssen realiza una interesante lectura de Adorno que vale la pena comentar aquí ya que ayuda a enmarcar el análisis de la IC en el contexto más general de la crítica cultural adorniana.. Para Huyssen Adorno es el “teórico de la Gran División”, es decir de la separación que hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX se produce entre la cultura de masas y el arte elevado. La teoría modernista de Adorno estaría dirigida a defender las pretensiones de la alta cultura de los procesos de integración sociales, pero sin entender esa separación como normativa sino como histórica. Adorno no habría absolutizado la esfera del gran arte con desprecio hacia lo popular, sino que intentó dar cuenta de la separación rescatando tanto las pretensiones de autonomía del gran arte como la idea vanguardista de que el arte debía modificar la vida cotidiana, pero con la conciencia de su fracaso histórico. (Huyssen, 2006: 41-62). Esta lectura es interesante porque al complejizar la crítica cultural adorniana actúa como una respuesta a la lectura convencional que pone la mira en Adorno como el elitista “apocalíptico” (Eco, 1994: 25-27).

dinámica pulsional que tenía lugar en la relación con la figura del padre, representante del Super-ego se transforma, y con esto también el espacio psíquico en el que se articulaba el dinamismo entre Yo, Ello y Superyó. El padre deja de ser una figura de identificación y es suplantada en ese rol por los medios de comunicación o por el aparato totalitario. Al tener la familia un rol menos influyente en la socialización de los jóvenes los medios extra-familiares adquieren cada vez más importancia realizando este papel. El Yo, cargado por las exigencias de un dominio de sus pulsiones y de la necesidad de una autoconservación racional, regresa a un estado libidinal previo con el fin de huir de la experiencia de su impotencia social. Así, la libido disponible se dirige ya no hacia la propia persona, sino a las figuras que la sociedad ofrece como modelo, hacia la *celebrity* de la industria cultural o hacia el líder totalitario. Mediante mecanismos de proyección en estas instancias sustitutas los individuos se aseguran una superioridad sobre una situación que ya no están en condiciones psíquicas de controlar.

Esta regresión del Yo a fases de identificación primitiva se apoya en la idea de que no todo en la constitución del aparato psíquico está dado por internalizaciones de estímulos externos (esta es la gran crítica que Adorno realiza a los revisionistas freudianos (ES1, 19-39; 20-40), sino que concibe la importancia de las pulsiones pre-edípicas adquiridas en la infancia, pulsiones que no pueden ser reducidas a una simple transformación de estímulos externos. Según este modelo el Yo se forma buscando figuras sustitutas del padre primitivo pero, al no encontrarlas en la autoridad concreta del padre de la familia, las busca en instancias extra-familiares como por ejemplo en la IC o en la pertenencia al grupo. Los únicos mecanismos de defensa que el individuo tiene “son los mecanismos de defensa infantiles que se adaptan mejor a la nueva situación. Esto y no la satisfacción de los deseos, explica la influencia que ejerce la cultura de masas” (ES1, 69; 68). La IC entonces selecciona tendencias psicológicas regresivas y las confirma evitando que se vuelvan conscientes, pero no las crea, aunque Adorno nunca explica cuáles son estas tendencias seleccionadas. La IC apunta a los deseos inconscientes de los individuos pero no para satisfacerlos, sino para reproducirlos y asegurar la conformidad del individuo con el estado de cosas. Adorno usa una expresión de Leo Löwenthal según la cual la IC se trata de un “psicoanálisis invertido” (CCS2, 301; 365) ya que, contrariamente a lo que proponía Freud de volver consciente el inconsciente, la IC lo que hace es confirmar el inconsciente sin control de la conciencia.

Esta es toda la explicación que puede extraerse de Adorno acerca del problema de la

relación entre la IC y el sujeto; es decir, la IC confirma el inconsciente de una personalidad narcisista. Nunca ofrece ejemplos ni análisis de la forma en que la IC estimula esa necesidad narcisista de una autoridad sustitutoria, simplemente afirma que lo hace. En “Prólogo a la Televisión” Adorno afirma que la televisión es la encargada del cumplimiento de deseos inconscientes (deseos de autoridad y deseos destructivos) pero nunca profundiza en el modo en el que éste cumplimiento del deseo se produce (CCS2, 449; 509). Lo que ofrece en cambio son las ya mencionadas teorías del esquematismo, del pseudorealismo o la idea de ejercicio de las estructuras perceptivas, pero sin entrar a pensar claramente las dimensiones motivacionales que llevan a los individuos a aceptar o a identificarse con los productos ofrecidos. Es decir, Adorno quiere explicar los mecanismos con los cuales la IC crea individualidades regresivas pero sin analizar por qué esos mecanismos consiguen ser exitosos. Con esto el análisis se queda en una caracterización general que no consigue dar cuenta satisfactoriamente del problema de la producción de subjetividades. Creo que en los estudios sobre el antisemitismo Adorno ofrece una mejor explicación de este problema como intentaré mostrar en el siguiente capítulo.

Un punto curioso con respecto a esto es que en sus textos tardíos Adorno enfatiza más decididamente los aspectos de resistencia que los de aceptación en los análisis de la IC, al dar cuenta de cómo la IC no consigue dominar sin reservas el antagonismo entre el individuo y el sistema, o mejor dicho, entre los impulsos individuales y las demandas del sistema socio-económico. En “Capitalismo Tardío o Sociedad Industrial” de 1968 en referencia al movimiento estudiantil Adorno localiza una suerte de insatisfacción potencialmente transformadora en las pulsiones reprimidas sin que exista “todavía un sujeto social colectivo” (ES1, 344; 370). Pero en la mayor parte de su obra la resistencia está ligada a la ética y no a la política, o mejor dicho se limita al plano de la experiencia individual y no a la colectiva, como era el caso por ejemplo del Marcuse de *Un Ensayo sobre la Liberación*, quien intentaba estudiar “las bases instintiva de la libertad que la larga historia de la sociedad de clases ha suprimido” (Marcuse, 1969: 12). Sin embargo, en un ensayo de 1969 llamado “Tiempo Libre” Adorno formula un concepto interesante a este respecto. Allí relata los resultados de un estudio realizado en el marco del *Institut* sobre la recepción en la esfera pública del casamiento de la Princesa de Holanda con un joven diplomático alemán que tuvo mucha repercusión mediática por ese entonces. En este marco Adorno formula el concepto de “conciencia desdoblada” (*gespaltenes Bewusstsein*) (CN, 61; 651) para explicar la actitud de los espectadores. Hacia el final del mencionado ensayo dice

Adorno a modo de conclusión que:

la gente consume y acepta de hecho lo que la industria de la cultura le propone para el tiempo libre, pero con una suerte de reserva [...]. Acaso todavía más: no cree para nada en ello. Es evidente que aún no se ha cumplido plenamente la integración de conciencia y tiempo libre. Los intereses reales del individuo conservan todavía el suficiente poder para resistir al alistamiento total (*totale Erfassung*), dentro de ciertos límites. Este hecho coincide con el pronóstico social según el cual una sociedad cuyas contradicciones fundamentales permaneciesen inalteradas tampoco podría integrarse totalmente en la conciencia (CN, 63; 654-655)

Para Adorno en realidad los sujetos reciben los productos de la IC con ciertas reservas, con conciencia del grado de embuste que poseen y hasta con cierta sospecha sobre sus intenciones, pero su comportamiento a pesar de ello no se modifica, aun así siguen consumiendo y simulando ser engañados. Recurriendo otra vez al comentario de Zizek, no se trata ya de que “no saben, por eso lo hacen”, según la fórmula de Marx, sino de que “saben y sin embargo lo hacen” (Zizek, 2001: 61). A este modo de comportamiento contradictorio es a lo que Adorno denomina “conciencia desdoblada”, pero lamentablemente Adorno no explica mucho más sobre esto. En otros textos tampoco se explora demasiado en cómo esa resistencia se podría articular como comportamiento consciente o hacerse manifiesta. Esto llevó a que autores como Honneth criticaran la idea de manipulación total existente en los análisis de la IC, y contrapusieran a esto “una esfera autónoma de acción cultural en la cual los miembros de un grupo social llevan sus experiencias cotidianas e intereses de acuerdo con una visión del mundo común” (Honneth, 1993: 80). El problema con este tipo de lecturas es que se piensa un mundo completamente libre de manipulación y control, lo que es tan falso como admitir que la manipulación es total, tal y como suele imputársele a Adorno. Ante este tipo de visiones exageradamente optimistas la teoría de Adorno provee un importante correctivo acentuando la sospecha. Pero para leer a Adorno como algo más que un pesimista apesadumbrado creo que hay que dirigirse no tanto a los comentarios y observaciones realizadas aisladamente en su obra, sino retomar la consideración de la relación entre subjetividad y la dimensión instintual reprimida ya que así se podrían hacer visibles, no sólo los aspectos motivacionales, sino también las dimensiones enfáticas y emancipadoras del concepto de subjetividad. Esto es lo que voy a intentar llevar a cabo en el capítulo final en el marco de la lectura de la ética kantiana.

Consideraciones finales

Este capítulo buscó analizar los aspectos histórico-sociales de la *Subjektkritik* adorniana a partir de la crítica al concepto de individualidad. Para esto presenté las principales líneas del *Zeitdiagnose* adorniano del capitalismo tardío según un doble proceso socio-cultural: por un lado, una tendencia a la abstracción creciente en reductos hasta entonces no mercantilizados de la vida social conquistados por la ley del valor y la mercancía y, por otro lado, un proceso paralelo de debilitamiento de la figura moderno-europea de la individualidad mediante una integración social conformista. Si el individuo en la modernidad liberal se había constituido como un resultado provisorio de su antagonismo con la sociedad, en el capitalismo tardío ese antagonismo era neutralizado convirtiendo al individuo en un engranaje del modo de producción. Mi idea fue ilustrar esta tesis con el análisis ofrecido por Adorno de la Industria Cultural, pero leyendo este concepto como un mecanismo ideológico encargado de reforzar esa integración del individuo al todo social y, con esto, reproduciendo la estructura de una subjetividad autorepresiva. Para Adorno la IC era expresión de la transformación sufrida por la cultura a comienzos del siglo XX que había visto amenazada su autonomía por las crecientes presiones de una sociedad cada vez más integrada. Pero, por otro lado, la IC representaba también una forma ideológica de nuevo tipo que en el capítulo anterior definí como “ideología positivista” y que aquí intenté mostrar en otra de sus facetas: como mecanismo social encargado de producir figuras concretas de individualidad regresivas. Sería entonces como actualización del cierre subjetivo y confirmación de un Yo débil a partir de mecanismos de reproducción de la vida cotidiana que la IC cumpliría su función ideológica. Sin embargo, el análisis de la IC no fue enteramente satisfactorio ya que quedaron algunos elementos sin ser explicados, en particular aquellos que atañen a los deseos y motivaciones que son activados por la IC para cumplir su función ideológica, la respuesta a este interrogante creo que debe ser buscada en los análisis adornianos sobre el antisemitismo tal y como trataré de mostrar en el capítulo siguiente.

El objetivo general fue entonces estudiar la correspondencia entre la crítica al concepto de subjetividad y la crítica al concepto de individualidad para mostrar que Adorno emplea la misma estrategia en ambos casos: ambos conceptos son mostrados como falsas identidades constituidas sobre la represión de sus propias condiciones de posibilidad. Pero hay un punto que

deseo remarcar especialmente y es que entre ambos conceptos hay una importante relación disimétrica: la relación entre el individuo empírico y el sujeto filosófico es pensada por Adorno como inversamente proporcional; es decir, que “cuanto más reducidos son los individuos particulares a funciones de la totalidad social por su vinculación con el sistema, tanto más el espíritu consoladoramente eleva al hombre como principio dotado del atributo de la creatividad a una dominación absoluta” (DN, 146; 145). La absolutización de una subjetividad constitutiva corre paralela entonces a su depotenciación en el plano práctico. No es claro si uno es causa u efecto del otro, es decir, si pensar al individuo como subjetividad constitutiva implica su debilitamiento o si, a la inversa, la absolutización del sujeto filosófico es una respuesta al ocaso histórico de la individualidad. No considero interesante detenerse sin embargo en esto, sino más bien pensar ambos conceptos como dos planos complementarios de la misma *Subjektkritik*. Considero que si se atiende al análisis de la subjetividad antisemita la reciprocidad entre un sujeto absoluto y un individuo débil va a quedar mejor especificada; al igual que se podrá ver la importancia para la crítica de la individualidad de un concepto dejado un poco de lado en estos dos últimos capítulos: la idea de lo natural en el sujeto.

CAPÍTULO 5: LA SUBJETIVIDAD ANTISEMITA

En este capítulo intentaré ver cómo los elementos de la crítica al sujeto señalados en los capítulos precedentes adquieren sentido en el análisis del antisemitismo y el nazismo, es decir, quiero mostrar cómo en Adorno la crítica filosófica a la ideología del sujeto se convierte en crítica a la figura histórica del antisemita, y así queda patente de qué modo un sujeto absolutizado corre paralelo a un individuo debilitado en su capacidad racional. El antisemitismo no sólo será el prisma a través del cual Adorno lee la modernidad, sino también lo que hará visible la significación histórica del motivo de una naturaleza reprimida en el sujeto. Para llevar a cabo esto voy a dividir la discusión sobre el sujeto en dos aspectos: en el marco de una crítica al sujeto constitutivo dañado en su capacidad de tener experiencias, tal y como lo analicé en el capítulo 2 (I), y en el análisis en términos de economía libidinal a partir de los conceptos de carácter autoritario y narcisismo herido (II). Esto último va a traer el motivo de la naturaleza reprimida en el sujeto y servirá de puntal para una crítica a la modernidad en términos de regreso de una naturaleza reprimida con lo que Adorno va a interpretar el rol histórico del nazismo (III). Al postular una relación estructural entre totalitarismo, modernidad y antisemitismo la visión que Adorno va a conseguir de la historia será significativamente diferente a la ofrecida por Jürgen Habermas (IV). Al final quiero mostrar cómo el motivo de una rememoración de lo natural reaparece como exigencia de autorreflexión histórica expresada como nuevo imperativo ético en la frase “que Auschwitz no se repita” que será el disparador para el capítulo 6.

I. Antisemitismo y el problema de la experiencia

Comenzaré por mostrar cómo el fenómeno del antisemitismo es pensado por Adorno en el marco de la crítica al concepto filosófico de sujeto expuesta en los primeros capítulos, especialmente en el capítulo 2 como un sujeto mermado en su capacidad experiencial. El individuo antisemita será entendido como un tipo de subjetividad cuya sensibilidad se encuentra

cosificada, pero el problema de la experiencia cosificada será planteado ya no en el plano del conocimiento, sino en el marco de las relaciones sociales. La estructura de una experiencia restringida en términos intersubjetivos para Adorno es básicamente la misma que la analizada en el caso de la gnoseología: el sujeto de la identidad ve disminuido sus potenciales experienciales al no poder entablar una relación con algo no-idéntico al sujeto, sólo que ahora está impermeabilización del sujeto ante la heterogeneidad del objeto se repite en el antisemita como proyección patológica de sus propios esquemas en una otredad, como voy a mostrar ahora.

La filosofía moderna reconoce en toda experiencia individual un momento pasivo y un momento activo. El momento pasivo se basa en la apertura de las estructuras perceptivas a la determinación de una objetividad ajena al sujeto. Esta pasividad de la experiencia previene del peligro de solipsismo y, a la vez, permite un enriquecimiento de la subjetividad mediante su contacto con un objeto externo y rico en determinaciones propias. Por otro lado, la experiencia implica la posibilidad de estructurar en una narrativa ese material que ya viene mediado, de llenar ese espacio vacío que queda entre la pura percepción del fenómeno y nuestra representación del mismo; es por eso que la experiencia también implica una formación y una significación de lo dado. Experimentar entonces significa entablar una negociación entre las propias mediaciones y las mediaciones que el objeto ya contiene. Es en este juego de apertura y acción en el que se forja el Yo experiencial (Jay, 2009: 85-88). Pero entonces, si este Yo cierra sus puertas a la comunicación con algo heterogéneo acaba por osificarse en una estructura automatizada; pero si, por el contrario, se da en una relación no mediada e incontrolada a su objeto acaba por diluirse en la pura inmediatez, se pierde en la indiferenciación de las sensaciones y liquida su autonomía. La experiencia vive asediada por los peligros de la identificación y de la disolución. Por eso el sujeto no debería ni agotarse en un registrar datos o en buscar experiencias totales o místicas, ni tampoco en construir la totalidad del mundo desde su interioridad. Esta doble exigencia es lo que Adorno desea rescatar de modo que sólo en la tensión entre la productividad del sujeto y la entrega abierta a lo que ofrecen los sentidos podría surgir una experiencia no restringida. Esta es en resumen la crítica adorniana a la gnoseología, pero ahora voy a mostrar que también sirve como interpretación del antisemitismo.

Es precisamente esta doble exigencia la que el sujeto antisemita no es capaz de cumplir. En este marco el antisemitismo será entendido como una limitación en la capacidad de experimentar en el que el juego entre el aspecto pasivo y el activo se encuentra suspendido. O

mejor dicho, ambos aspectos se encuentran identificados en una quietud cosificada que se resuelve por la vía de una exteriorización de pulsiones destructivas, de modo que el aspecto activo se convierte en “proyección patológica” (DI, 235; 201) mientras que el pasivo en “esquematismo” (*Schematismus*) del pensamiento (DI, 130; 103). Voy a analizar brevemente ambos aspectos.

1) Resolución del aspecto activo de la experiencia como “proyección patológica”: este rasgo es asimilable a la estructura perceptiva del paranoico, quien no puede distinguir entre lo que es propio y ajeno en el material proyectado. Los impulsos propios del sujeto le son atribuidos al objeto. Según este modelo un sujeto menguado y engañado proyecta sus impulsos destructivos en la figura de su víctima. El sujeto se pone en el centro del mundo, que así deviene en una excusa para su accionar: “el mundo queda reducido al conjunto, impotente y omnipotente a la vez, en todo lo que el sujeto proyecta sobre él” (DI, 233; 215). Esto significa que el paranoico se ha detenido en un momento afirmativo del pensamiento, pero sin llevarlo hasta su negación mediante un acto de reflexión. Es alguien que se ha dejado seducir por “la brutalidad inherente de lo positivo” (DI, 238; 220). Para Adorno este mecanismo proyectivo es inherente al pensamiento identificante que ejerce violencia sobre la cosa experimentada al reducir todo a las determinaciones del sujeto que proyecta. Es este el modo en que el antisemita construye su experiencia como un desborde patológico de su aspecto activo, como una forma de pensamiento frenético que no se deja determinar por el objeto. Esto explica que en el antisemita “el esquema social de la percepción esté configurado de tal modo que no les permite ver a los judíos como hombres”, así la “tan oída afirmación de que los salvajes, los negros o los japoneses parecen animales, casi monos, contiene ya la clave del *pogrom*” (MM, 104; 108).

Sin embargo, vale aclarar que todo pensamiento conceptual es proyectivo ya que le es inherente un momento constructivo en la mediación del sujeto. Como dice Weyand “la proyección es parte esencial del conocimiento. La proyección designa a la percepción sensorial ya mediada de un objeto externo que, al ser más que un simple „eso allí“, implica un momento conceptual” (Weyand, 2001: 116). Esta inherencia de la proyección en el concepto hace que Adorno y Horkheimer denominen “proyección consciente” (*bewußte Projektion*) (DI, 233; 212) a ese trabajo de mediación de los datos de los sentidos por el concepto, que no es otra cosa que proyección vuelta sobre sí misma en la forma de una autorreflexión. Como muestra la figura del antisemita “si falta esa autorreflexión entonces también falta para el sujeto la diferencia entre

exterior e interior [...]. Dado que el conocimiento no se puede obtener sino como proyección es que en los presupuestos constitutivos del pensamiento se anida el potencial de verdad como de locura” (Weyand, 2001: 116). Es por este carácter ambivalente del concepto de proyección que se necesita de un aspecto pasivo para que esa proyección no se convierta en patológica, es decir en paranoia -Adorno denomina a la paranoia como “la sombra del conocimiento” (DN, 238; 237)- .

2) Resolución del aspecto pasivo de la experiencia como “esquematismo del pensamiento”: en el capítulo anterior mostré cómo para Adorno el proceso de racionalización técnica del mundo descrito por Weber termina por invadir esferas de la vida que se habían mantenido marginadas penetrando incluso en el ámbito de la experiencia individual. En el “mundo administrado” taylorista la figura de un individuo autónomo se vuelve innecesaria y hasta un obstáculo para la producción, su pensamiento reflexivo es reemplazado por esquemas: el dinamismo interior del Yo que sostenía la tensión entre conciencia moral, autoconservación e impulsos queda suplantado por la exteriorización social del Superyó. En este sentido se puede entender la enigmática frase “no hay más antisemitas” (DI, 243; 226), debido a que el antisemitismo no sería el producto de la creencia basada en una recopilación de experiencias cotidianas, sino un “*Ticket*” que puede ser intercambiado por otros: “si la masas aceptan el *Ticket* reaccionario, que contiene el punto contra los judíos, obedecen a mecanismos sociales en los que las experiencias (*Erfahrungen*) de los individuos singulares con judíos no desempeñan ningún papel” (*Ibidem.*). Por ende, sería el automatismo de identificar determinados rasgos en determinadas categorías lo que constituye la estructura del antisemitismo, y no un conjunto de inclinaciones personales o de actos conscientes. El antisemitismo en estos términos no es una teoría destinada a racionalizar inclinaciones, sino una forma de percepción esquemática.

Lo interesante de estas reflexiones es que tanto el esquematismo como la proyección indican que la violencia contra determinados grupos sociales puede ser entendida como la consumación de una forma patológica de experimentar relacionada con aspectos reificados de la subjetividad. El antisemita sería entonces el prototipo social de la subjetividad encerrada en sí misma que, como se vio, encuentra su origen “genealógico” en el dominio sobre la naturaleza y su modelo conceptual en la teoría del conocimiento moderno. Para esclarecer un poco más de qué se trata este modo de experiencia que marca la fisonomía vacía y automática del antisemita, me voy a referir a un comentario un tanto cómico realizado por Jean Paul Sartre en su ensayo

sobre el antisemitismo. Dice Sartre que

Uno de mis amigos solía contarme de un viejo primo llamado Jules que iba mucho a cenar a casa de su familia y del que se comentaba [...]: “Jules no puede soportar a los ingleses”. Mi amigo no recuerda que nunca se dijera nada más sobre su primo Jules. Pero eso bastaba. Había un contrato tácito entre Jules y su familia, delante de él se evitaba ostensiblemente mencionar a los ingleses y dicha precaución le otorgaba a ojos de sus parientes un viso de existencia a la vez que les procuraba a ellos la agradable sensación de estar participando en una ceremonia sagrada. Y de pronto [...] alguien lanzaba [...] una alusión a Gran Bretaña y sus dominios. Entonces el primo Jules fingía ser presa de una inmensa cólera, por un instante se sentía “existir” y todos contentos (Sartre, 948: 57-58).

En la anécdota de Sartre el odio del primo Jules hacia los ingleses funcionaba de modo automático como un registro de autenticidad de la propia persona y como la recreación de “una ceremonia sagrada”, era la delimitación de una personalidad definida en ese aspecto por etiquetas fijas que determinaban formas de comportarse y un ejercicio irreflexivo de afirmación del Yo. Este modelo de afirmación personal le sirve a Sartre para caracterizar al antisemitismo en términos de una estructura de la personalidad que se impermeabiliza ante la argumentación y ante la experiencia concreta. Tanto para Sartre como para Adorno el sujeto xenófobo es alguien con una experiencia deformada, sin capacidad de introspección, y que sólo actúa como un carácter que encuentra su criterio en la externalidad de “la ceremonia sagrada” que propicia su comportamiento: este sujeto no es nada sino “el miedo que suscita en los otros” en esa ceremonia (Ibidem., 233; 203)³⁶. En definitiva, para el primo Jules como para el antisemita no hay semitas ni hay ingleses, sino solamente un Yo que actúa como mecanismo de repetición. El antisemitismo en este análisis es producto de una crisis de la experiencia que se caracteriza por una pérdida de su objeto y por una consiguiente solidificación de las estructuras perceptivas. Ya sea como “proyección patológica” o como “esquematismo”, lo que se ausenta es la experiencia propia de la otredad, una pérdida del objeto no-idéntico, en la medida en que el sujeto lo proyecta desde sus estructuras o lo asume como ítem del esquema que ya viene prefigurado. Se puede ver que se trata del mismo esquema de un sujeto sin objeto que Adorno criticaba como

36 No me voy a detener aquí en la especificidad del análisis del antisemitismo en Sartre. A este respecto Reyes Mate ofrece de forma sintética una interesante comparación entre los análisis del antisemitismo de Franz Rosenzweig, Sartre y Adorno: para Rosenzweig el antisemitismo es un asunto cristiano, entendiendo por cristiano no sólo a las Iglesias sino a toda la cultura secularizada de origen cristiano. Para Sartre, el antisemitismo es sobre todo una mirada externa. Esa mirada crea lo antijudío y también lo judío. Para Adorno, el antisemitismo hay que medirlo a Auschwitz. Esa forma singular de barbarie tiene su origen en la propia racionalidad moderna. (Reyes Mate, 2012: 65)

modelo de la filosofía del conocimiento moderna, pero que aquí se traduce como imposibilidad de reconocer singularidad en el otro. En este marco el antisemitismo es una modulación deformada de los componentes activos y pasivos de la experiencia que se han cosificado por haber perdido el objeto, que era condición de posibilidad de su autorreflexión y de la constitución de una “experiencia no restringida”³⁷.

El antisemita no puede ser convencido, no pueden alegarse argumentos racionales para que deponga su creencia, porque en el antisemitismo “no se refuta a ningún adversario, no se justifica racionalmente ninguna tesis, sino que su proceso lógico consiste meramente en la identificación, o más bien en el encasillamiento” (ES2, 43; 39). La capacidad de modificar los mecanismos perceptivos necesita de un sustrato objetivo que no puede darse a voluntad del sujeto, sino que debe ser algo que provenga de afuera de las estructuras perceptivas y de los esquemas mentales para hacer posible la apertura de la experiencia. En definitiva, no se trataría para Adorno de contra-argumentar al antisemita, de resolver el problema ideológico en el plano de la acción comunicativa digamos, sino que es necesario “reconstituir la capacidad de tener experiencias” (ES2, 282; 286). Por ende, el antisemitismo es como se vio el capítulo III una ideología de la identidad como pérdida del objeto, una simple confirmación de sí mismo que actúa como “ideología de la ideología”. En este sentido es similar a la IC puesto que no depende de un contenido o de un adoctrinamiento teórico sino de una práctica, de un modo particular de experimentar. Adorno realiza esta comparación explícitamente cuando afirma que el “antisemitismo es un medio de comunicación de masas” (ES1, 371; 401) o que “el antisemitismo es algo así como la ontología de la publicidad” (*Ibidem.*, 372; 402) en el sentido de que se funda “en mociones pulsionales, conflictos, inclinaciones y tendencias que amplifica y manipula, en

37 Samuel Salzborn ofrece una interesante reflexión que ayuda a precisar esta idea del antisemita como una personalidad cuyas disposiciones subjetivas se encuentran trastocadas. Basando en diferentes estudios -entre ellos los ofrecidos por Adorno y Horkheimer- Salzborn afirma que el antisemitismo se trata de una inversión de las capacidades intelectuales y afectivas: “el antisemitismo es tanto la incapacidad de *pensar abstractamente* como de *sentir concretamente*. En el antisemitismo ambas dimensiones están cambiadas, de modo que el pensamiento es concreto, pero el sentimiento es abstracto. [...]. Con el antisemitismo el individuo es doblemente desubjetivado: pierde su dominio intelectual sobre su autorreflexión y renuncia al potencial de un entendimiento emocional y empático” (Salzborn, 2010: 104). Las cursivas son del original). Se trata entonces de un individuo que no puede tematizar cognitivamente su realidad y tampoco entablar relaciones afectivas con otros individuos, de modo que su visión del mundo tiende a ser concreta y excluyente y sus sentimientos a ser abstractos y despersonalizados. Creo que esta observación de Salzborn apunta a lo que afirma Adorno ya que de lo que se trataría en el antisemitismo es de una inversión subjetiva entre los aspectos pasivos y los aspectos activos de la experiencia: el aspecto pasivo de los sentimientos se encuentra funcionando como el aspecto activo de la abstracción conceptual, mientras que el aspecto activo del conocimiento se encuentra funcionando como aspecto pasivo ligado a lo concreto.

vez de hacerlas conscientes y claras” (*Ibidem.*, 376; 407) en la que “los mecanismos implicados son al mismo tiempo las invariantes de la psicología de la publicidad” que consiste en reproducir el inconsciente en lugar de hacerlo consciente (*Ibidem.*). Entonces, en tanto sujeto incapacitado de tener experiencias el antisemitismo responde a un esquema de acción que no considera aquello sobre lo que se aplica o de una esquema subjetivo desprovisto de un objeto no-idéntico. Para Adorno el antisemitismo no necesita al semita ni referencia empírica alguna, puesto que su subjetividad se construye sobre el modelo de un sujeto encerrado en su propia determinación. Adorno afirma que en el antisemitismo no tratamos sólo con personas a las que formamos o a las que podemos cambiar, sino también con gente para quien los dados ya están echados, gente cuya especial estructura de personalidad se caracteriza por el hecho de estar en cierto modo endurecido a toda experiencia que pueda desmentir sus creencias

Ahora bien, esta pérdida del objeto en la ideología antisemita no implica que dicha ideología adolezca de funcionalidad. Esta funcionalidad se hace visible cuando nos hacemos la siguiente pregunta: “¿qué bien aporta a la adaptación real de personas por lo demás ‘prudentes’ el suscribir ideas que no tienen base en la realidad y que asociamos de ordinario con una inadaptación? (ES1, 283; 287). Adorno contesta a esto: el antisemitismo es una estructura cognoscitiva que permite ordenar una realidad que se ha tornado más compleja y distante de la vida cotidiana, a la vez que provee una fuente para insertarse en estructuras sociales que aparecen ante el sujeto como todopoderosas e inaccesibles. Es decir, el prejuicio actúa como marco gnoseológico para conocer el mundo, a la vez que constituye un patrón pragmático para insertarse en las tendencias objetivas de la sociedad. La ideología del antisemitismo asegura así un modo práctico de comportarse ante la realidad mediante un patrón cognitivo firme y una regla para las acciones. Como dice Enzo Traverso:

el éxito del racismo y la xenofobia no se debe a su veracidad o su capacidad de describir objetivamente lo real [...], sino a su efectividad, a su carácter operativo. El racismo y la xenofobia son un proceso de construcción simbólica del enemigo inventado en tanto que figura negativa para satisfacer una búsqueda de identidad, un deseo de pertenencia, una necesidad de seguridad y protección. Revelar sus mecanismos y exponer sus mentiras es, ciertamente, necesario, pero no suficiente (y a menudo inútil), debido a que su influencia no se basa ni en las virtudes cognitivas ni en los argumentos racionales incluso cuando se presentan como un discurso “objetivo”, sino en un dispositivo compensatorio, en la búsqueda de un chivo expiatorio. (Traverso, 2012: 413)

Pero esta funcionalidad del antisemitismo en tanto “dispositivo compensatorio” no le va a

ahorrar al antisemita una serie de tensiones en su economía psicológica, tensiones que estará obligado a saldar constantemente: si bien el antisemita ha resuelto la tensión entre la experiencia del objeto y el estereotipo en favor del estereotipo y en desmedro de la experiencia del objeto, esa realidad que ha suprimido, y en cuyo lugar ha colocado una modulación de proyección-esquematismo, no puede ser anulada completamente puesto que, quiera o no, una y otra vez vuelve a hacerse presente. Así es como el antisemita tiene que resolver el constante conflicto entre su afirmación y la experiencia del mundo mediante ciertos “estratagemas” que devienen en construcciones fantosmas y delirantes. Esto es posible gracias a un desplazamiento en el que no sólo lleva lo que es del sujeto al objeto – como proyección patológica-, sino que también intercambia las cualidades del estereotipo y la experiencia. En este juego de enroque el estereotipo es tomado como lo verdadero, lo lleno de vida, lo experimentado, mientras que la experiencia es tomada como lo falso, como portadora de una obligación abstracta, es decir, como el estereotipo (ES2, 302; 301).

Sin embargo, para sostener esta “mentira” el antisemita debe llevar a cabo un perpetuo simulacro de juicio contra los judíos, puesto que debe dar la apariencia de la legalidad que él sabe estar violando y restituir la ley moral aunque más no sea como “caricatura” (ES2, 310; 308). La estrategia ideológica del antisemita parece convertirse en una actividad perpetua de desplazar significados para que el estereotipo pueda mantenerse. Es por esto que Adorno habla de una suerte de “mala conciencia” ocasionada al negar constantemente la realidad evitando la “mirada” de la víctima:

el crimen es entonces el intento continuo de poner en razón la locura de esa falsa percepción (*Wahrnehmung*) mediante una locura mayor: lo que no se ha visto como hombre, a pesar de que lo es, es convertido en cosa (*Ding*) para que no pueda ya contradecir mediante ningún movimiento la maníaca visión” (MM, 104; 118-119)

Ese esfuerzo constante por “poner en razón el trastorno de esa falsa percepción” relativiza en alguna medida el aspecto maquinal de la ideología antisemita, puesto que sostener el esquema de proyección requiere un arduo trabajo para neutralizar la resistencia de la realidad; un esfuerzo de supresión de la objetividad y de represión de la naturaleza interna que ocasiona malestares y angustias sociales. El antisemita es por esto un sujeto consecuente en la medida en que se estructura sobre el esfuerzo constante por consumir una represión exigida en términos sociales. El antisemitismo como esquema, como *ticket* y como dispositivo social le ofrece la

ventaja al individuo de llevar con el menor costo posible ese trabajo de autorepresión y acomodamiento social. La ideología del sujeto concebida en estos términos consiste en la supresión de la posibilidad de autoconciencia mediante el trabajo de automatizar esas reacciones. Esta automatización consiste a su vez en evitar la “visión de la mirada” mediante la invención de mecanismos con los cuales el individuo pueda identificarse y suprimir la aparición del objeto de la experiencia.

Por supuesto que esto plantea el significado de lo qué cosa podría significar una “experiencia no restringida” en el marco de las relaciones interpersonales. Se vio en el capítulo 2 que Adorno no piensa la experiencia como una suerte de anulación del sujeto en una experiencia absoluta no conceptualizable, de carácter místico, no lingüística. La experiencia tampoco consistiría en una amoldamiento de los datos de los sentidos a las categorías del entendimiento, ni la reducción positivista de la experiencia al registro de lo observable. Por el contrario, se trataría de mantener el momento subjetivo sin realizar violencia con el objeto, incluso es el objeto el que debe tener una preeminencia en el encuentro con el sujeto llevándola a un proceso de desestructuramiento que de ningún modo implique una anulación de ninguno de los dos términos. Martin Jay define este esquema del siguiente modo:

Pese a que la experiencia se comprende de términos subjetivos, sólo llega al encuentro con la otredad, luego del cual el Yo ya no continúa siendo él mismo. Para mantenerse intacta dicha experiencia debe tratar al otro de una forma no dominante, no inclusiva ni homogeneizante, como si fuera un nombre propio referido únicamente a sí mismo y no en cuanto símbolo de otra cosa. (Jay, 2009: 402)

Sin esa otredad no es posible experiencia moral alguna ni un Yo autónomo. En Adorno hay un concepto crítico de experiencia que exige que el individuo deba perder su frialdad y su solidez aceptando la singularidad de un otro, que deba relativizar sus propios esquemas de comportamiento y su propia determinación en un encuentro con una alteridad. Es justamente esto lo que la personalidad antisemita es incapaz de hacer. Es por esto que el antisemitismo puede ser analizado como parte fundamental de la *Subjektkritik* adorniana, tal y como quise mostrar en este apartado, ya que en el antisemitismo se puede apreciar de modo concreto la forma en que esa subjetividad represiva que Adorno crítica se desenvuelve de forma práctica. El antisemitismo es en ese sentido la consumación en el plano práctico del sujeto de la teoría del conocimiento analizado en el capítulo 2. Pero hay que mostrar también que el antisemitismo nazi es tanto la

consumación tanto del sujeto represor de lo natural -analizado en el capítulo primero-, como producto del declive de la individualidad -analizada en el capítulo anterior-. Para esto, es decir para ver al antisemitismo como ejemplo de represión de lo natural y del Yo débil del capitalismo tardío, es que me voy a remitir a los textos de psicología social de Adorno centrados en el funcionamiento libidinal de los individuos.

II.- La estructura libidinal del antisemita

En el capítulo anterior mostré que para Adorno con el pasaje de la sociedad liberal a la sociedad tardo-capitalista el individuo autónomo de la modernidad perdía su base económica y se modificaba su forma de socialización en una adaptación conformista a las estructuras sociales. Esta tendencia Adorno la explicaba mediante una teoría del Yo débil producto de la pérdida de la autoridad paterna en el seno de la familia burguesa. Este análisis psicosocial de pérdida del Yo estaba basado en los trabajos que había realizado Erich Fromm para los *Estudios sobre Autoridad y Familia*, investigación colectiva realizada en los primeros años del exilio norteamericano por el *Institut*. En esos estudios Fromm había diagnosticado que las sociedades del capitalismo monopólico ocasionaban sentimientos de impotencia masivos que determinaban transformaciones en el carácter de los individuos y en sus disposiciones sociales. Surgía así una nueva estructura pulsional materializada en la generalización del carácter masoquista, como adaptación de la estructura de los instintos a determinadas condiciones sociales que se puede ver en racionalizaciones encubiertas de insatisfacciones reales. El carácter sadomasoquista reaccionaba con sumisión ante los más fuertes y con desprecio ante los más débiles, y se encontraba en estrecha relación con las formas sociales autoritarias del capitalismo monopólico. En esa misma investigación Horkheimer había diagnosticado elementos represivos y autoritarios en la familia burguesa en la tendencia a la identificación de los hijos con la autoridad de la figura paterna, en la tendencia al sacrificio y la sumisión a las figuras potentes. Esto sucedía con mayor fuerza en las familias de los estratos sociales más bajos, donde justamente los nazis encontraron una adhesión más decidida. (Horkheimer, 2003: 130-132).

Pero esta apreciación de la familia liberal será modificada en los años 40' por

Horkheimer cuando comience a considerar que esa familia burguesa también podía ser condición para la obtención de cierta autonomía y reflexividad en la formación del carácter de los individuos. (Horkheimer, 1986: 79-89 y 167-169). Este será el marco en el que Adorno va a problematizar la idea de un Yo débil que, cargado por las exigencias de un dominio de sus pulsiones y de la necesidad de una autoconservación racional, regresa a un estado libidinal previo con el fin de huir de la experiencia de su impotencia social. Así, la libido disponible se dirige ya no hacia la propia persona, sino a las figuras que la sociedad ofrece como modelo, hacia la *celebrity* de la industria cultural o hacia el líder totalitario. Mediante mecanismos de proyección en estas instancias sustitutas los individuos se aseguran una superioridad sobre la situación que ya no están en condiciones psíquicas de controlar. Será esta etapa posliberal del capitalismo la que va a crear las condiciones necesarias para la regresión de psíquica a una fase infantil del narcisismo, en el que las capacidades reflexivas se verán debilitadas en una dinámica pulsional del Yo de carácter más simple que la edípica.

Si bien Adorno no abrigaba dudas acerca de la prioridad de lo social sobre los individuos y por ende de la explicación sociológica por sobre la psicológica en las sociedades del capitalismo tardío, esa prioridad de lo social sobre lo individual debía ser buscada en lo individual mismo y no remitiéndose a una simple contextualización o a una sociologización externa; es decir, había que dar cuenta de la “prioridad de lo social” desde la misma psiquis del individuo (Reich, 2004, 236-237). El psicoanálisis debía ayudar a responder a la pregunta por la cohesión social de una sociedad irracional que debido a su configuración saboteara las pretensiones de felicidad de los individuos. La pregunta central que Adorno intenta pensar con las herramientas del psicoanálisis es por qué los individuos no son capaces de perseguir sus propios intereses y aceptan sin protestar las represiones que le son impuestas. “La psicología social analítica tenía la función de indagar las condiciones subjetivas de la irracionalidad objetiva” ya que las relaciones de dominación no pueden ser reducidas a la reproducción de las relaciones económicas como una extensión de la ley del valor y la mercancía (Claussen, 1995: 27); la tarea sería entonces ver cómo se inserta la totalidad social en la estructura libidinal y en los mecanismos psíquicos, cómo se articula la lógica de la cohesión social en la psiquis de los individuos a partir de los mecanismos adaptativos de la estructura libidinal de los individuos.

Los individuos a los que Adorno alude no son casos anormales o patológicos, sino individuos bien integrados socialmente, no es el comportamiento anormal lo que la psicología

debía analizar, sino el comportamiento de individuos perfectamente adaptados y cuyas pautas de comportamiento corresponden a la norma de una sociedad irracional. Adorno analiza esta “adaptación irracional” mediante dos conceptos: el concepto de carácter autoritario y de narcisismo herido. De modo resumido, se puede decir que el carácter autoritario consiste en una formación regresiva que combina las tendencias a la obediencia y al sometimiento en una suerte de “rebelión conformista”, mientras que el narcisismo herido es producto de la experiencia de impotencia e insignificancia social de un Yo que sólo encuentra satisfacción en una identificación con un colectivo; en el narcisismo se trata de individuos cuyas renunciaciones libidinales no son recompensadas afectivamente y esos impulsos vuelven a un Yo que no puede hacerse cargo de ellos, por ende permanecen como libido agresiva sin sublimar que sólo encuentra satisfacción en la identificación con un Superyó colectivo. Ambos conceptos son centrales para analizar el antisemitismo tal y como voy a mostrar en las siguientes líneas.

Ambos conceptos intentan dar cuenta de formas sociales de interiorización de las normas que, al mismo tiempo, obstaculizan una reflexión adecuada sobre las condiciones sociales objetivas. El concepto de carácter autoritario es desarrollado principalmente en la obra colectiva *La Personalidad Autoritaria* publicada en 1950 y en los escritos sobre los prejuicios. El concepto de narcisismo herido toma peso después de los años 50' en los escritos psicoanalíticos, pero también en los estudios sobre la propaganda fascista paralelos a *La Personalidad Autoritaria*. Por momentos parece tratarse de conceptos que aluden a formas sociales distintas de adaptación libidinal correspondientes a estadios históricos diferentes: el carácter autoritario correspondería a la época liberal con su énfasis en el Yo edípico, integrado y racional, mientras que el narcisismo herido a la época pos-liberal en la figura del Yo débil. Sin embargo, considero que ambos conceptos son aspectos de la figura del Yo débil, es decir ambos conceptos son descripciones del individuo adaptado de las sociedades posliberales y pretenden explicar la idea del ocaso del concepto moderno de individualidad. Tal y como afirma Horkheimer en el prólogo de *El Carácter Autoritario* este concepto no alude al individuo burgués del siglo XIX sino a

un concepto relativamente nuevo: el surgimiento de una especie antropológica que llamaremos el hombre autoritario. A diferencia del intolerante de viejo cuño, este parece combinar ideas y aptitudes típicas de una sociedad altamente industrial con creencias irracionales. Es al mismo tiempo ilustrado y supersticioso, orgulloso de su individualismo y constantemente temeroso de parecerse a los demás, celoso de su independencia e

inclinado a someterse ciegamente al poder y la autoridad”(Horkheimer, 1950: 17).

El carácter autoritario responde también a un individuo débil narcisista y pretende en ese marco explicar la estructura libidinal del antisemita. En este punto estoy en desacuerdo con la interpretación de Weyand para quien ambos conceptos corresponden a dos momentos históricos en el desarrollo del capitalismo: “la idea de un cambio de la forma típica de dominación social internalizada desde el carácter autoritario al narcisismo dañado se basa en los cambios en las condiciones de socialización. El cambio del carácter autoritario en narcisismo dañado para Adorno está fijado a distintos momentos históricos” (Weyand, 2001: 119). Sin embargo, para este intérprete habría un “momento idéntico” en ambos conceptos puesto que se asientan en una misma “constelación libidinosa fundamental” que pone en conexión estas dos formas de “dominación social internalizada”; se trataría entonces según Weyand de un concepto que alude a dos individuos distintos pero que comparten una misma “constelación libidinosa”. Pero esa misma “constelación libidinosa” se trata a mi entender simplemente de que lo que Adorno quiere explicar es un mismo tipo de individuo, el hombre masa de la sociedad administrada. Como afirmé al final del capítulo anterior, existe para Adorno cierta proporcionalidad indirecta entre un sujeto fuerte y un individuo débil; la complementariedad entre carácter autoritario y Yo débil narcisista alude a esto: el carácter autoritario expresa un narcisismo herido y la herida narcisista se resuelve en términos autoritarios.

El mismo Weyand formula la idea de una “dialéctica del narcisismo” que ayuda a explicar la conexión entre narcisismo herido y carácter autoritario como aspectos de una misma figura de individuo (*Ibidem.*, 136). La dialéctica consiste básicamente en que toda autoconservación necesita de una cierta afirmación narcisista de la persona, de un cuidado del individuo sobre sí mismo que se vuelve especialmente importante en las sociedades integradas del capitalismo tardío donde el individuo queda en situación de inseguridad permanente y es declarado como reemplazable. El asunto es que esa misma sociedad que impone la urgencia de una autoafirmación narcisista es la que impide sistemáticamente esa autoafirmación: “la irracionalidad de las condiciones sociales de autoconservación necesita de la ocupación narcisista de la persona, pero al mismo tiempo es lo que la daña” (*Ibidem.*; 136). El carácter autoritario consiste precisamente en una forma de resolver esta “dialéctica del narcisismo”; es decir, al experimentar la insatisfacción narcisista el individuo se pregunta quién es el culpable del fracaso de su autoafirmación, pero su respuesta no apunta a sí mismo -esto sería ahondar en

el daño narcisista que sufre-, ni tampoco a la sociedad como un todo -ya que ésta se le presenta como abstracta e indescifrable-. Para hacer frente a esto el individuo procede de dos maneras: eligiendo un culpable e identificándose con un Superyó colectivo que completa su Yo herido. Esta doble acción le otorga al individuo la satisfacción narcisista que no es capaz de conseguir por sí mismo y que se le hace imperiosa para sobrevivir. La receptividad para la propaganda y los proyectos autoritarios se asienta en esa colisión no resuelta entre daño social al narcisismo y la ocupación narcisista exigida socialmente. De ese modo, el carácter autoritario encuentra en la identificación colectiva una forma normal y adecuada socialmente de satisfacción del narcisismo herido. Esta relación es la que está en la base de la estructura libidinal del antisemita como voy a explicar ahora remitiéndose a los textos de Adorno sobre la propaganda fascista.

Me refiero a dos textos que Adorno escribiera en el exilio norteamericano en proyectos realizados con el auspicio del Jewish American Committee y que son correlativos a la obra colectiva conocida como *La Personalidad Autoritaria* publicada en 1950. El primero de ellos es “Antisemitismo y propaganda fascista”, una ponencia presentada en 1944; el segundo y más detallado de ambos escritos es “La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista” publicado en 1951. Ambos textos contienen algunas diferencias sobre las que no me voy a detener, sino que voy a proceder a reconstruir la argumentación sobre la relación entre carácter autoritario y narcisismo herido. En estos textos Adorno aborda un problema que, como se vio en el capítulo anterior, no había sido satisfactoriamente saldado en el marco de su teoría de la Industria Cultural; es decir, la pregunta por las motivaciones de los individuos para amoldarse a una sociedad que objetivamente reprime la consumación de su autonomía y sus impulsos a la felicidad; es decir, la pregunta por cómo es que las relaciones de dominación represivas consiguen ser aceptadas y deseadas. Adorno formula explícitamente este interrogante cuando se pregunta cómo es que se sometan a los dictados de la masa “individuos hijos de una sociedad liberal, competitiva e individualista, que están condicionados a mantenerse como unidades independientes” (ES1, 381; 413). Al intentar explicar la estructura psicológica de estos individuos bien integrados es que Adorno va a reconocer una correspondencia entre agresión y sumisión, entre carácter autoritario y narcisismo dañado.

Entonces, para analizar el problema de las motivaciones en la aceptación del orden social Adorno se pregunta en qué consiste el lazo social por el que un conjunto de individuos racionales se convierten en masa. Para responder a esto Adorno recurre a la psicología de las masas de

Freud al afirmar que se trata fundamentalmente de un lazo de carácter libidinal y no de una comunidad de ideas, ya que lo que está en juego es la gratificación narcisista del individuo y no su convencimiento. En el individuo los impulsos narcisistas quedan sin ser canalizados porque el Yo débil es incapaz de contenerlos o sublimarlos. Pero el Superyó también se encuentra debilitado debido a las transformaciones del proceso de socialización, especialmente por el declive de la familia burguesa y las dificultades para formar un carácter edípico, de modo que el individuo resuelve este conflicto externalizando su Superyó en instancias sociales donde dichos impulsos puedan encontrar satisfacción. Adorno otra vez siguiendo a Freud, pero esta vez al Freud de *El Malestar de la Cultura*, afirma que esos impulsos corresponden a dimensiones preyoicas, son impulsos arcaicos que perviven desde antes de la formación edípica, tendencias arcaicas reprimidas agresivas y eróticas a la vez. Para Adorno “como rebelión contra la civilización, el fascismo no es solamente la reaparición de lo arcaico, sino su reproducción por la civilización y en el propio seno de la misma” que actúa desviando una energía primaria libidinal en el nivel inconsciente hacia objetivos políticos (*Ibidem.*, 379; 411). El individuo narcisista herido satisface entonces estos impulsos libidinosos preyoicos estableciendo un lazo erótico con el padre primitivo personificado en la figura del líder.

Adorno analiza este lazo erótico según la idea también freudiana de “identificación”. El razonamiento sería el siguiente: la identificación es lo que está en la base de la formación del complejo de Edipo como identificación con el padre, y esta centralidad de la identificación en el desarrollo del Yo es lo que facilita, a partir de la imagen del padre real, la caracterización del líder como un padre todopoderoso. La identificación con el padre real es pos-edípica, pero es lo que permite ir a una fase más primaria de identificación preyoica con un padre primitivo arcaico. Este líder-padre primitivo pasa ahora a ocupar el ideal del Yo de cada uno de los miembros del grupo, y se comporta con el individuo de forma rígida y opresora llevándolo a éste a adoptar una actitud de sometimiento “pasiva masoquista”. Pero hay otro aspecto de este lazo: toda identificación erótica tiene un aspecto “devorador” ya que intenta que el objeto amado llegue a ser parte de uno mismo. Aquí entra en juego el concepto de “idealización”: en el amor una parte tiene que ver con un amor al ideal del Yo que ve en el objeto amado ciertas perfecciones que se intenta alcanzar amando a ese objeto, poseyéndolo. En el amor al líder habría también una idealización del Yo, o mejor dicho una proyección de un Yo mejorado en ese padre primitivo. En ese amor el individuo puede superar la tensión que experimenta entre las pretensiones narcisistas

de su Yo y su impotencia social -es decir, resolver la dialéctica del narcisismo-. “Este conflicto da como resultado fuertes impulsos narcisistas que sólo pueden ser absorbidos y satisfechos a través de la idealización entendida como transferencia parcial de la libido narcisista al objeto” (ES1, 382; 415). El líder es entonces nada más que una ampliación del sujeto, en la que el seguidor en definitiva se ama a sí mismo y al mismo tiempo se libera de la frustración de su insignificancia social. Lo que Adorno denomina “identificación a través de la idealización” cumple la función de resolver en un sentido agresivo y conservador la tensión del Yo (*Ibidem.*), es decir cumple la función de cuidado narcisista del Yo borrando las huellas de su impotencia para llevar a cabo dicho cuidado.

Para facilitar la identificación narcisista el líder debe presentarse como narcisista absoluto que no ama a nadie salvo a sí mismo, pero que al mismo tiempo debe aparecer como una persona común y corriente para facilitar esa identificación. Para Adorno hay todavía partes de la libido narcisista que permanecen sin identificarse completamente con el padre primitivo, por lo que el líder debe poder presentarse como “un pequeño gran hombre” (ES1, 394; 423) no muy distinto de cualquier persona. Pero, además de un padre primitivo todopoderoso y de un pequeño gran hombre, esa identificación necesita todavía un tercer elemento. Esa libido erótica que el individuo transfiere en el padre primitivo todavía guarda un resto, hay aún cierto contenido libidinal de carácter agresivo que el individuo no puede soportar y que debe canalizar para que no impacte en el Yo. Para esto es necesario un cierto contenido de carácter negativo que se ofrezca para canalizar esos impulsos destructivos no sublimados; aquí es donde entra en juego la figura de la víctima como aquel que no pertenece al grupo. Esta necesidad de un chivo expiatorio está en la constitución misma de la autoafirmación rígida del Yo. Ya en Freud había una continuidad entre autoafirmación del Yo y agresión al otro cuando dice que “este amor hacia uno mismo favorece la autoafirmación del individuo, y se manifiesta como si la aparición de alguna divergencia originada en sus líneas de desarrollo particulares implicara una crítica y una demanda de que se modifiquen” (Freud en ES1, 396; 426). La gratificación narcisista que le ofrece el grupo también lo lleva a creer que cualquier crítica a este convencimiento sea “percibida como una pérdida narcisista que provoca furia” y amenaza a la propia identidad (*Ibidem.*, 398; 427).

Adorno trata de mostrar que la afirmación rígida de la subjetividad lleva una carga de

violencia material de modo que la crítica al sujeto es también parte de una crítica a los potenciales antidemocráticos existente en las democracias³⁸; es esto lo que está en la base de la complementariedad entre carácter autoritario y narcisismo herido. Es así que ambos son aspectos del Yo débil del capitalismo tardío y no conceptos ligados a diferentes momentos históricos como sugiere Weyand. Pero también, estos conceptos muestran la centralidad nuevamente de un concepto que abandone parcialmente en el recorrido de esta tesis: el concepto de lo natural en el sujeto. Adorno recurre a la figura de una libido preyoica para dar cuenta de los mecanismos de adaptación social del miembro de la horda fascista. Y con esto consigue a mi entender ofrecer una respuesta más coherente que la ofrecida en el caso de la Industria Cultural al problema de las motivaciones de los individuos para perseguir objetivos que van en contra de sus intereses materiales. No es que el fascismo manipule a los hombres sino que “toma a los hombres por lo que son” al apelar a una libido de la cual el Yo racional no puede hacerse cargo. La irracionalidad de la propaganda fascista “pasa a ser racional desde el punto de vista de la economía pulsional” que promueve simplemente “una gratificación por medio de la identificación con lo que existe” [...]. Pero no se trataría para Adorno de que las masas sean fascistas por su estructura pulsional sino de que “el fascismo define un área psicológica que puede ser explotada con éxito por las fuerzas que lo promueven a partir del intereses propios, y que no son en absoluto psicológicos” (*Ibidem*). Es decir, el fascismo es el aprovechamiento de esa libido que no puede ser canalizada racionalmente por un Yo débil.

Lo interesante a los fines de la *Subjektkritik* es retener que la explicación de la dominación social y de la adaptación subjetiva recurre a una dimensión pulsional no reconciliada con el sujeto, es decir a una naturaleza deformada que pervive en toda individualidad pero que no encuentra satisfacción. El fascismo es comprendido en ese marco como un intento irracional de gratificación de los impulsos. La reconciliación entre sujeto y naturaleza que, tal y como deseo mostrar está en el centro de la *Subjektkritik* adorniana, es llevada a cabo como simple

38 Como sostiene Ezequiel Ipar sintetizando la relación esta relación entre afirmación de la identidad y violencia a partir de los análisis sobre la “personalidad autoritaria” de Adorno: “Si revisamos con cuidado los escritos sociológicos en los que Adorno estudió los componentes básicos de la Personalidad Autoritaria en el contexto de la pos-guerra, encontramos una tipología en la que queda claro que son aquellos que esgrimen una identidad cerrada sobre sí mismos y que se muestran completamente seguros de sus auténticos intereses y su auténtico lugar en el mundo social, los que resultan más proclives a las actitudes autoritarias. Su diagnóstico muestra que es esa rigidez en la identidad, que tan bien se puede camuflar y expresar en los espacios públicos deliberativos, la que explota de furia cuando alguien pretende poner en cuestión la violencia que le da forma a las identidades sociales instituidas” (Ipar, 2014: 72).

liberación sin mediación racional de los impulsos. En el marco de un proceso de represión de la naturaleza constitutiva del sujeto el fascismo constituye “un regreso de esa naturaleza reprimida” en la constitución de la racionalidad occidental, es en ese sentido que se trata de la consecuencia irracional de la racionalidad y no de algo distinto a ésta. Voy a concentrarme en este punto ahora.

III. Rebelión de la naturaleza

Al analizar Adorno el antisemitismo en el marco de una crítica de la conciencia identificante el antisemita es mostrado como un sujeto que no permite ser mediado por contacto intersubjetivo alguno. Al mismo tiempo ese esquema lo completa con una interpretación en términos de una dinámica intrapsíquica de las pulsiones bajo los conceptos de personalidad autoritaria y narcisismo dañado. Pero ambos análisis enfocados en una crítica al sujeto -ya sea como sujeto psicológico o como sujeto experiencial- estaría incompleto si no explica el fenómeno en un contexto más amplio como *ethos* cultural en el que esas formas de subjetividad son posibles. Esta explicación la ofrece Adorno en términos de una crítica a la modernidad que, a su vez, hará visible eso que al final del apartado anterior se describió como retorno de lo natural reprimido.

En su “Excurso sobre el Antisemitismo” en *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno conceptualiza el antisemitismo en un contexto epocal en el que los supuestos que habían regido la historia cultural y política de Occidente comienzan a definirse por su lado regresivo. Ya comenté las principales ideas de este texto en el capítulo primero pero vale la pena revisarlas aquí muy brevemente: el eje de ese texto es responder a la pregunta de “por qué la humanidad en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie” (DI, 11; 11). La respuesta a esto Adorno la encuentra en la paulatina entronización de la identidad como principio del pensamiento occidental que provocará que el dominio de lo distinto desemboque en una homogeneización y abstracción de diferentes ámbitos de la existencia. Ahora me voy a detener a realizar unas breves consideraciones de este proceso bajo la luz de la formalización de la moral moderna, tema que sólo esbozaré aquí para desarrollarlo con más detalle en el próximo capítulo.

Con el paso de la sociedad liberal a la sociedad pos-liberal se verán trastocados los conceptos político-morales que funcionaban como estructura ideológica. En “Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica” de *Dialéctica Negativa* y en algunos fragmentos de *Minima Moralia*, Adorno procede a una crítica del carácter problemático de la moral moderna, paradigmáticamente ejemplificada en la ética kantiana. Según Adorno, la modernidad liberal había fundamentado el principio de tolerancia sobre el argumento de que todos los hombres eran iguales ante ley, que funcionaba tanto como una afirmación de igualdad natural y, a la vez, como ideal regulativo. En ambos casos se intentaba asegurar la convivencia pacífica en un estado donde todos los hombres debían deponer sus parcialidades valorativas: la moral era una cuestión de razón y no de pasión, ya que la deposición de todas las cargas afectivas y de los intereses subjetivos aseguraría el espacio para una argumentación moral objetiva y universalmente válida. Este principio de convivencia basado en la idea de tolerancia y de igualdad de todos los hombres ya había sido denunciado en su carácter formal por el Marx de *La Cuestión Judía*³⁹, sin embargo, lo que dejarán ver los análisis de Adorno, será el carácter aporético y destructivo de esta formalización de la moralidad, cuando tales principios sean encarnados en el desenvolvimiento histórico y en la red concreta de relaciones humanas: en ese marco se hará evidente que esos postulados formales son intrínsecamente capaces de fundamentar tanto una norma de convivencia pacífica como una norma de destrucción recíproca (DI, 140; 143). Es esta la aporía de la moral moderna que el problema del antisemitismo pone en el centro de la discusión.

Es decir, en esta neutralización de los apasionamientos en la discusión moral, que debía garantizar un orden de reciprocidad, estaba escondida la posibilidad de reificación de una subjetividad como típica “frialdad burguesa” (*bürgerliche Kälte*) (MM, 72; 82). El sujeto relegaba sus impulsos para fundar un orden de reciprocidades libre de intenciones pero, a cambio de eso, le era devuelto un mundo desprovisto de implicaciones afectivas que pudieran actuar como resguardo o como una sensibilidad ante actos de barbarie. Es en este contexto que las ideas de tolerancia y de igualdad a causa de su formalización y abstracción van a provocar un contexto normativo en el que toda diferencia debía ser integrada. Ese principio formal de igualdad que la

39 “La insuficiencia de esta emancipación política que no es conquistada por los judíos como sujetos políticos, sino que se les concede desde fuera ya había sido criticada por el joven Marx en su polémica con Bruno Bauer: la emancipación abstracta del sujeto jurídico no era idéntica a la emancipación humana de los seres concretos; la igualdad abstracta del ciudadano no se imponía en la realidad del individuo viviente” (Zamora-Maiso, 2012: 149)

idea de tolerancia portaba quiso ser mantenido como principio ideal de convivencia, pero las tendencias de la sociedad pronto lo iban a convertir en su contrario: en igualación represiva (DN, 240; 239). Es así que el principio de igualdad de los hombres acabaría considerando las diferencias como estigmas sociales que debían ser suprimidas; incluso “la diferencia racial es absolutizada, para que pueda ser completamente eliminada, lo que sucedería cuando no quedase nada diferente”, cosa que se cumple para Adorno en el campo de concentración “que iguala a todos los hombres con todos [...], y convierte a los prisioneros en sus vigilantes, y a los asesinados en asesinos” (MM, 102; 116). Entonces, la moral, que había pretendido consolidar un estado en el que los conflictos podrían ser resueltos bajo el abrigo de una razón desprovista de pasiones, acabó en la destrucción más desapasionada y burocrática posible. Al desarrollarse el principio formal que la moral contenía en su seno, ésta se convierte en relativismo que deja la puerta abierta a la barbarie. Esta dialéctica la describe Adorno cuando, refiriéndose a Kant, dice que “la doctrina de la razón pura práctica dispone la retraducción (*Rückübersetzung*) de la espontaneidad en contemplación, que se consumó en la historia posterior de la burguesía y se culminó en la apatía política, en lo más político de todo” (DN, 258; 257).

Esto, por supuesto, no constituye una explicación del fascismo ni del antisemitismo, sino que intenta dar cuenta del *ethos* cultural que hizo posible a ambos. Lo que ha tenido lugar entonces para Adorno fue un proceso de homogeneización total, como perfecta consecuencia del proceso de racionalización occidental, ejemplificado ahora en la neutralización de las emociones en el plano moral. Proceso que expresa el avance del principio de homogeneización y extirpación violenta de las particularidades como historia secreta de la civilización. Esto explica la continuidad que se da para Adorno entre este proceso moderno de formalización e igualación, y el proceso de exterminio casi industrial de los campos. Se podría decir que mientras el liberalismo intentaba eliminar las diferencias, el fascismo intentó eliminar lo diferente. Tanto Auschwitz como el totalitarismo y el antisemitismo son resultado de la entronización de la identidad en lo social y de la formalización moderno-liberal de la moral: “la integración absoluta que se prepara en todas partes donde los hombres son nivelados [...] hasta que se los extermina literalmente como desviaciones del concepto de su perfecta nulidad (*vollkommenen Nichtigkeit*). Auschwitz confirma el filosofema de la identidad pura como muerte” (DN, 362; 360).

En algún punto los términos en los que Adorno elabora su análisis no son muy distintos a

los términos con los que Hanna Arendt está pensando el fenómeno del antisemitismo aproximadamente por la misma época. En su obra *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951) Arendt focaliza en la relación entre la ilustración y la historia de la asimilación de los judíos. La integración a las sociedades europeas para los judíos ilustrados (Arendt pone los casos paradigmáticos de Mendelsohn, Herder, Lessing) consistía en la formación (*Bildung*) de la personalidad y en la educación intelectual, que convertía a los judíos asimilados en hombres excepcionales en el marco de la sociedad burguesa; al mismo tiempo se exigía de estos judíos el abandono de su pertenencia a la tradición judía en el ámbito de lo público. De este modo, se creaba una ambivalencia en la vida del judío: como intelectual excepcional pero renegado de su tradición veía su vida fragmentada. La Ilustración entonces puso como condición para el reconocimiento de la integridad de los seres humanos la exigencia de un renunciamiento a la singularidad como judío, y abrió así un proceso de peligrosa homogeneización social que se hizo patente en la imposibilidad de reconocer a los judíos y a otras culturas en su especificidad. Para Arendt esta idea de igualdad de la modernidad burguesa ilustrada fue progresiva en el plano político ya que implicaba un reconocimiento formal y legal de la persona, pero se convirtió en dañina cuando fue llevada al plano social ya que allí conducía a la homogeneidad y a la discriminación de las tradiciones específicas:

La igualdad de condición, aunque es ciertamente un requerimiento básico de la justicia, figura, sin embargo, entre los mayores y más inciertos riesgos de la humanidad moderna. Cuanto más iguales son las condiciones, menos explicaciones hay para las diferencias que existen en la gente; y así más desiguales se tornan los individuos y los grupos [...] Allí donde la igualdad se torna un hecho mundano en sí misma [...] hay un noventa y nueve por ciento de probabilidades de que será confundida con una cualidad innata de cada individuo que es 'normal' si es como todos los demás y 'anormal' si resulta ser diferente. (Arendt, 2009: 106).

Tal dialéctica de la igualdad implicó que grupos sean reconocidos como iguales a condición de que sean discriminadas y reprimidos sus particularidades culturales. Sin embargo, el judío aún así seguía siendo considerado un judío, un distinto, lo que atrajo el resentimiento social contra ellos por su incompleta asimilación, sin importar su condición de excepcionalidad intelectual o su posición social. La Ilustración para Arendt había creado las condiciones para una discriminación social del judío tal y como será practicada a lo largo del siglo XIX. Esta ambigüedad que debían experimentar los judíos —excepcionales como judíos y asimilados como ciudadanos— creó las condiciones para que “lo judío” fuera visto como un dato de nacimiento,

como una condición existencial presente en todos los judíos, una enfermedad que sólo podía ser curada mediante soluciones drásticas. El antisemitismo se convertiría así en una cuestión política con una gran potencialidad de movilización social, como podrá verse con los movimientos y los partidos de agitación antisemitas que en siglo XX se convertirán en un fenómeno de masas reclamando soluciones radicales (*Ibidem.*, 135-147). Para Arendt entonces, la discriminación política sobre los judíos estuvo basada en el principio de igualdad inherente al pensamiento liberal que, extrapolado al ámbito social, degeneró en una homogeneización hostil a toda diferencia. Con esto el judío dejaba de ser alguien vinculado a una tradición, a una religión y a una cultura para mantenerse como hombre asimilado; pero, al mismo tiempo, era considerado como intelectual excepcional debido a su condición de judío, por lo que esa *judeidad* comenzó a ser considerada como una condición ontológica o psicológica que debía ser eliminada.

Si bien Arendt realiza un análisis en términos de una historia social del antisemitismo en algún punto sus tesis concuerdan con el análisis adorniano, ya que ambos reconocen que lo que está en la base del antisemitismo es un principio de homogeneización. Principio que en Adorno es pensado como estructura conceptual tanto de la experiencia personal como de los procesos de modernización, y que en Arendt se establece como premisa teórica y tendencia cultural del liberalismo ilustrado. De algún modo, ambos autores describen procesos de configuración de un orden social homogéneo y de una progresiva abstracción que borra las particularidades sociales y culturales con un desenlace trágico. Pero con esta idea de la identidad y la homogeneización ilustrada como problema del antisemitismo, lo que estas tesis ponen de relieve es que el antisemitismo, tal y como se dio en las sociedades totalitarias, tiene una vinculación interna y profunda con el liberalismo y con la modernidad ilustrada, en la medida en que ambos se asientan sobre procesos de integración y homogeneización activados por esa modernidad. Esto lleva de forma directa a lo que aquí deseo plantear, es decir a la relación interna entre nazismo y modernidad, y al papel que desempeñó el judío en esa relación; aquí es donde aparece la tesis de la “rebelión de la naturaleza”.

Esta idea de “retorno de la naturaleza reprimida”, consecuencia de la tesis de dominación de la naturaleza, es con la que Adorno explicará la relación entre totalitarismo, antisemitismo y modernidad. Puntualmente para Adorno el antisemitismo es una forma de completar el proceso civilizatorio que él entiende como el ejercicio continuo de dominio y represión de la naturaleza,

es en ese marco que debe entenderse la importancia histórico-filosófica de este concepto. Para hacer explícita esta relación entre autorepresión interior y exteriorización destructiva retomo una cita utilizada en el capítulo anterior:

Incluso como posibilidad, como idea, las masas deben reprimir siempre nuevamente el pensamiento de esa felicidad, y ellas lo niegan tan furiosamente cuanto más a tiempo está de cumplirse (*an der Zeit ist*). Dondequiera que este pensamiento, mediante una negación principio, aparezca como realizado, las masas deben reiterar la opresión, que apunta a su propio anhelo. Lo que se convierte en motivo para tal represión, por muy infeliz que se pueda ser: Ahasver o Mignon, extranjeros de la tierra prometida, belleza que recuerda el sexo, el animal marcado como repelente que evoca la promiscuidad: todo ello lleva al ansia de destrucción de los civilizados (*die Zerstörungslust der Zivilisierten*), que nunca pudieron concluir el doloroso proceso de la civilización. A quienes dominan obstinadamente a la naturaleza, ésta atormentada les devuelve la imagen de la felicidad impotente (*den Schein von ohnmächtigem Glück*). (DI, 217; 196)

Como dije en el capítulo anterior, el dolor por la renuncia que los hombres debieron infringirse para lograr la unidad de su Yo y controlar la naturaleza exterior aún perdura y vuelve otra vez sin posibilidad de un control reflexivo. Este retorno de la naturaleza reprimida es lo que en el análisis adorniano dará cuenta del significado histórico-filosófico del nazismo y de su relación con la modernidad.

Como se vio, en el Excursus sobre *La Odisea en Dialéctica de la Ilustración*, Adorno planteó la constitución del sujeto por sobre el dominio de la naturaleza basado en el olvido, la renuncia a lo afectivo y la astucia en el trato con las fuerzas míticas. Esto servía como modelo para pensar también la constitución del individuo empírico en un proceso que va desde los estadios miméticos en la primera infancia hasta el Yo operativo de la adultez como control de los impulsos en la construcción de una conciencia moral. Como vimos en el caso de la IC, la sociedad debió crear ciertos mecanismos para anestesiar el dolor y permitir canalizar la libido que quedaba disponible sin poder contar con el control de un Superyó fuerte. Pero, para decirlo de alguna manera, “nada es gratis” puesto que, a pesar de todos los mecanismos de anestesia y de todas las estrategias de olvido y represión, esa naturaleza reprimida retorna con una carga de inusitada violencia. Así, en la visión de Adorno, es el estado totalitario el que asume la tarea histórica de canalizar este retorno de la naturaleza reprimida en beneficio de ese mismo dominio contra el cual se reveló:

La horda, cuyo nombre reaparece sin duda en la organización de las juventudes

hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva, la evolución de la igualdad del derecho hacia la negación del derecho mediante la igualdad (*Entfaltung der Gleichheit des Rechts zum Unrecht durch die Gleichen*). (DI, 68; 39).

En esta interpretación el totalitarismo sería el encargado de completar ese proceso de represión y renuncia de la naturaleza interior de los hombres a partir de la identificación del Yo propio con el Yo social en un contexto de homogeneización. De este modo, el totalitarismo le ahorraría al individuo el trabajo de pensar qué hacer con el impulso oprimido que carga su Yo débil incapaz de establecer una mediación racional. Existiría entonces una relación estrecha entre nacionalsocialismo y naturaleza dominada, en la medida en que la naturaleza olvidada sea captada racionalmente para fines irracionales o canalizada en procesos de control social; por lo que, como manipulación de los deseos reprimidos por la civilización, el fascismo se convertiría en, según palabras de Horkheimer, una “síntesis satánica de razón y naturaleza” (Horkheimer, 1969: 132).

Con esto Adorno interpreta el apoyo que encontraron los nazis entre las clases desplazadas de los procesos de modernización –campesinos, artesanos, empleados públicos, comerciantes, amas de casa, pequeños empresarios-, a la vez que pone de relieve el carácter simultáneamente moderno y arcaico del fenómeno totalitario: es decir, el fascismo por un lado apela a impulsos miméticos reprimidos, y por otro canaliza esos impulsos mediante una novedosa tecnología (propaganda masiva, radio, diversas instituciones sociales, etc.). El nazismo asumiría entonces el disciplinamiento de las pasiones y los instintos que el sujeto moderno y el liberalismo habían forjado, pero ahora para reutilizarlos con el objetivo de destruir ese mismo liberalismo y esa misma modernidad. Con esta tesis de la “rebelión de la naturaleza” vemos entonces que el fascismo tendría cierta función histórica en el marco de la civilización occidental, estaría en el concepto mismo de la modernidad liberal pero es, a su vez, aquello que amenaza con destruirla. El nazismo según este análisis sería expresión del carácter aporético del liberalismo ilustrado, una consecuencia de la represión de las pasiones y lo libidinal sobre la cual se erigió la civilización y lo encargado de canalizar políticamente esa represión.

Dada esta correspondencia entre nazismo y modernidad según la idea de “domino de la naturaleza”, aún queda el trabajo de ubicar el lugar de la figura del judío en este marco, para marcar qué es lo que distingue el antisemitismo de otras formas de xenofobias. Para se debe contestar las siguientes preguntas: ¿cómo se inserta la representación del judío en la historia de

la civilización?, o ¿en qué medida esa civilización así consumada necesita del judío?. Adorno muestra que en la representación que el antisemita se hace del judío existe una ambigüedad sustancial en tanto que “[los judíos] son considerados por la civilización avanzada como atrasados y a la vez demasiados adelantados, como iguales y diferentes, astutos y tontos” (DI, 230; 211). De modo que, si para Adorno en la figura del judío se han solidificado las tensiones de la modernidad, la representación del antisemita será ambivalente y contradictoria como esas mismas tensiones: si la modernidad es la victoria sobre la naturaleza y la recaída deformada en ella, entonces el antisemita representa tanto a esa civilización victoriosa como a la naturaleza derrotada. Si el totalitarismo es el núcleo contradictorio de la modernidad, el judío puede ser el núcleo contradictorio del totalitarismo. Es así que el judío se le presenta al antisemita como un objeto fundamentalmente ambiguo y que, por eso mismo, acepta definiciones contradictorias. Para fundamentar esta idea veamos las caracterizaciones variadas y contradictorias del judío en la mirada de Occidente que Adorno ofrece en sus “Elementos de Antisemitismo” en *Dialéctica de la Ilustración*:

1) El judío siempre fue aquel que no podía ser asimilado y que por eso desmentía la universalidad homogeneizadora del orden liberal. El judío era lo no-occidental de Occidente, ese enemigo interior que debía ser continuamente vigilado. La figura del “parásito” con la que los nazis describían a los judíos da cuenta de esta posición de amenaza interna a la cultura.

2) Pero cuando el judío quiso dejar de ser el distinto y emprendió la empresa de la asimilación su situación no se modificó sustancialmente, ya que tuvo que endurecerse y reprimir sus particularidades como si se tratara de una “segunda circuncisión” cultural (DI, 214; 193). Por eso, en tanto el judío fue el representante de ese sujeto reprimido y autónomo, constituyó para el antisemita la imagen de las numerosas represiones que él tuvo que padecer: el judío le recordaba los costos y los sufrimientos del proceso de subjetivación y del dolor que provoca toda asimilación.

3) Por otra parte, los judíos como excluidos de la esfera de la producción debieron localizarse en la esfera de la circulación como comerciantes o banqueros, de allí su estigma como usureros improductivos. Esto ayudó a las élites nacionales a encubrir la naturaleza acaparadora del sistema económico y del contrato laboral en el capitalismo, puesto que la explotación se hacía más visible en la actividad comercial, monopolizada por el judío, que en otras esferas económicas porque “la responsabilidad de la esfera de la circulación por la

explotación es una apariencia socialmente necesaria (*gesellschaftlich notwendiger Schein*)” (DI, 219; 198).

4) El judío era también la contrapartida bastarda de la filosofía política liberal: a él le fueron concedidas las libertades civiles pero no el poder político, del mismo modo que el liberalismo concedía públicamente la emancipación legal a todos los hombres, pero secretamente negaba la real emancipación social. En este proceso de emancipación civil el judío fue derivado a posiciones marginales pero necesarias: como escriba, banquero, comerciante, abogado y acabó por convertirse en el representante de un liberalismo que nunca consumó materialmente las libertades civiles, es por esto que el judío se convirtió en el signo del engaño liberal. (DI, 220; 199).

5) El judío también representó la figura del intelectual potencialmente subversivo para las certezas que tenía la tradición. Podríamos decir que el judío es desde entonces el símbolo del intelectual moderno que amenaza el vínculo entre conocimiento y poder, la imagen de la molesta conciencia crítica y de la “felicidad sin poder”.

6) Por otro lado, y esto tendrá una especial relevancia, el judío era también la imagen de la mimesis incontrolada que debió ser reprimida para dar origen al trabajo productivo. El judío al estar exento del trabajo material, instancia visible de las represiones corporales, representa a los ojos del antisemita la naturaleza que fue necesario sacrificar: los impulsos, los olores, el placer, la promiscuidad, lo salvaje, la fealdad, lo no mediado por las reglas de la cortesía y la civilización; en definitiva el judío es para el antisemita el desagradable y seductor refugio de los impulsos miméticos reprimidos por el sujeto.

Es esta última significación en la que me voy a detener ahora ya que pone en el centro la idea de rebelión de la naturaleza. Fundamentalmente, Adorno entiende que es la energía psíquica creada por la represión de los impulsos lo que se libera en el antisemitismo. El antisemita busca satisfacer sus impulsos miméticos, entregándose a ellos, pero sin violentar abiertamente el principio de realidad o el principio del dominio, sino adaptándose a estos. Esto lo consigue imitando y destruyendo al judío porque sólo “está permitido consentir al impulso (*Trieb*) prohibido si está fuera de duda que ello vale para su destrucción” (DI, 230; 209). El antisemita identifica al judío con la naturaleza reprimida, con los rasgos miméticos que ha debido dejar de lado para adaptarse a la sociedad, es por esto por ejemplo que “los judíos son acusados de practicar una magia prohibida, un ritual sangriento” (DI, 210; 199). Las célebres acusaciones

contra los judíos de infanticidios, vejaciones sádicas, envenenamientos masivos, conjuras internacionales, violaciones de mujeres, orgías sangrientas, etc. Adorno las lee como deseo proyectado. Con esta idea de “mímesis indisciplinada” Adorno remonta el antisemitismo moderno a la historia natural del dominio “que se impregna en la sustancia viviente de los dominados y en virtud de un proceso inconsciente de imitación llevado a cabo en la temprana infancia a lo largo de generaciones, desde el judío que vende baratijas (*Trödeljuden*) hasta el banquero.” La sociedad abstracta del capitalismo tardío deja en desamparo al individuo autorepresivo y esa mímesis de la cual el judío sería el representante “suscita la ira, porque delata en las nuevas relaciones de producción el antiguo miedo a estar expuesto que ha debido ser olvidado para sobrevivir. (DI, 226; 207)

Por lo tanto, la instrumentalización totalitaria de la rebelión de la naturaleza necesita de los judíos en tanto que, por un lado, estos son “hijos legítimos de la civilización pagana” (DI, 229; 205) -los que propagaron el individualismo, y el sujeto de la modernidad, los que dieron origen a las relaciones burguesas, ciudadanas y al cosmopolitismo, los que introdujeron el monoteísmo y el capitalismo-, pero, al mismo tiempo, representan la “felicidad sin poder”, la mentira del liberalismo, la explotación de la sociedad del intercambio que se materializa ilusoriamente en la esfera del comercio, los instintos, lo arcaico, la fortaleza de la conjura y la debilidad del intelectual, es decir todo aquello que la modernidad quiso dejar de lado. Los judíos, a los ojos del antisemita, representan lo más poderoso y lo más débil al mismo tiempo, lo más avanzado de la modernidad y lo que la modernidad debió reprimir.

En los análisis de Adorno pareciera que la representación del judío tiene que ser necesariamente ambigua debido a la ambigüedad esencial de la modernidad. Como represores de la naturaleza y como naturaleza reprimida, el judío representa el nervio íntimo de la civilización; por eso aquellas capas atrasadas de la sociedad, que en su impotencia se identificaron con el poder que los oprimía, lo persiguieron sin descanso. Es decir, para Adorno la persecución antisemita es parte esencial de la civilización y no simplemente un fenómeno entre otros, puesto que los resentimientos y los malestares que esa civilización ocasionó en su constitución sólo pudieron tener su bomba de escape proyectando los rasgos reprimidos por esa civilización sobre un objeto ambiguo. El judío es, en definitiva, lo que no puede ser asimilado al principio de identidad y el supuesto representante del principio de identidad, el punto de armado y desarmado de todo el edificio moderno: en definitiva, representa la contradicción del totalitarismo, que a su

vez representa la contradicción de la modernidad. Por lo tanto, modernidad, totalitarismo y antisemitismo encuentran aquí sus reciprocidades, donde cada uno es la esencia oculta del otro, donde cada término no puede ser entendido sin la presencia del otro término. De ese modo la modernidad es leída a través del prisma del antisemitismo y es así que sus contradicciones quedan expuestas y son develadas en relación al ejercicio de dominio de la naturaleza que está en su constitución.

En estas reflexiones Adorno no procedió indagando en la historia de los *pogroms* o de la “solución final”, ni tampoco elaboró una sociología de los comportamientos racistas, sino que ofreció un análisis de las continuidades internas y los aspectos contradictorios de la modernidad, se centró en esos huecos que hicieron posible la modernidad liberal pero que no podían ser integrados completamente a él, y cuya figura paradigmática fue el antisemitismo. El judío representaba entonces al banquero, al comerciante, al asimilado cosmopolita, al intelectual, y aglutinaba en torno de sí el conjunto de las representaciones de aquello que estaba en la base de la modernidad y del orden liberal -el comercio, el espíritu, el derecho, las relaciones ciudadanas...-, pero, al mismo tiempo, se mantuvo siempre como algo externo ya que representaba también todo lo que la modernidad liberal había sacrificado para forjar su fisonomía: la naturaleza dominada, la felicidad sin poder, lo no idéntico, el reino de las pasiones, la sensibilidad intelectual.... En esta doble y ambigua representación del judío es que la modernidad nos muestra a la vez su fisonomía contradictoria, su “dialéctica de la ilustración”. El judío sería entonces lo no-idéntico de la modernidad (es decir, su otro pero su igual) y el antisemitismo es comprendido como resolución violenta de la relación con eso no-idéntico.

Al entender al judío como síntoma de la rebelión de la naturaleza Adorno indagó en el relato que se da a sí misma la modernidad, a la que él identifica con el liberalismo -el liberalismo económico basado en el intercambio mercantil y el liberalismo político-moral basado en los principios de igualdad jurídica y tolerancia-. Su trabajo consistió en detectar el núcleo que le otorgaba fundamento a la modernidad y que, a la vez, la ponía en entredicho, aquello que la hacía posible pero que a la vez era contradictoria con la misma. Es decir, buscó abrir el cierre discursivo de la ideología liberal reconociendo el núcleo contradictorio del liberalismo en el totalitarismo, el núcleo contradictorio del totalitarismo en el judío, y en el judío la ambigüedad que lo hace posible como núcleo contradictorio. La crítica adorniana demostró entonces la conexión conceptual entre modernidad liberal, totalitarismo y antisemitismo, derivando de modo

inmanente uno de otro, y demostrando que en el fundamento de ese conjunto de equivalencias se escondía la relación con el judío como relación irreflexiva con la no-identidad de una naturaleza dominada.

Es cierto que al pensar el antisemitismo en estos términos se pierde en parte la singularidad del fenómeno ya que no interesaría el conjunto de decisiones políticas y el funcionamiento de las instituciones en que se manifestó el antisemitismo en Alemania, o el modo en que esto devino en la aplicación de medidas sistemáticas de exterminios durante el Tercer Reich, también adolece de un análisis de la dinámica social o de la estructura de clases de la sociedad alemana. Tampoco cuenta el plano de la decisión individual y de la atribución de responsabilidades concretas por parte de los perpetradores -por lo que incluso estas reflexiones hasta podrían llegar a ser usadas con fines exculpatorios-. Por supuesto que estos no son problemas teóricos menores, y que un análisis del antisemitismo en sus términos históricos o sociales necesita de otro tipo de estudio. Sin embargo, considero que estas reflexiones permiten pensar las líneas de continuidad de lo sucedido durante el nazismo con la tradición, y al mismo tiempo pensar la necesidad de ruptura con dichas continuidades. Es decir, permiten ver el fenómeno como una persistencia de ciertos núcleos conflictivos de la modernidad articulados sobre la idea de dominio de lo natural en el sujeto. Ahora me quiero detener en esto en considerar la imagen del pasado que estas reflexiones ofrecen y para esto me voy a valer una vez más de una comparación con Jürgen Habermas.

IV. Modernidad y relación con el pasado reciente

Esta forma de concebir la relación entre nazismo y rebelión de la naturaleza implica un determinado modo de concebir la modernidad como esencialmente contradictoria. Para esto voy a realizar una breve disquisición comparativa entre la visión con respecto al pasado reciente para Adorno y para Jürgen Habermas.

La posición de Habermas al respecto queda claramente planteada en una célebre discusión pública que surgió en Alemania entre 1986 y 1989 y que se denominó *Historikerstreit*

(“Controversia de los historiadores”)⁴⁰. El debate surgió a raíz de un artículo de Jürgen Habermas en el semanario liberal *Die Zeit*, en el cual confrontaba con algunos historiadores que habían emprendido por esos años un revisionismo histórico como un intento de volver aceptable el pasado nacionalsocialista para la conciencia pública alemana. La figura más importante de estos historiadores fue la de Ernst Nolte, para quien el genocidio judío debía ser leído como una “respuesta exagerada” a las matanzas de clase estalinistas en la década del 30’. En esa relación causal el Holocausto aparecía normalizado al ser comprendido como un eslabón más dentro de una larga cadena de genocidios⁴¹.

Pero lo que me interesa aquí es la posición de Habermas en la medida en que guarda un particular contraste con el modo en el que Adorno entiende la historia y la relación con el pasado. Lo que Habermas cuestiona a los historiadores como Nolte no es la idea de que los alemanes entablen una relación con su pasado despojada de culpa, sino que esa liberación de la culpa se efectúe bajo los intentos de reconstruir un nacionalismo particularista vinculado a una tradición antidemocrática, violenta y totalitaria; tradición que separaría a Alemania del vínculo con Occidente consumado luego de la Segunda Guerra Mundial y que, según Habermas, debería ser profundizada: “Lo que se debate no es la pertenencia de la República Federal a la Europa occidental, sino la cuestión planteada por parte conservadora de si la opción por Occidente no debería quedar anclada en una renovada conciencia nacional, capaz de calar en toda la población.(Habermas, 2007, p. 84).

Habermas no pone en cuestión el intento revisionista de recuperación de una relación “más sana” con un pasado alemán libre de culpa, sino que propone que esa relación debe ser construida en otros términos; esto significa para Habermas que esa relación debería darse a partir de la articulación de una “identidad posconvencional” basada en normas de carácter universal y en el seguimiento por parte de los ciudadanos de un “patriotismo constitucional” alejado de cualquier nacionalismo sustancialista y dogmático. Estos ideales abstractos deben hacerse concretos en una relación con la tradición que priorice una apropiación selectiva como un modo

40 Sigo la presentación de la *Historikerstreit* que realiza Peter Baldwin en “The *Historikerstreit* in Context” que sirve de Introducción a la compilación del mismo Baldwin llamada *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust and the Historians’ Debate* (Baldwin, 1990).

41 Los artículos que originaron el debate son “Zwischen Geschichteslegende und Revisionismus?” y el más célebre “Vergangenheit, die nicht vergehen will”, ambas pueden verse en la compilación AAVV (1987).El desarrollo de la posición de Nolte está presentado más extensamente en Nolte (1995).

de encauzar compromisos válidos democráticamente y capaces de hacer posible “condiciones de convivencia y comunicación de formas de vidas diversas, provistas de iguales derechos y coexistentes” (Habermas, 1997: 101). Habermas remarca la importancia de una decisión de carácter crucial que modifique en forma consciente y responsable la propia identidad y que, basada en una discusión pública, escoja qué es lo que debe considerarse valioso y lo que no, al tiempo que permita establecer cómo se entienden los propios alemanes como ciudadanos de su país.

Contrariamente a la aceptación pasiva de una carga de culpa, la relación con el pasado para Habermas consistiría ciertamente en un compromiso crítico con una historia común. Se trataría en todo caso de renovar el consenso antitotalitario que se consumó luego de la posguerra reasumiendo las tradiciones de Occidente, no sólo en sus aspectos económicos, sino también en sus opciones políticas y culturales. En definitiva, lo que la *Historikerstreit* habría peligrosamente revelado para Habermas sería la posibilidad de una “ruptura de este compromiso” que pondría a los alemanes “por primera vez explícitamente ante la cuestión de qué significa en verdad para nosotros esa orientación hacia Occidente” (Habermas, 1988: 104). Se trataría entonces de apelar a la conciencia y a la reflexión para poner entre un paréntesis crítico el pasado nazi y reasumir de forma mediada la tradición democrática occidental, o como dice en otro artículo: “El período nazi será menos un obstáculo para nosotros mientras más calmadamente podamos considerarlo como un filtro a través del cual la sustancia de nuestra cultura deberá ser procesada” (Habermas, 1988: 45).

La operación consistiría entonces en purificar el pasado alemán para asumir libremente la tradición ilustrada occidental. Esta idea de un “filtro”, por medio del cual debe pasar parte de la tradición, implica la posibilidad de diferenciar al menos dos caminos posibles: o de tomar las potencialidades de una “modernidad cultural” como base para la realización individual, la consumación de una ética universal y formas políticas democráticas, o bien aferrarse simplemente a una “modernidad social” basada en los logros económicos y administrativos de las sociedades occidentales -la opción por los beneficios de una “modernidad social” conjugado con el desprecio por los logros de la “modernidad cultural” es lo que Habermas caracteriza como la posición de los “neoconservadores” (Habermas, 2008; 16-22)-. En este sentido puede entenderse que Habermas considere que la historia alemana tomó un “camino especial”

(*Sonderweg*) alejado de la tradición democrática europea que sólo puede ser reencauzado en la forma de una identidad postradicional expresada en un patriotismo procedimental, como una vuelta a los principios del Occidente ilustrado “El único patriotismo que no nos hace extraños a Occidente es el patriotismo constitucional. Un compromiso con principios constitucionales universales que sólo pudo ser afianzado como convicción en la cultura nacional alemana desde –y gracias- a Auschwitz” (Habermas, 1988: 39). Este “patriotismo constitucional” o esta aceptación de la “modernidad cultural” se presentan como el único remedio contra la tradición de violencia del pasado nacionalsocialista. Las posibilidades de cuestionar ese pasado sólo se harían posibles para Habermas en el marco de las democracias occidentales basadas en principios procedimentales de carácter universal. Ahora bien, el problema de esta argumentación es que mientras se alaban las posibilidades de cuestionar racionalmente todo tipo de fetichización que se hace posible sólo en el marco de las sociedades occidentales, al mismo tiempo se fetichiza esa sociedad en tanto no se pone en duda el suelo de violencia y autoritarismo sobre el cual fue instaurada. La forma social que hace posible la crítica al pasado no es sometida, a su vez, a una crítica que logre hacer visibles los compromisos que esa sociedad mantiene con aquello que desea negar. En este sentido vale la siguiente observación que realiza Vincent Pecora con respecto a la posición de Habermas:

Los escritos de Habermas callan de manera uniforme el obvio dato histórico de que la “ilustración” y la “modernidad” casi siempre llegaron a Occidente a costa de pueblos explotados y colonizados, cuya mano de obra, territorio, recursos y mercados atizaron su “modernidad social”, pueblos cuya existencia se ha visto ignorada o negada de manera más o menos uniforme por las grandes instituciones de la modernidad cultural de las que Habermas es el abanderado (Pecora, 2007: 242).

Independientemente de que esa ilustración occidental otorgue los potenciales para una crítica y para una articulación de formas de vida divergentes en marcos democráticos, es necesario tener presente que esa misma ilustración fue el producto histórico de una exclusión “no consensuada” ni pasada por el “filtro” crítico de los que la padecieron. La imposición de los valores occidentales en África, en Asia y en América fue siempre por la vía del fusil y no del “mejor argumento”. Por lo tanto, la idea de racionalidad occidental, si es que quiere ser justamente defendida y sostenida, debe proceder con una autorreflexión crítica sobre su misma

condición histórica de implantación. Es justamente esta obliteración en los análisis que realiza Habermas lo que los textos de Adorno posibilitan plantear: en donde Habermas ve un mecanismo racional transparente, Adorno observa el conjunto de represiones que ese mecanismo ha debido realizar; en donde Habermas piensa un compromiso que diferencie claramente un presente democrático de un pasado cargado de culpa, Adorno ve líneas de continuidades que deben ser llevadas a reflexión. De este modo, la violencia, como aquello que suspende el consenso, es mucho mejor captada en Adorno que en Habermas.

Es interesante realizar la analogía con el trabajo de Enzo Traverso *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Allí Traverso desarrolló las posibilidades historiográficas que tendría un análisis que mire las continuidades ocultas que se esconden detrás de esa modernidad que Habermas intenta rescatar mediante un “filtro” racional. Traverso puso en relación los métodos de terror del nazismo con ciertos elementos y procesos que se encontraban en el corazón mismo de la cultura europea. Más precisamente, consideró que el nazismo no puede ser comprendido sin las masacres cometidas por los países centrales durante las guerras coloniales, en la medida en que “el nazismo permitió el encuentro y la fusión de dos figuras paradigmáticas: el judío, el ‘otro’ del mundo occidental, y el ‘sub-hombre’, el ‘otro’ del mundo colonizado” (Traverso, 2002: 27). Para Traverso si bien el laboratorio de la violencia nazi fueron las matanzas llevadas a cabo por los europeos durante la Gran Guerra, esta violencia encuentra sus condiciones “genealógicas” en ciertos elementos centrales de la cultura moderna europea, tales como la modernización técnica aplicada a los dispositivos de asesinato, los estereotipos racistas presentes en el cientificismo de fines del siglo XIX, la burocracia administrativa y la estigmatización de las clases marginales como enfermedad social. Todos estos elementos vinculan componentes centrales de la modernidad europea (la técnica, la ciencia, el derecho y la administración del estado, la revolución productiva que provocó masas de desposeídos) con la configuración de una violencia de nuevo cuño, como lo fue la violencia nacionalsocialista.

A diferencia de Traverso el análisis de Adorno procede en términos de continuidades conceptuales, o mejor dicho intenta indagar en el *ethos* que configura esas instituciones y esos acontecimientos modernos que Traverso tan apropiadamente indaga en su libro. Pero lo interesante es que a diferencia de Habermas, para Adorno la relación con el pasado reciente no puede basarse en una decisión tajante en la que determinadas tradiciones sean escogidas sobre

otras, fundamentalmente debido a que aquella tradición que se escoja estará siempre ya atravesada por esos males que se desean exorcizar, y que seguirán operando si no son llevados a reflexión. Como vimos en las líneas precedentes, con sus reflexiones sobre el antisemitismo Adorno saca a luz la relación entre la cultura política occidental y la violencia que esa cultura política ejerció sobre otras: en este marco el judío fue el grupo más sistemáticamente marginado y oprimido en la historia de Occidente, pero al mismo tiempo representó también lo que esa cultura había tenido que reprimir para poder constituir su identidad. Lo interesante de este enfoque es que, si bien en desmedro de una historización adecuada, el antisemitismo es visto en continuidad dentro de una civilización afianzada sobre la violencia, que finalmente desemboca en violencia exteriorizada hacia otras formas culturales: como vimos el judío es lo no-occidental dentro de Occidente, lo que Occidente desea extirpar pero que es parte de su misma sustancia.

Por eso repensar estas reflexiones sobre el antisemitismo puede ayudar a ver lo que Habermas no ve: la violencia de la modernidad cultural hacia afuera como condición de esa misma modernidad y una violencia auto-infringida de parte de esa misma modernidad, como represión de la naturaleza y como homogeneización de lo diferente. Es por esto que consumir una relación reflexiva con el pasado reciente no significa para Adorno abandonar el pensamiento, la racionalidad o la disposición crítica, tampoco implica salirse por fuera del juego democrático o abjurar de los principios de tolerancia e igualdad civil que posibilitó la modernidad, sino que conlleva la exigencia de pensar hasta el final esa misma tradición en toda su ambigüedad, pensar esa tradición tal y como aquí quise mostrar como dominio de lo natural. En un texto de 1959 intitulado “Qué significa superar el pasado reciente” (*Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*) Adorno afirma lo siguiente: “probablemente lo esencial sea de qué modo traemos el pasado al presente, si nos quedamos en el mero reproche o enfrentamos el horror mediante la fuerza de pensar aún hasta lo impensable (*das Unbegreifliche*)” (CCS1, 503; 569).

Consideraciones finales

En este capítulo intenté mostrar el análisis adorniano del antisemitismo en el marco de la *Subjektkritik* que está en el centro del presente trabajo. Para esto reconstruí ese análisis según el

marco de una crítica al sujeto dañado en su capacidad de tener experiencias que mostró al antisemita como el producto de un cierre ideológico de la subjetividad sobre sí misma e incapaz de entablar encuentros horizontales con una alteridad no-idéntica. En el segundo apartado discutió estos términos psicológicos como modo de darle cuerpo al esquema anterior, donde mostré que Adorno reconstruye la personalidad antisemita a partir de los conceptos de “carácter autoritario” y “narcisismo herido” para indicar un tipo particular de formación regresiva que logra canalizar una necesidad de obediencia y unos impulsos destructivos en una identificación con los imperativos sociales. Es aquí donde reaparece el tema de la naturaleza reprimida en la constitución de la identidad, en la medida en que Adorno entiende el antisemitismo como el producto de una canalización de los impulsos que no encuentran satisfacción narcisista en el Yo racional; de ese modo el antisemita es el individuo débil que no puede lidiar con su energía libidinal de forma racional y vuelca esos impulsos en un colectivo que se le ofrece como gratificación sustitutiva de su narcisismo dañado. Esta idea es la que está detrás de la tesis de Adorno del nazismo como rebelión de la naturaleza y que implica el paso de una teoría de la subjetividad antisemita hacia una teoría de la modernidad analizada a la luz de la experiencia nazi. El nazismo cumple el papel histórico de encauzar políticamente los impulsos reprimidos en la constitución de la individualidad Occidental. Mostré también que la modernidad occidental es vista en Adorno de un modo completamente distinto al planteado de Habermas: en Adorno no se trataría de pensar el pasado a partir de un pacto en torno a una aceptación de los valores constitucionales del Occidente liberal, sino como necesidad de autorreflexión del conjunto de represiones sobre la que se asienta ese Occidente liberal. Esta crítica a la modernidad a la luz de la experiencia nazi es lo que exige una “rememoración de lo natural” ausente en la propuesta de un “patriotismo constitucional” de Habermas.

La necesidad de esta “rememoración de la naturaleza” reflexiva a la luz de la catástrofe es lo que se encuentra como experiencia histórica detrás de la célebre frase “que Auschwitz no se repita”. En esas palabras Adorno pretende descubrir sedimentada la experiencia de una modernidad leída a la luz de Auschwitz, y en la que el antisemitismo adquiere el estatus de caso testigo y síntoma de una patología que recorre toda la historia de occidente: la de la constitución de la identidad sobre la represión. En la filosofía adorniana habría una relación interna entonces entre la categoría central de la filosofía moderna -la idea de subjetividad- y la violencia histórica expresada en los campos. Esta relación sería, sin embargo, no una relación causal, sino que

estaría más bien definida según la idea de “afinidad electiva”: Adorno entiende tanto a Auschwitz como a la constitución de la subjetividad moderna como productos de un mismo proceso de homogeneización y manipulación de la naturaleza -interna y externa-, que se ha plasmado en las categorías de la filosofía y en el conjunto de las relaciones sociales. Ahora sería provechoso ver esa relación entre la idea de “que Auschwitz no se repita” y el motivo de una “rememoración de lo natural” como centro de la *Subjektkritik* adorniana. Esto implicará pasar al plano de lo moral, es decir al plano del sujeto práctico cuya acción individual está atravesada por lo universal. La crítica al racionalismo moral kantiano y al sujeto de la praxis ética es lo que intentaré discutir en el capítulo siguiente para ver cómo es que se relaciona ese imperativo histórico moral pos-Auschwitz con la idea de “rememoración de lo natural”.

CAPÍTULO 6: CRÍTICA DEL SUJETO MORAL

En los últimos dos capítulos la crítica al concepto filosófico de sujeto apareció como un problema que atañe al plano de la acción práctica. El sujeto antisemita fue analizado como un tipo de individualidad “débil” que no podía hacerse cargo de su dimensión natural en el marco de una subjetividad represiva. Esta idea de una dimensión natural inherente a la subjetividad práctica es lo que deseo analizar en el presente capítulo considerando la lectura que Adorno hace de la filosofía moral, en particular de la moral kantiana.

Entre las atribuciones que recae sobre la idea de subjetividad como agente moral está aquella que remarca su espontaneidad en tanto instancia de creación y producción de efectos en el mundo según la idea del bien. En la moral la filosofía de la Ilustración concibió un sujeto fundamentalmente práctico poseedor de libertad que, escindido de la tutela de la tradición o de toda vinculación religiosa, podía producir las estructuras y las condiciones de su vida. Esta capacidad de ejecutar acciones implicaba también la responsabilidad ante las mismas, es decir, la posibilidad de ser juzgado de forma individual sobre la base de la decisión personal que en cada caso se había tomado. Este doble carácter de la idea de libertad -espontaneidad y responsabilidad- son las premisas sobre las que se asienta el concepto moderno de individuo autónomo y que encuentra su más célebre defensa en la filosofía moral kantiana. Adorno considera a esta ética kantiana como la gran exponente de una visión racionalista de la moral en la modernidad debido a su intento de pensar el sujeto práctico sobre los conceptos de autonomía, libertad y conciencia moral. Pero, tal y como pretendo mostrar aquí, ese intento tuvo siempre un carácter aporético o dialéctico, ya que la forma en la que fueron pensados implicaba la negación de aquello que querían fundamentar. Estas aporías surgen para Adorno en tanto se piensa al sujeto escindido con lo natural, o mejor dicho en tanto no se tenga presente el papel de los impulsos y de la corporalidad en la constitución y en la acción de los sujetos individuales. Quiero cerrar así este capítulo retomando ese concepto de “rememoración de lo natural” para pensarlo como lo instintual en la constitución de la acción práctica.

Para llevar a cabo esto voy a realizar algunas observaciones sobre el concepto de lo moral como pregunta por la posibilidad de conciliación entre el orden y el carácter disolvente de

la razón (I), luego voy a analizar cómo Kant intenta responder a este problema en las Tercera Antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* fundamentando el concepto de libertad en la idea de causalidad (II); esto implicará adentrarse en su filosofía práctica siguiendo la crítica adorniana a los conceptos de conciencia moral, carácter inteligible y voluntad. En estos conceptos Adorno va a detectar los compromisos de la moral con el concepto ideológico de subjetividad (III), esto se hará particularmente notorio en su crítica al concepto de libertad kantiano como autolegislación (IV). Al final voy a analizar la respuesta de Adorno a la ética kantiana a partir de la necesidad de pensar los impulsos entre la voluntad y la ley moral como una forma de “rememoración de la naturaleza en el sujeto (V).

I.- Sobre la problemática moral

Antes de comenzar con la discusión y plantear el problema voy a realizar algunas observaciones sobre la relación de la obra adorniana con la problemática moral. Es de importancia notar que Adorno nunca escribió una obra enteramente dedicada a la ética o a la filosofía moral tal y como hizo con la estética, con la filosofía de la historia o con la teoría del conocimiento. Esto significa que intentar discutir lo que Adorno tiene para decir a este respecto requiere de un trabajo eminentemente reconstructivo y de una carga interpretativa mayor tal vez de la que fue necesaria en los capítulos precedentes. Pero más allá de esta carencia se puede decir que toda la obra adorniana está atravesada por preocupaciones de carácter práctico, toda su obra articula preocupaciones que atañen a la filosofía

"moral" en algún sentido, al menos en el particular sentido en el que él entiende esta palabra⁴².

42 Este aspecto moral de la filosofía adorniana fue opacado por una recepción más bien enfocada en temas de estéticas o metafísicos, o bien por una recepción realizada desde la llamada "nueva izquierda" que tuvo siempre cierto recelo a la palabra "moral" y a la tradición de la ética filosófica por su relación con un pensamiento conservador (Schweppenhäuser, 1993). Por otro lado, Adorno nunca publicó un estudio dedicado enteramente a la filosofía moral por lo que sus opiniones al respecto permanecen fragmentarias; entre sus obras publicadas, y sobre las que aquí nos vamos a concentrar, se pueden encontrar los fragmentos de *Minima Moralia*, el "Excursus" sobre Sade en *Dialéctica de la Ilustración* o el "Modelo sobre el concepto de libertad" en *Dialéctica Negativa*; o bien hay que acudir a escritos no pensados para su publicación, tales como sus lecciones en Frankfurt del año 1963 sobre filosofía moral (PM) o sobre los conceptos de historia y libertad de 1964/1965 (GF). Sin embargo, a mediados de la década 90' la situación comenzó a cambiar, sobre todo con los trabajos pioneros de Gerhard Schweppenhäuser (Schweppenhäuser: 1993) o de Mirko Wischke (Wischke, 1993) entre otros. Estos trabajos no sólo permitieron

En Adorno no se trata de lo que convencionalmente entendemos por filosofía moral; de algo así como una reflexión analítica sobre el sentido y las condiciones de validez del lenguaje moral o un intento de fundamentación de enunciados normativos. Tampoco se trata de una teoría sobre el bien como en las éticas aristotélicas o sobre la justicia como en las reflexiones inspiradas por la obra de Rawls. En términos estrictos, no hay en Adorno una "filosofía moral", sino más bien una crítica immanente a las categorías de la filosofía moral, que es algo distinto (López de Lizaga, 2011: 178). Lo que las reflexiones adornianas intentan mostrar entonces es el fracaso y las contradicciones de tales categorías al pretender fundar un orden moral objetivo con pretensiones universalistas y normativas; en Adorno habría una crítica a la filosofía moral y no una filosofía moral en un sentido sustantivo. Del mismo modo, lo que me interesa aquí no es la tradición moral *per se*, sino más bien discutir el concepto de sujeto moral de esa tradición; es decir, los problemas inherentes a la idea de un sujeto racional pensado como poseedor de libertad, autonomía y responsabilidad en su versión kantiana, es decir en este capítulo no deseo seguir la discusión moral o rescatar elementos para una moral adorniana, sino analizar la crítica al sujeto de moral kantiana en el marco de la *Subjektkritik* que está en el centro del presente trabajo.

Ahora bien, como dije renglones arriba el término "moral" se refiere en Adorno a un problema que no tiene tanto que ver con lo que se asocia hoy con ese término; se trata de una

conocer y sistematizar aspectos hasta entonces inexplorados de la obra adorniana, sino que también sirvieron para entablar debates con las llamadas "segunda" y "tercera" generación de la teoría crítica, generaciones que justamente habían tomado la moral como el centro de sus reflexiones tal y como se vé en las obras de Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel o Axel Honneth. La idea de una "moral" negativa, no universalista y materialista que podría ser sacada de la obra adorniana permitió retomar una discusión al interior de la teoría crítica que parecía hegemonizada por las éticas comunicativas o por las teorías del reconocimiento (Schewppenhäuser, 2005: 266-277).

A propósito de esta particular vocación ética dice Schewppenhäuser en *Ethik nach Auschwitz*, un libro pionero en abordar sistemáticamente esta parte de la filosofía adorniana, que: "Adorno coloca su pensamiento en buena medida bajo un punto de vista moral. Darle palabra y concepto al sufrimiento y trabajar en su abolición es el motivo de la teoría crítica [...] la reflexión crítica de la racionalidad sobre sí misma es pensada como necesidad moral: 'la autocrítica de la razón es ella misma su propia moral' [...]. Notoriamente Adorno no pone en discusión que haya algo que se pueda señalar como obligación moral objetiva. Sin embargo, una tal exigencia moral no ofrece ninguna garantía para la consumación de aquello que es exigido. Ni siquiera se puede rechazar argumentativamente a partir de categorías morales las exigencias mismas que son formuladas como principios y de las se podría deducir una guía para la acción." (Schewppenhäuser, 1993: 6). Sin embargo, Schewppenhäuser conecta directamente esta vocación moral con la idea lukacsiana-horkheimiana de un "interés histórico en la consumación de la razón" que, como intenté mostrar en los dos primeros capítulos, en Adorno se vuelve un tanto más problemática: "La exigencia moral se sigue pura y exclusivamente del interés histórico de los hombres en un cambio racional de la "vida dañada" Esta premisa diferencia la concepción de Adorno de las éticas afirmativas." (*Ibidem.*). No es el racionalismo de interés emancipatorio lo que distingue a Adorno de esas éticas afirmativas, sino como voy a mostrar el papel que en ella desempeña la remisión a lo natural.

diferencia que no es meramente terminológica sino que alude a un problema de contenido. En este capítulo voy a tomarme la libertad de utilizar las palabras éticas y moral de forma indistinta, pero antes me gustaría dar cuenta de una diferenciación que él establece entre ambos términos - diferenciación que sin embargo luego emplea con liviandad en el transcurso de sus escritos-. A oídos contemporáneos la palabra “ética” no suena tan rigorista y parece tener un sentido más humano que “moral”, pero para Adorno es lo contrario ya que ética se refiere más bien al individuo en su propia autodeterminación, al propio concepto de personalidad encerrado en sí mismo. Para él la cuestión que se plantea con el término “ética” es la de cómo vivir de acuerdo a mi propia naturaleza, cómo ser yo mismo o cómo llegar a realizar mis propias potencialidades. De este modo, la pregunta ética estaría atravesada por la creencia ideológica de pensar que la cultura o la adaptación del individuo a la misma se basan en el cultivo de ciertos rasgos individuales, por lo que detrás de la pregunta ética se escondería para Adorno en definitiva la simple afirmación acrítica del Yo (PM, 13-14).

Por el contrario, el problema de la filosofía moral sería el de “la relación de los intereses particulares, del comportamiento del individuo con el universal que permanece opuesto a él” (*Ibidem.*, 16), la moral alude a la tensión entre el individuo y la norma social. Para Adorno la pregunta moral surge recién “cuando las normas morales del comportamiento han dejado de ser autoevidentes e incuestionables en la vida de la comunidad” (*Ibidem.*, 16) y toda la autoridad que esas normas portaban aparecen como coacción arbitraria: “lo que fuerza a la filosofía a este tipo de reflexiones es este elemento de compulsión que es encontrado en las costumbres tradicionales; es esta violencia y el mal que lleva a aquellas costumbres (*Sitten*) al conflicto con la moralidad (*Sittlichkeit*)” (*Ibidem.* 17). Es decir, el carácter represivo de la cultura, confía Adorno, sólo queda visibilizado cuando se abandona la “ética” -el espacio del sujeto soberano- para radicarse en el espacio de la “moral” -el espacio de la tensión entre las pretensiones del individuo y un orden social antagónico-. Es allí donde se nos hace manifiesto, no sólo las dificultades a las que la acción moral está sujeta sino también, lo que sucede cuando los conceptos centrales de la moral -libertad, autonomía, conciencia moral, deber, buena voluntad- son pensados sobre premisas idealistas. En ese momento es cuando estos conceptos dejan ver aquello que esconden y puede la crítica filosófica mostrar la dialéctica que se esconde en su interior.

Este interés en la moral es en este sentido un interés histórico-político, puesto que el

énfasis en el concepto de libertad de la filosofía práctica de la modernidad fue inseparable de los intereses políticos de la burguesía revolucionaria en su lucha contra el privilegio feudal y la tutela clerical. Sólo en ese momento, cuyo inicio es localizable tal vez en el Renacimiento, puede recién el individuo convertirse en sujeto de la filosofía práctica, capaz de pensarse a sí mismo y determinar, al menos potencialmente, su propia acción⁴³. El problema moral es en esencia el problema político de encontrar un fundamento de convivencia social a partir de las acciones de los individuos autorreflexivos. Pero esto expresa una contradicción en el marco de la sociedad liberal fundada sobre esa moral ya que "el sujeto de la filosofía práctica es al mismo tiempo objeto de la política: el individuo es libre sólo como ciudadano, es decir como parte de un sistema político que se caracteriza por la dominación" (*Ibidem.*, 80). En la tradición moral las pretensiones de libertad del individuo y las exigencias de la dominación social van de la mano puesto que lo que la reflexión moral busca es en definitiva no sólo fundamentar la libertad del individuo que se siente autónomo con respecto al orden del que forma parte, sino también ver en qué medida puede fundamentarse un orden con carácter vinculante. La moral se pregunta cómo fundar el orden cuando las viejas jerarquías ya no obligan, cuando el mundo parece desintegrarse en un conjunto de mónadas que persiguen sus propios intereses, cuando entramos en el ámbito de una "modernidad en discordia consigo misma" en palabras de Habermas:

La cuestión que ahora se plantea es si de la subjetividad y de la autoconciencia pueden obtenerse criterios que estén extraídos del mundo moderno y que simultáneamente valgan para orientarse en él, es decir, que simultáneamente valgan para la crítica de una modernidad en discordia consigo misma. ¿Cómo puede construirse a partir del espíritu de la modernidad una forma ideal interna que no se limite a ser un simple remedo de las múltiples formas históricas de manifestación de la modernidad ni tampoco le sea impuesta a ésta desde afuera? (Habermas, 2008: 33).

La pregunta moral entonces busca en un contexto de dispersión garantizar la unidad del orden de forma no heterónoma, es decir racional. La fundamentación de la convivencia social sobre la base de la autodeterminación de la razón, cuando todos los órdenes objetivos se encontraban disueltos y lo que parecía unir a los individuos era su conflicto y no su acuerdo, es

43 En *Discurso Filosófico de la Modernidad* afirma Habermas sintéticamente sobre esta relación entre subjetividad y universalidad que la problemática moral expresa: "Los conceptos morales de la Edad Moderna están cortados al talle del reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos. Se fundan, por una parte, en el derecho del individuo a inteligir la validez de aquello que debe hacer; y por otra parte, en la exigencia de que cada uno sólo puede perseguir los objetivos de su bienestar particular en consonancia con el bienestar de todos los otros. La voluntad subjetiva cobra autonomía bajo leyes generales."(Habermas, 2008: 30)

el papel que también para Adorno tiene la moral: "las doctrinas morales de la Ilustración ponen de manifiesto el desesperado intento de encontrar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para sostenerse en la sociedad cuando falla el interés." (DI, 133; 104). Por esto fue que la filosofía política moderna se concentró en la búsqueda de un término común que pueda fundamentar tanto la libertad como el sometimiento en el individuo, que pueda garantizar la libertad de la voluntad como la coacción de la legalidad. En este marco es que puede ser leída la filosofía kantiana como el intento de articular la potencia desmitificadora de la razón moderna con la necesidad de fundamentar un orden social vinculante. Por esto y entusiasmado por la Revolución Francesa Kant llegó a postular una disposición moral en el ser humano capaz de conseguir las condiciones racionales necesarias conducentes a la libertad y a la paz universal, pero para esto debía dar cuenta de la posibilidad de un sujeto autónomo poseedor de libertad y capaz de fundamentar dicho orden racional, es decir un sujeto moral que pudiera hacer un uso público de la razón. La base sobre la cual Kant intentará fundamentar la posibilidad de este orden será la unidad y la autonomía de la razón capaz de otorgarse legalidad a sí misma con independencia de toda coacción externa, ya sea social, religiosa o natural. Esta es en resumidas palabras la significación histórica de la ética kantiana para Adorno: "En Kant se ve el intento habitual del pensamiento burgués de fundamentar el cuidado (*Rücksicht*), sin el cual no puede existir civilización, de otra forma que a través del interés material y la violencia: sublime y paradójico como ninguno otro antes, y efímero como todos ellos" (*Ibidem*, 133; 105). .

Fue justamente la dialéctica histórica de este proyecto político-filosófico lo que Adorno y Horkheimer quisieron plantear en *Dialéctica de la Ilustración* a partir de la lectura de los "escritores malditos de la burguesía": Sade, Nietzsche, Hobbes. Particularmente en Sade vieron los frankfurtianos al crítico inmanente de la moral kantiana, quien demostró cínicamente que el sujeto que se esconde detrás de la personalidad respetuosa de la ley moral no es sino el hombre del endurecimiento, la apatía y la frialdad, y que los términos de esa moral eran capaces de fundamentar consecuentemente tanto la convivencia pacífica como el asesinato. Con esa lectura de Kant a través del Marqués de Sade Adorno y Horkheimer pretendían señalar cómo la moral kantiana, que había querido evitar la instrumentalización de los hombres, estaba en continuidad según su misma estructura con la instrumentalización racional de los hombres llevada a cabo en la modernidad tardía: "Incluso la injusticia, el odio, la destrucción se convierten en actividad rutinaria una vez que, tras la formalización de la razón, todos los fines han perdido, como falsa

apariencia, el carácter de necesidad y objetividad.” (*Ibidem.*, 150; 122). Para Adorno entonces el problema de este proyecto moral estaba en sus términos, en el “racionalismo formal de la moral” (Kohlman, 1997: 22) al no ser capaz de pensar el papel constitutivo de la naturaleza reprimida en la acción moral la ética kantiana se terminó convirtiendo en una filosofía del orden. Esto se puede leer en la gramática de las categorías kantianas. Sobre esto me voy a detener para mostrar cómo ya en la *Crítica de la Razón Pura* estaba esta prioridad del orden, o mejor dicho, la fundamentación de la libertad subjetiva como represión y control.

II.- Consecuencias prácticas de las antinomias de la razón

En las “Antinomias de la Razón Pura” de la *Crítica de la Razón Pura*⁴⁴ Kant dejará planteado el problema que intentará resolver en su filosofía moral. Debido a esto voy a detenerme en esto para abordar con mayor precisión la discusión que intento plantear. En la lectura de estas antinomias visualiza Adorno el gran problema que aqueja a la filosofía kantiana: la fundamentación de la moralidad en un concepto subjetivista de racionalidad. Esto va a marcar el carácter represivo de la ética kantiana en dos aspectos: por un lado, en el fracaso del concepto de libertad que intenta fundamentar y, por otro lado, en que esta ética supone y a la vez confirma un concepto de Yo como instancia dominadora de la naturaleza. Esto es lo que quiero mostrar en la lectura de Adorno de las antinomias.

Las antinomias de la razón son en la filosofía kantiana inferencias falaces o confusiones dialécticas en las que cae la razón cuando se extralimita más allá del mundo fenoménico al buscar una unidad absoluta incondicionada. Esta confusión consiste en que se puede sostener una tesis y una antítesis a dicha tesis al mismo tiempo y de forma lógica. En la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* Kant discute cuatro antinomias relacionadas entre sí, pero será la tercera de ellas la que tendrá interés teórico en este trabajo: la antinomia sobre la idea de causalidad. Si bien esta antinomia se refiere expresamente al problema de la necesidad de una causa incondicionada para explicar causalmente la existencia contingente de las cosas en el

44 Las Antinomias de la Razón Pura se encuentran en la Dialéctica Trascendental, Libro II, Capítulo II, Sección Segunda de la *Crítica de la Razón Pura*.

mundo, dejará planteado el problema de la libertad. Las dos tesis que esta antinomia sostiene son: a) la libertad existe: para explicar la serie causal de la naturaleza nos hace falta una idea de causa no causada que corresponde al concepto de libertad, y b) no hay libertad ya que todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla según leyes de la naturaleza:

a) la libertad existe: Kant define el concepto de causalidad como “la conexión de un estado con uno precedente en el mundo sensible, al que aquel sigue según una regla” (Kant, 2007: 593). Pero para que exista causalidad debemos presuponer una causalidad que no esté determinada por otra causa anterior, una espontaneidad absoluta capaz de iniciar por sí misma una serie de fenómenos naturales; esta instancia no causada es pensada en términos trascendentales bajo la idea de una “libertad trascendental” (*Ibidem.*, 594). Para Kant este concepto de libertad no es psicológico sino que “se limita a expresar el (concepto) de la absoluta espontaneidad del acto” (*Ibidem.*), es un concepto puramente trascendental, es decir un concepto que debemos suponer para poder pensar la cadena causal -la libertad como causa no causada-, pero del cual no es posible prueba empírica alguna.

b) No hay libertad: si se asume que la libertad es el origen de toda serie causal de eventos en el mundo natural, es decir que no hay nada detrás de esta libertad como su condición de posibilidad, la misma causalidad comenzaría espontáneamente y no habría leyes que puedan determinar el acto que se está produciendo (*Ibidem.*, 557). Para Kant si el mundo natural estuviera basado sólo sobre la idea de una libertad sería imposible la unidad de experiencia entre las causas eficientes, por ende, nuestra experiencia del mundo sería caótica y desordenada. Tenemos entonces la idea de una causa trascendental como causa no causada y, por otro lado, la idea de la completa determinación de la cadena causal que hace que esa libertad trascendental aparezca como una entidad vacía e ilusoria.

Para Adorno la construcción de la Antinomia oscila entre una defensa (cientificista) de la ley natural contra la libertad y el intento de salvar la idea de libertad de las garras del racionalismo (PM, 55-56). En su intento por armonizar esta contradicción Kant concibe a las antinomias como el fruto de un inapropiado uso de la razón ya que pensar un comienzo absoluto o un proceso causal infinito implica ir más allá de toda experiencia posible. Pero Kant va a mostrar en su ética que estas contradicciones deben ser resueltas no en el distrito cognitivo, sino en el interés práctico de la razón, pero antes de entrar a discutir esto me gustaría remarcar la correspondencia entre libertad y causalidad que las antinomias plantean. La libertad es pensada

por Kant en función del concepto de causalidad, ya sea como postulado para pensar este concepto o porque la libertad misma es concebida como una causa *sui generis*; esto es, como la capacidad de la voluntad de causar una acción de forma espontánea sin ningún tipo de condicionamiento externo. Esta correspondencia entre libertad y causalidad se refiere con sólo traducir sus términos a otra correspondencia más clara: a la de libertad y necesidad o, si se prefiere, a la de espontaneidad y legalidad. Será en el marco de estas correspondencia en las que Adorno discutirá la filosofía moral kantiana intentando mostrar “de modo inmanente, que la categoría de libertad y de no libertad no sólo, como Kant mostró, llevan a antinomias, sino que están ambas mediadas unas con otra [...]. El concepto de necesidad está mediado él mismo a través del concepto de libertad y viceversa” (*Ibidem.*, 57).

Lo que Adorno desea mostrar es que esa antinomia implica una prioridad del momento coactivo por sobre el de la libertad y que esto es consecuencia del subjetivismo sobre el que se apoya la filosofía kantiana⁴⁵. Kant intentaba pensar la causalidad como una categoría constitutiva en la experiencia de los fenómenos que provee el orden según el principio de unidad del pensamiento; la causalidad no debía ser ni un *en si* (como en la metafísica leibniziana-wolffiana), ni una unión convencional psicológica (como en Hume). El conocimiento de la naturaleza fenomenal no sería posible de no existir esa relación legal que es un producto de la razón; en esto consiste para Adorno el subjetivismo en el concepto de causalidad que va a permear el modo en el que es pensado el concepto de libertad: "que la razón prescriba a la naturaleza las leyes, o mejor dicho la ley, significa sólo su subsunción bajo la unidad de la razón. Ella transmite esa unidad, su propio principio de identidad al objeto" (DN, 246; 245). Para Adorno al ser pensada la categoría de causalidad sobre la base de una subjetividad trascendental perdería Kant la objetividad de la naturaleza fenoménica, que se disolvería en el principio constitutivo de la razón (PM, 56-57). Pero la intención no es volver atrás de Kant y proclamar un concepto de causalidad ontológico sino, como dice Schweppenhäuser, "llamar la atención sobre

45 Esta lectura adorniana parte de la crítica de Hegel a las antinomias kantianas. Hegel crítica el carácter subjetivista de las antinomias en su *Lógica* haciendo ver que esa contradicción entre necesidad y libertad que Kant postula está dada por su concepto de entendimiento como identidad abstracta consigo mismo, como mera síntesis lógico-subjetiva. Para Hegel, la auténtica solución a la antinomia entre libertad y necesidad debe consistir en mostrar su unidad, es decir en hacer explícito que, a pesar de su carácter aparentemente irreconciliable, libertad y necesidad no son en realidad determinaciones contradictorias, sino que son momentos reales de la idea objetiva (Ferreiro, 2009). Pero, a diferencia de Hegel, la lectura adorniana hace ver no sólo el momento histórico que está filosóficamente sedimentado en las antinomias kantianas, sino también que ese modelo de síntesis lógico-subjetiva sobre el que se construye la antinomia determina la prioridad del momento coactivo, es decir la prioridad de la necesidad sobre la libertad.

la problemática que surge cuando el principio de unidad subjetivo, que es necesariamente inherente a la estructura del pensamiento, es hipostasiado y tomado como esencia" (Schweppenhäuser, 1993: 73). El concepto de causalidad tal y como fue entendido por Kant corresponde entonces a esta subjetivación trascendental de lo objetivo, por lo que se encuentra allí el problema idealista de una subjetividad abstracta sin objeto. Al concebir el concepto de causa como "la conexión de un estado con uno precedente según reglas" (Kant, 2007: 525):

Kant convierte la causalidad en función de la razón subjetiva. Su contenido se hace así cada vez más tenue, se deshace como un pedazo de mitología. Al aproximarse al principio racional como tal, justamente al pensamiento según reglas. Los juicios sobre conexiones causales (*Urteile über Kausalzusammenhänge*) tienden a ser tautologías: la razón comprueba en ellos lo que ella misma opera en cuanto facultad (*Vermögen*) de las leyes. (DN, 246; 245).

Para Adorno se trata entonces de una causalidad que ya no dice nada de los objetos, sino describe relaciones según normas -"en la causalidad de Kant no hay causa" (Adorno, 1997: 247)-. Lo que se descubre detrás del concepto kantiano de causalidad es entonces el principio de identidad otorgado por el sujeto del conocimiento, la tautología de un sujeto que sólo se conoce a sí mismo. Esto provoca una formalización del concepto de causalidad entendido como simple sucesión reglada que nada tiene que ver con la relación que se produce entre los objetos. Así, desde el momento en que Kant concibe a la libertad como una causalidad *sui generis* pervierte el concepto mismo de libertad, el concepto subjetivista de causa vuelve abstracto y represivo al concepto de libertad que quiere fundar. La reciprocidad de los conceptos de libertad y necesidad se produce a partir del concepto de causalidad formal y subjetivista. Según este análisis, el concepto de causalidad no sería más que una variación del concepto de identidad y, es este el motivo por el que para Adorno ya desde la *Crítica de la Razón Pura* el concepto kantiano de libertad escondería elementos coactivos:

La razón pura, según Kant la libertad, es la que constituye la causalidad; pero a la vez se encuentra ya sometida a ésta. La libertad está así tan amenazada de antemano que no le queda más lugar que en la docilidad de la conciencia frente a la ley. Libertad y causalidad se cruzan constantemente en la construcción de la antinomia. Y, al estar definida la libertad como la acción basada en la razón, obedece también a leyes; también las acciones libres «actúan según normas» (DN, 249; 248).

Entonces tenemos por un lado una libertad que es el fundamento de lo causal -como

causa primera- pero que, por otro lado, se encuentra determinada por ésta -en tanto se la entiende como legalidad causal abstracta-. La Tercera Antinomia kantiana marca entonces una tensión al interior del concepto de libertad: por un lado la libertad entendida como independencia con respecto a toda ley (*Gesetzlosigkeit*) y la libertad entendida como legalidad (*Gesetzlichkeit*). Es este último significado el que para Adorno tendrá prioridad en la ética kantiana: al pensar la libertad según el modelo de la causalidad Kant entiende la acción práctica como una acción en la que el seguimiento de la norma es más fundamental que el momento de la espontaneidad. Así la expresión "causalidad de la libertad" (*Kausalität aus Freiheit*) sería sólo una fórmula de compromiso en la que es elevado el momento del orden por sobre el momento de la libertad, reducido a la legalidad de una causa formal. Kant acentúa el aspecto legal y coercitivo del concepto de libertad mediante un concepto formal de causalidad para fundar el orden sobre la anomia (PM, 134). Este miedo a la anomia se ve cuando habla Kant de una libertad que, si bien nos libera de toda coacción, cuando comienza "a actuar por sí misma [...] rompe el hilo conductor de las reglas" (Kant, 2007: 526). Esta afirmación le resulta reveladora a Adorno de la experiencia histórica de la burguesía ascendente, que mientras festeja la libertad proclamada sigue temerosa de perder sus privilegios si esa libertad es llevada demasiado lejos: "Ya antes de comenzar a temer al proletariado industrial, la burguesía combinó -por ejemplo en la economía smithiana- el elogio del individuo emancipado con la apología de un orden" (DN, 250; 249). Esta tensión moderna entre orden y anomia en un mundo ya no vinculante mediante la tradición es la experiencia detrás de la Antinomias que en Kant, según Adorno, se expresa como horror burgués e ilustrado ante la anarquía de la razón, experiencia que Adorno también encuentra en las categorías de la filosofía práctica, como ahora quiero discutir.

III.- Carácter inteligible, voluntad y ley moral

Como se vio en la Tercera Antinomia Kant definió la libertad como la capacidad de la voluntad de causar una acción de forma espontánea sin ningún tipo de condicionamiento externo, es decir como una causa *sui generis*. Pero ¿cómo debería ser pensada la existencia empírica de esta causa trascendental, es decir, cómo es que la libertad existente en el plano trascendental

puede tener un efecto causal en el mundo empírico?. Es este planteamiento el que intentará resolver la filosofía moral kantiana apelando a la distinción entre fenómeno y noumeno. Según esta distinción la idea de causa incausada -la libertad trascendental- sería válida solamente como cosa en sí en un ámbito noumenal pero no en el fenoménico, mientras que su antítesis -la determinación de la ley natural- se aplicaría sólo al mundo de los fenómenos. Esta diferenciación de ámbitos de validez salvaría la idea de libertad del sujeto, siempre y cuando éste fuera pensado como noumeno y no como sujeto empírico. La pregunta que surge entonces es ¿si la libertad sólo tiene realidad como noumeno, cómo es que se vuelve práctica la libertad?. Esto es lo que intenta responder Kant en su filosofía moral tal y como fue formulada en la *Fundamentación de la Metafísica de la Metafísica de las Costumbres* (1785) y en la *Crítica de la Razón Práctica* (1781).

Si en la *Crítica de la Razón Pura* Kant había demostrado la imposibilidad del conocimiento metafísico, será en la filosofía práctica donde crea poder alcanzar la incondicionalidad de las ideas metafísicas. En su acción moral el hombre posee para su guía una “conciencia moral” que le otorga ciertos principios para regir su vida y una base para distinguir lo bueno de lo malo. Esa conciencia moral es un hecho tan real, tan efectivo e incommovible “como el cielo estrellado que está sobre mí” (Kant, 2003: 136); ese hecho es en definitiva lo que nos permite calificar a algo como bueno o malo, como moral o inmoral. Para Kant lo que se valora moralmente no es una acción en sí, sino el *querer* esa acción; el predicado moral no se aplica a lo que los hombres hacen, sino a lo que los hombres quieren, a su voluntad. Es por eso que Kant dice al comienzo de la *Crítica de la Razón Práctica* que “ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad” (Kant, 2007: 7). El concepto de voluntad es el centro de la ética kantiana, pero el asunto es saber qué es lo que hace buena a una voluntad.

Según Kant lo que la conciencia moral hace es indicarnos cómo debe ser nuestro acto conforme a la razón, y lo hace en la forma de un juicio imperativo: “haz esto”. Los imperativos que van a interesar en el orden moral son aquellos que Kant denomina “imperativos categóricos” ya que no están sujetos a condición alguna -a diferencia de los imperativos hipotéticos, que sólo dictan los medios apropiados para un fin (del tipo “haz X si quieres conseguir Y”)-. Entonces, una voluntad buena sería aquella que efectúa sus acciones guiada pura y exclusivamente por el imperativo categórico sin otro tipo de consideración material. Por supuesto que existe la

posibilidad de que una acción pueda ser conforme al imperativo sin que la voluntad haya estado determinada por ese imperativo; pero en ese caso dicha acción no puede ser considerada una acción moral, a lo sumo se puede decir que se hace *de acuerdo a* la ley pero no *conforme a* ella (*Ibidem.*, 66-67). Lo que calificamos como moral es entonces la voluntad que produce la acción y no su contenido. Por ejemplo, un acto efectuado por temor a represalias, por amistad, por compasión o por cualquier otro tipo de consideración sentimental o de inclinaciones puede perfectamente amoldarse a la ley, pero sólo un acto ejecutado por respeto a la ley moral es un acto moral. La voluntad que se determina de forma autónoma, es decir mediante la ley que ella misma se da, es lo que Kant entiende entonces por “buena voluntad” (*Ibidem.*, 8).

Ese respeto (*Achtung*) a la ley moral que posee la voluntad es entonces una consideración que atañe a la forma del deber, no al contenido del acto, es un "sentimiento producido por un fundamento intelectual [...], el único que conocemos del todo *a priori* y cuya necesidad podemos comprender" (Kant, 2003: 64). Esto es lo que ordena la famosa fórmula del imperativo categórico: "obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (Kant, 2007: 35). Esto implica también hacer de la motivación de la acción algo universalizable y deseable para todo ser racional. El imperativo categórico no es una regla para efectuar acciones, sino una regla de la voluntad que sirve para calificar acciones como moralmente buenas vinculada a la forma del querer en general, no a su contenido específico. Con esto Kant desea fundar una ética autónoma de todo contenido o finalidad (la felicidad, el placer, el bien común, la voluntad de Dios etc.), asentada únicamente en la propia racionalidad del sujeto práctico a partir de su voluntad racional.

Ahora podemos ver cómo interviene el concepto de libertad en esta ética. Es la autonomía de la voluntad lo que nos hace conscientes de nuestra libertad ya que, si esta libertad no existiese, no podría nuestra voluntad ser ni buena ni mala, no habría nada por afuera de la causalidad mecánica de los fenómenos naturales y, por ende, nuestra conciencia moral no tendría ningún sentido. Para Kant es un hecho que establecemos valoraciones morales según leyes y que juzgamos con respecto a nuestras acciones y a la de los demás; debido a esto no podemos negar la existencia de la conciencia moral. Para demostrar entonces cómo es esto posible, cómo es que la razón se vuelve práctica, debemos suponer que somos poseedores de libertad. Kant expresa esta reciprocidad entre moral y libertad en la frase: “la libertad es en todo caso la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral la *ratio cognoscendi* de la libertad. En efecto, si no pensáramos

previamente la ley moral en nuestra razón con claridad, nunca tendríamos derecho a suponer algo que fuera libertad. Pero si no hubiera libertad, no cabría hallar en nosotros la ley moral” (Kant, 2003: 25). La libertad es real porque debemos suponerla para explicar el hecho de nuestra conciencia moral, pero esta ley moral es posible si y sólo si somos libres.

Es entonces en el plano de la moral de la acción práctica que, para Kant, entramos en contacto con esa dimensión metafísica que nos había sido vedada en la *Crítica de la Razón Pura*. Para Kant nuestro Yo se encuentra dividido entre un Yo sujeto a las leyes naturales (afecciones, sentimientos, dolor, pasión, inclinaciones) habitante del mundo empírico y un Yo nouménico consciente de la ley moral habitante de un mundo inteligible. Según esto los sujetos racionales se representan a sí mismos como poseedores de una causalidad de la razón más allá de las simples causas naturales, el deber que dicta la conciencia moral va más allá de las afecciones, deseos e inclinaciones ya que obliga de forma necesaria y universal, mientras que estas determinaciones empíricas sólo lo hacen de forma contingente. Para Kant entonces toda acción humana posee en este marco dos fundamentos: el racional como conciencia del deber y el natural como determinaciones empíricas de la acción; pero es sólo el primero de estos fundamentos el que permite una consideración de los actos humanos como libres y, por ello, atribuibles de responsabilidad moral:

cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo al mundo inteligible (Kant, 2007: 65)

Esta es en definitiva la fundamentación de la idea de libertad en la filosofía práctica: la libertad es real en tanto somos habitantes de un mundo inteligible en virtud de nuestra conciencia moral. Tres conceptos son aquí centrales: el de voluntad como aquello en donde radica la moralidad, el de conciencia moral como el hecho que determina la voluntad moral y el de mundo inteligible como la dimensión en la que es real la libertad. Quiero considerar ahora brevemente la crítica a estos tres conceptos que Adorno formula antes de entrar con su análisis del concepto de libertad.

Lo que Kant piensa con el concepto de “mundo inteligible” es “la independencia con respecto al mecanismo de toda naturaleza, considerada esa libertad sin embargo como una

facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas, es decir, dadas por su propia razón” (Kant, 2003: 560). Para Adorno en este concepto queda patente la abstracción que efectúa Kant del individuo empírico en una conciencia trascendental. Mediante la idea del carácter inteligible la ética kantiana actuaba como confirmación de una subjetividad absoluta y abstracta, esto se expresaba en el concepto de “personalidad”, sinónimo del concepto de mundo inteligible que expresaba la “unidad de la persona: equivalente de la unidad gnoseológica de la conciencia de sí mismo” (DN, 289; 288). Adorno veía la contraparte psicológica de las ideas filosóficas de personalidad y mundo inteligible en el carácter del hombre fuerte, dominador de sus impulsos, que sabía manejar sus emociones en función de sus objetivos, el burgués que había logrado escindirse de su naturaleza y plantarse como ser puramente racional. Este carácter fuerte reproducía el modelo kantiano de una división al interior del Yo entre dos partes irreconciliables: la razón por un lado y los impulsos, afectos y emociones por el otro, entre el reino racional de lo nouménico y el reino natural de lo empírico.

Pero para Adorno el problema no estaba sólo en el concepto de mundo inteligible sino también en el de ley moral ya que, denuncia el filósofo frankfurtiano, este concepto estaba pensado sobre la base de un concepto cientificista de naturaleza. Esto se ve en el estatus del imperativo categórico como expresión subjetiva de la ley moral: el imperativo no es ni deducido de la razón (como lo haría la filosofía racionalista) ni de la experiencia (como lo haría la empirista), sino que es algo presupuesto como dado, un *factum* necesario de nuestra racionalidad, tan real como "el cielo estrellado sobre mí". Es justamente este carácter necesario de la ley moral, en tanto hecho de la razón, lo que para Adorno estaba directamente importado del modelo de la ley natural del mundo fenoménico en la *Crítica de la Razón Pura* y lo que le confiere carácter represivo a la ética kantiana. Esta ley moral no corresponde a nada empírico sino que, según Adorno, se mantiene en una "zona de nadie entre el conocimiento *a priori* y la experiencia" (*Ibidem.*, 291). Esto porque para Kant el imperativo tiene la forma de un juicio sintético *a priori*, es decir necesario y universal; y es en este carácter necesario y universal de la ley moral donde Adorno descubre una afinidad con el concepto de causalidad del mundo natural. Adorno quiere mostrar así que lo que Kant hace es transferir la lógica que gobierna el reino fenoménico al mundo inteligible, moldear la moralidad según la lógica causal de la naturaleza; en el fondo Kant estaría planteando "su doctrina de la voluntad y de la libertad de la misma manera que su doctrina de la razón en la filosofía teórica" (GF, 349). Esto es lo que ocasiona un

concepto paradójico de libertad como sometimiento a la legalidad, un concepto de libertad como coacción, tal y como expresa la fórmula vista anteriormente de libertad como *Gesetzlichkeit*, como legalidad causal.

Este carácter coactivo se ve por ejemplo cuando Kant deduce la existencia de la ley moral de su obligatoriedad ya que sería la experiencia que tenemos de su coacción sobre nuestra voluntad lo que prueba la realidad de la conciencia moral, pero para Adorno "la existencia de la conciencia y de esta obligación no nos dice nada acerca de la legitimidad de esta autoridad" (PM, 80). Para Adorno Kant se contradice en su intención ya que "si él [Kant] desea expulsar todo elemento empírico de su fundamentación de la filosofía moral -y este es su propósito- él no puede entonces apelar a la existencia empírica de la llamada compulsión moral en el hombre mismo, porque esta compulsión es ella misma un hecho empírico" (*Ibidem.*, 82). Es decir, como *factum* de la razón, la ley moral servía como regla para establecer la moralidad de determinadas máximas prácticas, pero una regla que no aceptaba ser puesta en cuestión y cuya autoridad estaba basada en su simple existencia. Lo que Adorno quiere denunciar es que detrás de esta obligatoriedad no hay una dimensión libre de facticidad como pensaba Kant, sino que esa conciencia de la ley moral consiste en la sedimentaciones de factores empíricos que hay que sacar a luz: lo que se esconde detrás de dicha ley es la sociedad internalizada y no un puro nouménico. Adorno apela aquí a Freud para afirmar que ese carácter coactivo de la ley moral se basa en los mecanismos compulsivos, que son internalizaciones de las normas sociales dominantes que se transmiten en la figura del Superyó edípico. Lejos de ser un hecho de la razón, la conciencia moral estaría arraigada en instancias no precisamente racionales. Detrás de la obligación de la ley moral se esconde en realidad el Superyó ⁴⁶.

Con las ideas de mundo inteligible y conciencia moral como un hecho de la razón lo que haría Kant sería absolutizar la figura de un individuo fuerte pero "una vez que el hombre interior es absolutizado y se elimina de él toda intervención específica sobre la realidad, no puede sino

46 En la siguiente cita Gerhard Schweppenhäuser describe las principales líneas de esta relación entre Super Yo cultural y moral: "La moral es el ámbito de la cultura que asegura su funcionamiento en la medida en que sus normas sean internalizadas. Para Freud es esta una institución del Superyó-Cultural (*Kultur-Über-Ichs*), un intento terapéutico de alcanzar a través del mandato del SuperYo lo que hasta ahora el resto del trabajo cultural no pudo alcanzar. La crítica a la moral de Freud comienza con el rigorismo del Superyó que se aparta de la constitución psicológica y contextualizada del individuo. El mandato del Superyó moral sobrepasa lo que el individuo es en todo caso capaz de cumplir. El éxito del trabajo moral-cultural causa infelicidad y provoca rebelión (*Auflehnung*), y no sólo mantiene vivo el potencial destructivo y enemigo de la cultura en nosotros, sino también lo potencia a un otro nivel. Del lado del individuo ejerce la moral una función estabilizadora de la dominación a través de la dominación de la naturaleza interna sublimada en el principio de autonomía" (Schweppenhäuser, 1995: 204).

degenerar en el absoluto indiferentismo, en lo inhumano". El modelo de hombre bueno de la moral kantiana es "el que se domina a sí mismo igual que domina su posesión: su autonomía es una imagen de disposición material" (MM, 185; 210). Esta confirmación del individuo represivo también se hace presente en el otro tercer gran concepto de la ética kantiana, el de voluntad. La idea de voluntad en la moral kantiana no era concebida en su filosofía práctica como arbitrariedad indeterminada, sino como capacidad de comportarse espontáneamente según la ley de la razón. Para Kant la voluntad libre y autónoma no podía ser el efecto de ninguna causalidad heterónoma y, por ende, la libertad sólo era posible en la medida en que nuestra voluntad estuviera gobernada por la ley de la razón expresada en el imperativo categórico. Para Adorno esta autonomía de la voluntad implicaba escindir la voluntad de sus objetos: por un lado, una voluntad nouménica y, por el otro, su acción y sus fines en el reino fenoménico. Esta estrategia teórica era característica de la filosofía trascendental kantiana basada en una "separación rígida entre la razón y aquello a que se dirige" y ahora en el concepto de voluntad. Esta separación tuvo como consecuencia una "subjetivación absoluta", produciéndose así una curiosa "despractización (*Entpraktizierung*) de la razón práctica" ya que mientras la razón perdía su objeto se convertía, al mismo tiempo y por esto mismo, en "monarca absoluto sobre la empiria" (DN, 287; 287)⁴⁷. Hay para Adorno una relación entre la "despractización" de la razón y el carácter autoritario, puesto que así la espontaneidad se convierte en contemplación "tal como ocurrió realmente en un estadio avanzado de la burguesía para culminar en la apatía política, lo más político que hay" (*Ibidem.*, 236; 235), y de allí a una dominación de lo instrumental desprovisto de contrapesos.

47 Esta crítica a la "despractización" y al aspecto contemplativo de la actitud ética está tomado de la crítica lukacsiana a la moral kantiana. En *Historia y Conciencia de Clase* Lukács había criticado el carácter formal y contemplativo de la ética kantiana en la medida en que se limitaba a la descripción e interpretación del hecho ético en la conciencia del individuo. La concepción dualista entre el mundo externo -la esfera de la causalidad natural- y el mundo interno -ámbito de la ética en el que gobierna la libertad- que atraviesa a toda la filosofía kantiana reducía la libertad a "un puro enjuiciar de estados de cosas internos". Ese dualismo conducía a su vez a un dualismo ideológico en la concepción del sujeto: el sujeto mismo era dividido en fenómeno y noumeno, y, por ende, la antinomia entre libertad y necesidad se mantenía al interior de su estructura. Entonces, debido a que a que todo el contenido concreto de las acciones del sujeto no está sometido a sus propias determinaciones, sino que está extraído de la esfera de los fenómenos causalmente determinados, es que la ética kantiana permanece puramente formal, sin contenidos. El sujeto no puede producir sus objetos y, por lo tanto, el proceso de reproducción le aparece a sus ojos como azaroso y no libre. De allí la esencia de la crítica de Lukács: la ética kantiana no consigue conducir a la praxis y se mantiene en el terreno de la contemplación, debido a esto fracasa el objetivo de la identidad entre sujeto y objeto (Lukács, 2009: 245-250). Adorno retoma esa relación entre despractización y contemplación a partir de la escisión del sujeto ético de sus objetos, pero se aparta decididamente de las consecuencias subjetivistas de Lukács, es decir de la intención de lograr una identidad sujeto-objeto a partir de la ampliación de la esfera subjetiva, tal y como mostré en los capítulos 2 y 3.

Hegel ya había criticado a la moral kantiana por su carácter abstracto, pero el giro que Adorno le da a esa crítica consiste en develar su carácter conservador y represivo⁴⁸. El concepto de razón que Kant utiliza en su moral es el de una razón legisladora y sintentizadora que se mantiene alejada de aquello sobre lo que tiene que legislar. Con este modelo era imposible explicar la capacidad de actuar moralmente ya que la cualidad de las razones que se dan para o en contra de un modo de acción -es decir el problema de la racionalidad de una acción- no dice nada sobre la cualidad de ese modo de acción -es decir sobre la moralidad de esa acción-. Había un salto entre la racionalidad de la acción y su moralidad, entre la ley moral misma y la aplicación correcta de la misma, que Kant era incapaz de explicar: "la apariencia de una objetividad siendo en sí de la razón práctica crea su absoluta subjetivación. Así deja de ser comprensible cómo puede ésta salvar el abismo ontológico que la separa del ente (*Seiendes*) para intervenir en él de cualquier forma que sea" (*Ibidem.*). A ese modelo racionalista de voluntad se le abría un "abismo ontológico" al perder su objeto, lo que provocaba también una pérdida de su dimensión práctica. Menke resume este problema:

en el concepto de razón de la ley moral se presenta según Adorno por consiguiente una indisoluble contradicción: entre la determinación de la razón como capacidad de dar leyes y la determinación de la razón como capacidad productora de decisiones prácticas y con ello de acciones. Esta contradicción entre ley moral y praxis es, sin embargo, la consecuencia paradójica del intento de identificarlas" (Menke, 2006: 159).

Este déficit práctico apunta a lo que considero el centro de la crítica de Adorno a Kant: la equiparación entre voluntad y razón. Ante esto Adorno va a sostener que hay un tercer elemento que debe ser tenido en cuenta en esa relación para poder pensar una acción práctica: el momento de los impulsos naturales del Yo. Al no pensar esta dimensión natural es que Kant obtiene una moral carente de motivación, despracticada y, sobre todo, represiva. Es decir, el carácter autoritario de la ley moral estaba en los mismos términos subjetivistas y racionalistas con los que Kant pensó el concepto de voluntad. Voy a explicar brevemente este punto que considero esencial.

48 Vale hacer una aclaración que considero importante sobre la posición de Adorno con respecto a Kant: La ética kantiana se contrapone usualmente a la ética hegeliana en torno a la disputa entre convencionalismo de la normas -Hegel- versus las pretensiones de validez general de las mismas -Kant- (Honneth, 2014). Adorno no toma ninguno de ambos caminos, sino que se mantiene en una posición "negativa" con respecto a ambas: por un lado acepta las pretensiones de validez general pero traduciéndolas en términos contextuales aunque negativos, por ejemplo cuando enuncia como imperativo categórico "que Auschwitz *no* se repita" en lo que Schweppenhäuser denomino como "moral negativa" (Schweppenhäuser, 2005: 265-277).

Para Kant la voluntad correspondía a la capacidad de sintetizar bajo el principio de la razón los impulsos singulares: "Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que se determine solamente por la ley, como voluntad libre; por consiguiente, no sólo sin la intervención de impulsos sensibles, sino aún rechazándolos y menoscabando todas las inclinaciones que puedan ser contrarias a la ley" (Kant, 2003: 63). Es por esto que Adorno afirmaba que la moral kantiana se definía como la continuación en el plano de la filosofía práctica de la represión de los impulsos bajo la unidad de la conciencia: es "tan correcto hablar de una voluntad autónoma y en este sentido también objetiva, como de un Yo fuerte o, según se decía antes, *de carácter*". Adorno quiere mostrar que la moral kantiana define lo moralmente bueno según el principio de la identidad represiva: en Kant "bueno es lo uno, inmutable, idéntico", mientras que lo malo es "la mera existencia de lo anterior, sometido y no del todo sometido" (*Ibidem.*, 241). Al determinar Kant a la voluntad según una razón abstracta suprimía la dimensión de lo pulsional en el edificio moral y, por ende, suprimía también, como Adorno va a mostrar, la contingencia necesaria para pensar una acción libre. Así concebida la voluntad se volvía imposible como móvil y fundamento de una acción ética. En otros términos, la mediación postulada entre el lado natural y el lado inteligible del sujeto no podía llevarse a cabo porque el móvil de tal mediación -la voluntad- era puesto sólo en uno de los momentos de esa mediación, es decir en el lado inteligible (GF, 328-329). Con el concepto de voluntad Kant pretendía responder a la pregunta sobre cómo una razón purgada de todo contenido empírico podía ser práctica, es decir cómo podría tener influencia sobre ese mundo empírico del cual se distanciaba radicalmente. Pero al concebir la voluntad tan formal y apartada del mundo sensible ésta se volvía incapaz de actuar en el mundo. En definitiva, al igualar la voluntad con una razón desnaturalizada, la moral adquiere un carácter represor de los instintos, ineficaz para motivar una acción y confirmadora de la "ideología del sujeto". Esta relación entre moral racional y afirmación subjetiva es lo que me interesa retener de la crítica adorniana.

Esto se ve claramente en otro concepto central de la moral kantiana: el concepto de personalidad que, como se vio renglones arriba, estaba ligado al concepto de mundo inteligible. El ideal de individuo que Kant persigue en su ética corresponde a lo que él entiende como personalidad, un individuo capaz de darse a sí mismo su propia legalidad en virtud de su razón. Así, en palabras de Kant, el concepto de personalidad expresa:

la libertad e independencia respecto del mecanismo de toda la naturaleza, pero considerada al propio tiempo como facultad de un ente que está sometido a leyes prácticas puras peculiares, a saber, que le han sido dadas por su propia razón; (es) la persona perteneciente al mundo sensible sometida a su propia personalidad, es decir en la medida en que al mismo tiempo pertenezca al mundo inteligible” (Kant, 2003: 74-75)

Kant distingue la "persona" de la "personalidad": la primera es la constitución psicológica mientras que la segunda alude al principio universal al cual deberían someterse las primeras en tanto portadoras de un carácter inteligible, es el principio universal al que deben someterse las inclinaciones empíricas. Adorno descubre en este concepto de "personalidad" el modelo de individuo al que la ética kantiana aspira como exigencia de abstracción de toda particularidad individual: "En el concepto de personalidad Kant respeta fielmente la estructura gramatical de la palabra *Persönlichkeit*. El sufijo «keit» significa algo abstracto, una idea, no individuos particulares" (CN, 49; 640). El asunto es que este concepto se despojó de su sentido universalista (la humanidad racional en el individuo) para convertirse en la confirmación del sujeto, en su "ser-así-y-no-de-otra-manera", "un abstracto principio de identidad" (CN, 51; 642). En la idea de personalidad Adorno ve representada la unidad trascendental del hombre empírico como abstracción represiva de los impulsos en el plano ético, y respondía así al modelo de un individuo cuyo criterio es "el poder y la fuerza, en el dominio sobre los hombres" (CN, 50; 641).

Esta personalidad fuerte (como se vio en el capítulo 4 pensada a partir de la figura del empresario y al padre de familia de la sociedad liberal) encerraba para Adorno su propia debilidad: "con frecuencia, las personalidades fuertes no son más que tipos sugestionables, gente que se abre paso a codazos, manipuladores que con brutalidad se apropian de todo. [...]. aquel que se adecua a la sociedad, organizándose a sí mismo según la norma que la mantiene unida" (CN, 50; 641). Esta personalidad esconde según Adorno el molde del "carácter autoritario", de un individuo "celoso de su independencia y proclive a someterse ciegamente al poder y a la autoridad" (Horkheimer, 1950: XI-XII). Como se vio en el capítulo anterior, entre las cosas que definen a la personalidad autoritaria está su necesidad de dominación (tanto de sí mismo como de los demás). El excesivo apego a los convencionalismos va paralelo con una actitud agresiva a toda desviación de la norma y a todo desafío a ese autosometimiento. En definitiva, el modelo de sujeto que la ética kantiana postulaba era el del hombre frío, impassible, dueño de sus emociones, pero a la vez anhelante de una autoridad a la cual someterse. En esto consistía entonces la dialéctica de la moral kantiana que Adorno intentaba sacar a luz: el sujeto racional autónomo

escondía en realidad a un individuo auto-represor y autoritario. Esto es más visible paradójicamente en el concepto de libertad con el cual quería pensar Kant la autonomía individual de toda tutela.

IV.- La libertad como represión

El problema moral está ligado estrechamente con el concepto de libertad. En la medida en que la libertad aparece como "el lugar de la acción correcta" (PM, 16) el problema de la libertad se presenta como "la pregunta realmente fundamental de la filosofía moral" (PM, 47) ya que sólo "puedo hablar de algo así como una acción moral cuando puedo actuar libremente" (PM, 47). Solo el comportamiento que llevó a cabo de forma libre y del cual, por ende, soy responsable cae por lo tanto dentro de la esfera de la consideración moral. De ese modo, la libertad no es sólo un presupuesto para la acción moral, sino también el lugar en el que la moral se realiza.

Con su lectura de la Tercera Antinomia Adorno intentó mostrar que "las categorías de la libertad y de la no-libertad no sólo, como Kant expuso, conducen a antinomias sino que también están mediadas mutuamente" (PM, 71) en la medida en que se conciba la libertad bajo la forma de una "causalidad *sui generis*" o de una "causalidad de la libertad". Pero al final de las Antinomias quedaba pendiente la pregunta sobre si lo que prevalecía era el determinismo o la libertad y, por otro lado, en caso de que la libertad existiera, cómo sería esta posible. Es esto lo que Kant intentó responder con la teoría del mundo inteligible: en tanto seres prácticos tenemos acceso a un mundo inteligible en el que nos hacemos capaces de moralidad y nos damos cuenta de la realidad de nuestra libertad. De ese modo, la voluntad que pertenece a ese mundo inteligible se hace real en tanto pueda provocar cadenas causales en el mundo empírico pero sometida siempre a la legislación de su propia ley. Es decir, la voluntad es libre sólo porque puede darse una ley a sí misma y de ese modo provocar acontecimientos en el mundo sin otra causa externa que la determine. Para esta autolegislación de la voluntad contamos con el *factum* de nuestra razón, que es la que nos dicta la ley de la conciencia moral. Así, sólo en tanto seres

cuya determinación no se restringe a lo puramente empírico es que podemos actuar sobre lo empírico con libertad, sólo como ciudadanos de un mundo inteligible en el que valen las leyes de la razón es que podemos concebir nuestra voluntad como una causa libre: una voluntad libre es aquella que puede iniciar una cadena causal sólo obedeciendo a la ley racional que ella misma se da. La libertad consistiría de esta forma esencialmente en la capacidad de autolegislación (*Selbsgesetzgebung*) y no en la carencia de ley (*Gesetzlosigkeit*).

Esta idea de libertad como *Selbsgesetzgebung* será esencial como principio moderno de fundamentación del derecho, de la política y de la moral en la modernidad ya que permitirá pensar al hombre y al ordenamiento social escindidos del mandato de Dios, la Iglesia o de todo orden heredado que no pueda justificarse racionalmente. Esta libertad así autodeterminada es en Kant fundamentalmente formal ya que no reconoce ningún mandato concreto ni privilegio alguno; es por esto también universal, es decir independiente de condiciones de tiempo y lugar, ya que la prescripción de obedecer sólo a la ley que emane de mí mismo vale para todo ser pensante. Fue así que este concepto pudo servir de fundamento a algunas ideas centrales de la tradición liberal, tales como las de estado de derecho, dignidad humana o igualdad ante la ley. Pero esta idea de la libertad como autonomía de la razón no sólo implicaba una independencia con respecto a todo orden impuesto o heredado de la tradición, sino también -y esto es lo que deseo marcar- con respecto a toda determinación material, afectiva, a toda contingencia no racional que emane del individuo empírico o de la situación. Para Kant los sentimientos como el amor, la compasión o la gratitud no tenían lugar como móviles de la acción, como tampoco la consideración de la situación en su especificidad; para ser libres sólo se debía determinar la voluntad según la ley de la razón independientemente de toda heteronomía.

Las paradojas de esta idea las analizó Dietrich Heinrich en su “Ética de la autonomía” que es otra vuelta sobre el problema de la despráctización de la razón práctica. Para Heinrich detrás de toda filosofía idealista de la libertad hay un intento de pensar “la unidad de la identidad y la diferencia” ya que se piensa a la libertad como relación de la razón consigo misma pero, al mismo tiempo, el criterio de la autonomía es buscado en la posibilidad de generalizar los fines subyacentes a una acción. Entonces, si bien es posible determinar cómo se reconoce en un caso puntual la autonomía de una acción (es decir: por su generabilidad), no es posible saber cómo tal acción puede ser llevada a cabo. Para Heinrich bajo el concepto de autonomía debería estar contemplado no sólo el problema de las valorizaciones de las acciones, sino también el problema

de cómo generar acciones de tal tipo (Heinrich, 1982: 10-15). Según este planteo tanto el problema de la motivación como el de la causa de una acción moral quedaban por fuera de la moral que confiaba en una razón autolegisladora como causa suficiente de la acción. Entonces, como afirma Klaus Günther siguiendo la idea de Heinrich:

una teoría de la libertad como *Selbstgesetzgebung* enfrenta el dilema de tener que o conservar la racionalidad de la voluntad libre pero sin poder concebir su motivación (*Triebfeder*), o bien hacer dependiente la realización de la autonomía de las condiciones contextuales empíricas, lo que obligaría a su vez al abandono de la racionalidad y con eso de la idea de libertad (Günther, 2006: 121).

Esto es lo que Günther denomina un “déficit estructural del concepto idealista de libertad” que consistiría, entonces, en “no poder concebir de forma coherente la relación entre una razón pura autodeterminada y las correspondientes condiciones empíricas externas bajo las cuales la razón debe poder volverse práctica” (*Ibidem.*). Es sobre este espacio infranqueable entre la razón autónoma y las condiciones que determinan su realización sobre el que se va a mover la crítica adorniana, para mostrar que ese “déficit” del concepto de libertad esconde también un carácter represivo: si la razón fuese capaz de volverse práctica por sí misma el problema de la “obediencia” y del carácter autoritario de la ley moral sería superficial; por el contrario, al hacer de la razón la única fuente de determinación se cae en los conocidos dualismos de razón y motivación, deber y amor, libertad y naturaleza, yo inteligible y yo fenoménico, alma y cuerpo, inteligencia y pasión, en el que el primer término siempre domina y subyuga al segundo. Entonces, esta despracticación de la razón acarrea consecuencias represivas en la medida en que “la reducción de la libertad a la razón no deja otra opción que la subyugación de todo lo no racional en nombre de la libertad” (PM, 122), así “la cualidad moral de una acción -y con ello su libertad- depende de si hay buenas razones que se puedan comprobar mediante algún principio de la razón” (PM, 122), es decir, en la medida en que la moralidad sea depurada de lo no racionalizable.

Esta correspondencia entre razón y autoridad, entre libertad y obediencia, está magistralmente expresada en *¿Qué es la Ilustración?* cuando Kant habla de un uso público de la razón que debe ser promovido y de un "uso privado" que debe ser limitado. Sólo en el ámbito del uso público de la razón un individuo podría "hablar en nombre propio", pero en tanto miembro de cierta comunidad o institución a la que pertenecía sólo podría "hablar en nombre de otro", es

decir debería obedecer a las normas y a los mandatos que imperan en la sociedad en la que vive y en las instituciones de las que forma parte⁴⁹. Esta misma relación entre libertad ilustrada y obediencia se hace manifiesta en el concepto de libertad como *Selbsgesetzgebung* que supone la identidad entre el dador de leyes y el destinatario, entre el legislador moral y el súbdito. Pero lo que Adorno va a sacar a luz no será la simple identidad entre libertad y obediencia en el pensamiento ilustrado, sino 1) el hecho de que en esa equivalencia el polo de la obediencia tienen primacía sobre el de la libertad y 2) que esa identidad se produce a partir de una represión de los impulsos en el sujeto. En resumen, para Adorno, el concepto ilustrado de libertad como *Selbsgesetzgebung* está asentado sobre la hipostasiación de la figura del sujeto que, como se mostró, esconde instancias empíricas de represión de la naturaleza.

Como se dijo, para fundamentar esta idea de libertad es que Kant apela a su teoría del mundo inteligible: sólo en tanto habitantes de una esfera escindida de la causalidad natural constituida de puras esencias es que somos sujetos libres. Pero esto provocaba a los ojos de Adorno una peligrosa duplicación de la realidad que, si bien permitía pensar conjuntamente la validez de la ley causal con la espontaneidad de un origen -la libertad-, lo hacía, sin embargo, sobre el suelo del idealismo trascendental, es decir postulando un sujeto escindido de la empiria y dejando así sin respuesta a la pregunta por la libertad histórico-social. Adorno señalaba que esta duplicación del mundo y la atribución de la libertad al aspecto inteligible convertían a la libertad en una particular ilusión, en un elemento casi relativista dentro de una ética que aspiraba al absoluto. Esto queda visible por ejemplo en el pasaje de la *Fundamentación* en el que Kant afirma que sólo un ser que no puede obrar más que "bajo la idea de la libertad, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo *como si* su voluntad fuese definida como libre en sí misma" (Kant, 2007; 62/ mi cursiva) Es decir, por un lado se afirma la realidad imperativa de la libertad -no puedo actuar sino es bajo la idea de libertad- pero, al mismo tiempo, se afirma esa realidad en la forma de un supuesto del pensamiento -debo suponer que soy libre para explicar la potencia de la ley moral sobre mi-. Esto indica que la libertad era pensada en Kant

49 Es muy útil a este respecto la observación que realiza Ileana Beade sobre este espíritu común de los pensadores ilustrados que consistía en la necesidad de "mostrar [...] ante los ojos de los gobernantes y príncipes, que no debe responsabilizarse a la Ilustración por los levantamientos populares, y que ella reafirma, por el contrario, los lazos entre súbditos y monarcas, constituyéndose, así [...] como el único remedio eficaz contra la revolución y la anarquía [...]. Los ilustrados advierten que debe hacerse un uso cauteloso y prudente de las nuevas ideas, a fin de que evitar que estas comprometan la autoridad de las leyes o de los poderes vigentes" (Beade, 2014: 94).

como real pero sólo en tanto supuesto de la razón: "la idea de libertad y la libertad misma son transformadas en una ficción y, en tanto que tal, en un "como sí" que pierden necesariamente la validez absoluta que deberían tener" (DN, 244; 244). La libertad en definitiva no sería más que un supuesto en el que debemos depositar nuestra fe al actuar "como si" fuéramos libres sin preguntarnos si esa libertad existe o no históricamente. Con esto la doctrina kantiana de la libertad se vuelve una ficción necesaria que según Adorno "nos relanza en un primitivo subjetivismo" (*Ibidem.*) contrario a su intención de postular la objetividad de la libertad. Ese "como si" se plantea más allá de toda duda, no se ofrece prueba de ello y sólo se nos exige subyugarnos a ese supuesto ya dado.

Con esto la libertad se convierte en un postulado y así, en tanto suposición mental, se la da por realizada. Lo que Adorno denuncia en Kant es que, al plantear la libertad en un "como sí" que el pensamiento debe suponer, deja en la penumbra la necesidad de efectuarla históricamente; en definitiva, Kant se contentaba con aceptar la libertad como algo dado y con eso pactaba con una praxis no libre al suspender su crítica. Si bien en la *Crítica de la Razón Pura* Kant había pensado la libertad como un "ideal regulativo" de la razón a la cual no corresponde ninguna experiencia, en la *Crítica de la Razón Práctica* le otorgó el carácter de un hecho puro de la razón como esencia de la ley moral. Adorno plantea la pregunta kantiana por la libertad o la autonomía en términos históricos-materialistas, es decir como un problema práctico, no teórico, en el sentido de que "de la libertad sólo se puede hablar como de algo real construido, pero no dado" (PM, 79). Como dice Schweppenhäuser: "El diagnóstico central en este sentido de la metacrítica de la razón práctica consiste en que todo intento de determinar a la libertad de forma positiva y con eso de obtener un principio de forma positiva, debe en una sociedad no libre terminar en aporía" (Schweppenhäuser, 1993: 111). Esto implica no concebir la libertad como una cosa, como algo existente y ya realizada sino pensarla como una tarea histórica, esto es lo que Schweppenhäuser denomina un concepto "negativo de libertad" -y no un concepto de libertad negativa en tanto libertad de "no hacer"- (*Ibidem.*). Para Adorno la idea kantiana de libertad se basaba en un subjetivismo que concebía al individuo como una monada, idea propia del pensamiento liberal: "en cuanto la pregunta por el libre albedrío se reduce a la cuestión de la decisión individual, saca a ésta de su contexto y desencaja al individuo de la sociedad. De este modo se deja seducir por la ilusión de la realidad pura y absoluta" (DN, 215; 215). Este subjetivismo en la forma de concebir la libertad se relacionaba con su carácter represivo y

ahistórico: en tanto Kant consideraba a la libertad como algo siempre disponible en cada individuo racional que actúa "como si" fuese libre, implicaba para Adorno una limitación de la libertad al plano de la interioridad que dejaba sin lugar un posible uso crítico de una praxis histórica injusta.

Se puede ver entonces cómo Adorno resalta con diferentes argumentos la relación entre libertad y represión que existe en la ética kantiana; en definitiva "la libertad no es verdaderamente nada sino la conciencia de la ley que domina a todo el idealismo alemán" (GF, 344). Para Adorno la libertad kantiana está pensada según el modelo de una razón teórica que se relaciona con sus objetos según sus propias leyes: la libertad consiste en el hecho de que no estoy ligado a ningún material dado a la hora de ejecutar las funciones de mi razón, sino que puedo simplemente seguirlas de un modo puro. La libertad queda reducida en obediencia a la legalidad de una razón centrada en sí misma y no es más que conciencia de la legalidad racional a la que estamos sometidos. Esta prioridad de la ley en la libertad queda clara cuando Kant habla de la libertad utilizando términos como los de "deber, obligación, respeto, ley, coacción" (DN, 249; 248). Una voluntad concebida como cumplimiento de la ley moral racional sólo es posible sobre la eliminación de toda determinación heterónoma: "la voluntad kantiana ya está falsificada por la absoluta separación de la voluntad de sus materiales, en otras palabras: de aquello que se supone tiene que poner en movimiento" (DN, 238; 237). Adorno defiende el carácter históricamente progresista que tuvo este formalismo ético en tanto posibilidad de igualdad de los hombres ante la ley y abolición del privilegio de la casta feudal, pero denuncia también que este formalismo es represivo cuando excluye todo tipo de determinación material.

Según el modelo kantiano, en el sujeto moral las variadas excitaciones, lo divergente y lo difuso colisionarían externamente con el Yo que debe mantenerse idéntico, formando así lo que Kant denomina un "carácter". Como carácter entonces la voluntad es siempre una sublimación de los fines inmediatos de los impulsos; de ese modo decimos en nuestro lenguaje cotidiano de alguien que posee una fuerte voluntad o que es alguien de carácter cuando esa persona ha conseguido dominar sus impulsos y todo tipo de factores afectivos para concentrarse en sus objetivos racionales. Esta idea de un Yo fuerte dominador de los impulsos fue el modelo en todas las filosofías de la modernidad "porque el deseo de glorificar el principio dominante y unificante sobre los instintos y la naturaleza difusa pone juntos a pensadores cuyas ideas de otro modo son

incompatibles” (DN, 255; 254). Este racionalismo que iguala libertad con obediencia a las leyes de la razón es la interpretación adorniana del “déficit estructural del concepto idealista de libertad”. La igualación entre Yo dominador, libertad y racionalidad se produce entonces como limitación de lo difuso y de toda determinación afectiva no reducible a la legalidad racional. Esto explica que por “despracticación de la razón práctica” Adorno entienda no sólo la imposibilidad de explicar el momento práctico de la ley moral en el mundo fenoménico, sino también que esa brecha entre teoría y praxis implica un carácter represivo y subjetivista en el concepto de libertad como *Selbsgesetzgebung*. El asunto sería entonces, ¿cómo pensar una espontaneidad que no sea confirmación de la subjetividad represiva, acciones libres que puedan escapar de la prisión subjetiva?. La respuesta que Adorno da a esta pregunta es lo que voy a analizar en el siguiente apartado.

En resumen, Adorno denuncia la existencia de un acuerdo entre la idea de libertad como autolegislación y el concepto ideológico de subjetividad que es doble: por un lado la moral racionalista kantiana supone una subjetividad concebida como mónada, es decir toma como modelo el Yo fuerte autorepresor, pero al mismo tiempo fundamenta las represiones ejercidas en la constitución de ese Yo al igualar voluntad y racionalidad y concebir a la libertad como autolegislación. El punto es cómo desatar esos nudos tejidos entre los conceptos de subjetividad, racionalidad y voluntad. Aquí es donde regresa el tema que recorre la presente tesis: para Adorno el papel de lo natural debe ser considerado en la constitución de esa identidad, es necesario una “rememoración de la naturaleza en el sujeto” a partir del papel de los impulsos. Esto es lo que voy a indicar ahora como cierre del presente capítulo.

V.

I papel de los impulsos

La pregunta entonces que queda planteada luego del recorrido por la filosofía práctica kantiana es ¿cómo pensar una acción espontánea capaz de abrir la celda racional de la subjetividad? Para responder a esto Adorno apela a la figura de los impulsos como crítica a la ética rigorista kantiana y superación al modelo de subjetividad en ella propuesta. Es sobre este

punto que me voy a detener en este último apartado.

No existen demasiadas referencias al motivo de los impulsos en la obra de Adorno y su tratamiento no es nunca sistemático, pero tal cosa no debe ocultar el importante papel que este concepto puede cumplir en el marco de una crítica al concepto de sujeto. Uno de estas apariciones del concepto de impulsos se produce a propósito de la discusión sobre la importancia filosófica de Auschwitz, allí Adorno considera que luego de lo ocurrido en los campos la idea de que Auschwitz no se repita es lo que debe orientar al pensamiento y a la acción con la fuerza ejemplar de un imperativo categórico. La confianza kantiana en una racionalidad que dicta normas universales a sujetos autónomos era para Adorno parte de una época irrecuperable, confianza ilustrada que se volvió no sólo ingenua, sino también sospechosa. Este diagnóstico se dejaba leer en la reformulación que Adorno había efectuado del imperativo categórico kantiano, que ya no pretende surgir del principio de la razón pura, sino de la experiencia histórica, ni tampoco expresar un ideal de humanidad, sino la existencia histórica de un genocidio⁵⁰. La filosofía fue culpable en tanto expresión y delimitación de los conceptos con los que la cultura, de la cual surgió Auschwitz, se pensó a sí misma y creó las condiciones culturales para naturalizar la manipulación de los hombres como si fueran cosas. Condiciones que se expresaron en un determinado "contexto de frialdad" mediante el cual fue posible asesinar como parte de un trabajo administrativo. Para Adorno esta "frialdad" (*die Kälte*) constituye el "principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible" (DN, 356; 355). Es entonces la complicidad con ese principio de frialdad como estructura de toda subjetividad racional la experiencia histórica guardada en este nuevo imperativo categórico. Esta relación entre subjetividad represiva y moral, que Adorno descubre detrás de la ética kantiana, es lo que está en la base de lo que Adorno denomina "frialdad burguesa" y que para él se encuentra como *ethos* cultural de Auschwitz. Como muestra de esto vale el siguiente párrafo perteneciente a la *Fundamentación* en el que Kant realiza una breve descripción de ciertas condiciones en el carácter que debería tener una persona para ser capaz de moral:

50 Esta experiencia histórica sedimentada en este imperativo adorniano en relación a la ética kantiana lo sintetiza muy bien Detlev Claussen en el siguiente párrafo: "la formulación del imperativo categórico kantiano pone a la autonomía bajo la abstracción de todas las condiciones socio-históricas. La sentencia de Kant se localiza en el paso de la prehistoria a la historia humana, que para Kant sólo es pensable desde el fundamento de una sociedad burguesa. Adorno, por el contrario, formula el imperativo categórico después del *fin* (*Ende*) del desarrollo burgués que ha conducido a una catástrofe mundial" (Claussen, 1988: 57).

un hombre a quien la naturaleza haya puesto en el corazón poca simpatía; un hombre que, siendo, por lo demás, honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, acaso por él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mismas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un hombre como éste desprovisto de cuanto es necesario para ser un filántropo, ¿no encontraría, sin embargo, en sí mismo cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno?. ¡Es claro que sí!. Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber (Kant, 2007b: 12).

La ética racionalista pide como condición de su cumplimiento poner entre paréntesis las inclinaciones y actuar sólo por deber. Un individuo “de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos”, que acepta sus dolores y sus renunciamentos “con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia” es el que está capacitado para actuar moralmente según Kant. Adorno ve en cambio que este individuo representa la condición de carácter necesaria para que algo como Auschwitz haya podido suceder. Esta frialdad es el resultado de esa correspondencia entre voluntad, moral y racionalidad de la ética kantiana, que se expresa en la idea de libertad como autolegislación: el endurecimiento de una subjetividad cerrada sobre sí misma. La formulación más célebre de tal imperativo se encuentra en una conferencia llamada “La Educación después de Auschwitz” de 1966 en la que Adorno dice lo siguiente:

Hitler impuso a los hombres en el estado de su no-libertad (*Unfreiheit*) un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra algo similar. Este imperativo es tan reactio a su fundamentación como en otro momento el hecho (*Gegebenheit*) del kantiano (DN, 359; 358).

Esta experiencia histórica que media la recepción de la filosofía kantiana determina la reformulación del imperativo por parte de Adorno. Lo que primero llama la atención es que tal imperativo no se basa en un razonamiento ni se lo considera susceptible de una fundamentación normativa puramente racional. Este rechazo de fundamentación se debía a que tal imperativo estaba asentado en la experiencia de un impulso que no podía ser reducido a la conciencia, ni a una intelección o a alguna forma de deducción lógica ya que, como continúa la cita, "tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace presente el momento del acercamiento corporal a lo ético (*das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen*) (*ibidem.*)". Aquí la traducción pasa por alto arbitrariamente el sentido de la palabra "*das Hinzutretende*" que en Adorno tiene una importancia crucial y que en la traducción se reduce sólo a "lo corporal". Esa palabra es una

236

sustantivación del verbo "hinzutreten" ("adicionar", "agregar") y significa en ese contexto algo así como "lo agregado" o "lo acercado". Adorno reiteradamente utiliza esta construcción para designar un momento de "plus", de exceso sobre la conciencia racional o de una acción moral (*Sittlichen*) confinada a sus límites racionales. Para Adorno "*Das Hinzutretende* es impulso (*Impuls*), rudimento de una fase, en que el dualismo de lo intramental y lo extramental aún no estaba fijado por completo" (DN, 229; 228). Esto agregado a la razón aparece como un regreso a esa naturaleza dominada en una fase previa de constitución del Yo, una dimensión arcaica y preyoica que debe ser considerada en toda acción moral. Los imperativos morales se expresarían para Adorno en un "no harás esto", "no torturarás", "no harás sufrir", frases que "son verdaderas como impulso (*Impuls*) si se da cuenta de que en algún lugar se ha torturado" (*Ibidem.* 282; 281). Someter ese impulso moral al esquema de la consecuencia lógica es someterlo al principio de identidad al que ese impulso se opone, así "sería negado por el afán de una racionalización despiadada; lo más urgente se convertiría de nuevo en contemplativo, una burla a su propia urgencia (*Ibidem.*). Es esa tensión entre impulso y racionalidad lo que hay que tener en la crítica a la moral que el nuevo imperativo adorniano propone.

Que la racionalización sea vista como una "burla" a la urgencia del imperativo no significa que la esfera racional no juegue un rol esencial en la acción práctico. De otro manera sería como si esa dimensión natural tuviera *per se* una fuerza normativa, como si su sola existencia pudiera determinar acciones normativizadas o exigir derechos. Pero en Adorno el impulso no habla por sí mismo, sino en el marco de un proceso reflexivo; implica un proceso de autorreflexión, no sólo del individuo, sino también un proceso de construcción histórica que el impulso *per se* no puede sostener. Es decir, en caso de que exista un normativismo en Adorno no creo que este normativismo pueda ser deducido a partir de la simple consideración de los impulsos independientemente de la racionalidad⁵¹, esto también por lo que he intentado mostrar

51 Tanto Gerhard Schweppenhäuser como Fabian Freyenhagen fueron muy insistentes en la idea de buscar normatividad en la filosofía práctica adorniana. Schweppenhäuser habla de la existencia de una "moral negativa" a Adorno puesto que "en el corazón de su filosofía moral está un imperativo categórico negativamente formulado que dice lo que nunca debe suceder, lo que nunca debe ser" (Schweppenhäuser, 2006: 345). Mientras que para Freyenhagen se trata de una "normatividad negativista" en el sentido de que en Adorno hay una indicación de "cómo no vivir nuestra vida" sobre la base de que "podemos reconocer el malo sin conocer el bien" que se asienta sobre una idea de bloqueos a las potencialidades latentes de la humanidad en el capitalismo (Freyenhagen, 2001: 188-202). No considero que el problema de la normatividad esté en el corazón de las preocupaciones adornianas como sí era el caso de Habermas o Honneth, pero en todo caso estos intentos de rescatar normatividad me parecen dudosos ya que suponen que toda crítica debe estar ligada a pretensiones normativas asentada en algún fundamento objetivo (el conocimiento o el sentimiento de una injusticia por ejemplo) para poder valer como críticas. Creo que en Adorno

en el capítulo anterior con la figura del antisemita: que los impulsos pueden estar también al servicio de la destrucción. Pero entonces, ¿cómo pensar esta figura de los impulsos en la crítica al sujeto ético que esté mediada por la reflexión pero que no se agote en ella, ni sea "negado en una racionalización despiadada"? Voy a intentar algunas observaciones sobre el motivo de impulso para acercarme a una respuesta a esta pregunta.

Como dije al comienzo de este capítulo, el problema moral es un problema eminentemente moderno marcado por la ruptura entre la conciencia moral y la acción. La moral surge cuando el individuo deja de estar determinado por el orden social que integra y éste pasa a ser sentido como limitante de los intereses individuales; en este marco es que se hace necesario encontrar criterios objetivos de convivencia cuando ya no hay órdenes tradicionales vinculantes. Kant en su moral intentó enfrentar este dilema al identificar la moralidad con la razón, es decir, determinando *a priori* la acción mediante una razón práctica que todos poseemos. Como mostré ésta solución kantiana es para Adorno problemática, entre otras cosas porque el hecho que yo tenga conciencia de la ley o de lo bueno no implica en absoluto que pueda actuar en acordancia con esa conciencia correcta, el optimismo reconciliador es lo que a Adorno se aparece como ingenuo. Lo que Adorno agrega además con la figura de los impulsos es que la razón práctica no es *per se* práctica si es que no está remitida a otra instancia, a un tercer elemento olvidado y reprimido pero que es, al mismo tiempo, condición de su practicidad. Esto es lo que Adorno piensa bajo la figura de los impulsos que aquí quiero discutir.

Como se vio en el primer capítulo Adorno concibe a la razón en el marco de una historia natural que devela a la razón como parte de la naturaleza y que en este contexto se presenta como “la forma en la que voluntad toma posesión de la fuerza instintiva, o en el lenguaje de la psicología, la forma en la que el Ego toma posesión del Ello” (PM, 128). La voluntad es para Adorno entonces, contrariamente a Kant, “un elemento de energía instintiva disponible que es desviada y sujeta a la conciencia” (*Ibidem.*, 128) por lo que concebirla en términos puramente racionales no es sino una forma de sublimación represiva, es por esto que Adorno concibe a la ética kantiana como parte de un proceso civilizatorio de renunciamiento de los instintos. En un marco freudiano Adorno entiende que el *quantum* de placer que el individuo está obligado a renunciar no le es devuelto en una forma diferente como debería ser el caso según un principio

puede encontrarse elementos tantos para esta pretensión de normatividad negativista, como el intento aporético de destruir toda normatividad. De esta última opción es índice el carácter ambiguo de los impulsos como sostén de la acción moral.

racional y, por eso, este individuo siente que todo el sistema de renunciamentos sólo existe para preservar a la sociedad como un todo por sobre su gratificación (*Ibidem.*, 136). La interiorización de este renunciamento es lo que expresa el imperativo kantiano, que está separado de cualquier tipo de gratificación: “la doctrina del imperativo categórico hace un fetiche del renunciamento. Esto significa que esta doctrina nace del renunciamento independiente de su gratificación y lo vuelve algo que existe *per se* y que es bueno por sí mismo” (*Ibidem.*, 139). La remisión adorniana a los impulsos entonces no sólo es un intento de superar la “despracticación de la razón práctica”, o de liberar la subjetividad fría que hizo posible Auschwitz, sino también es un intento de pensar relaciones morales escindidas de los renunciamentos irracionales que le son exigidos al Yo.

Estos impulsos aluden a una dimensión arcaica reprimida en los orígenes de unidad psicológica, a aquello que el proceso de renunciamentos no pudo extirpar del todo y que “sobrevive como si fuera la fase no destruida en la cual la separación entre interior o exterior (del sujeto) no había sido consolidada” (PM, 235). Ese plano de los impulsos remite a una historia natural de la subjetividad que señala la coexistencia de lo arcaico y de lo moderno en una misma constelación presente, y hacer pensable así la idea de espontaneidad que está detrás del concepto de libertad según “el recuerdo de un impulso (*Impuls*) arcaico no dirigido todavía por ningún Yo firme” (DN, 221; 220). De esta manera, en la acción moral tendría lugar entonces para Adorno una mediación entre el Yo racional y un plano impulsivo que proviene de una dimensión superada por la individuación; pero ésta mediación “que no debe ser vista como un término medio, sino en el sentido de que a través de la mediación de los dos momentos diametralmente opuestos uno se hace consciente de que necesariamente implica al otro” (PM, 105). En los impulsos entonces se puede ver que lo natural no es algo tan excéntrico a la sujeto y que el Ego consiste en una energía libidinosa recortada y volcada hacia la realidad. Esos estados arcaicos desmienten la autonomía del Yo y, a la vez, son la condición necesaria para ejecutar las acciones que pretendan romper la cadena de la causalidad y consumir un Yo autónomo: “Sólo teniendo en cuenta la alteridad, el no-Yo (*das Nichtich*), puede juzgarse sobre lo decisivo para el Yo: su independencia (*Selbständigkeit*) y su autonomía” (DN, 223; 222). Con esta referencia a los impulsos, el concepto kantiano de autonomía se entiende ahora como identidad atravesada por la heteronomía del no-Yo, deja de ser concebida como autolegislación para transformarse en conciencia de la heteronomía.

Para Adorno esos impulsos corresponden a un estadio arcaico, son “resto primitivo de una fase en la que el dualismo de lo extramental e intramental aún no estaba completamente fijado” (DN, 229; 228) por lo que en la acción atravesada por impulsos se produce una especie de regreso a estadios preyoicos que aún perviven en el Yo, a dimensiones del sujeto que el centro racional no puede controlar. Adorno remarca incluso la probabilidad de que estos impulsos hayan sido alguna vez reflejos naturales de autoconservación, ejecuciones de un ser vivo sin la diferenciación que implica la conciencia. Es por esto que esta naturaleza biológica de los impulsos implica ciertos peligros ya que como se mostró con el estudio sobre el antisemitismo pueden volver de forma desbocada y ser utilizados en función del dominio político. Pero a pesar del peligro de regresión estos impulsos sólo están disponibles para el sujeto moral luego del trabajo del proceso civilizatorio, es decir, no recibimos esos impulsos como simples reflejos, sino siempre en el marco de un proceso de represiones y ligado al procesamiento de mandatos sociales que forman la conciencia: “fue sólo con la participación de la conciencia en las acciones que fueron originalmente ciegas y no-reflexivas en la naturaleza que este factor adicional (*diese Hinzutretenden*) comenzó a existir para nosotros” (GF, 329).

Adorno confía en que esta remisión a una "naturaleza en el sujeto" a través del impulso también tiene un efecto liberador ya que cuando actuamos espontáneamente "sentimos que somos nosotros mismos pero, al mismo tiempo, sentimos que fuimos liberados de la prisión espiritual de la mera conciencia y que somos capaces gracias al impulso (*Impuls*) de saltar mediante nuestra propia racionalidad (*Rationalität*) a la esfera de los objetos (*Objektsphäre*) que está normalmente prohibida a nuestra racionalidad." (*Ibidem.*, 330). La remisión a los impulsos abre la celda de la subjetividad y al mismo tiempo muestra a ese sujeto como siendo "un pedazo de naturaleza". En el marco de estos impulsos el sujeto sale de su propio encierro y accede a dimensiones no completamente determinadas por sí mismo. Esto que podemos llamar en el lenguaje de la gnoseología un acceso al objeto tanto para Adorno como para Kant se produce en la acción práctica, pero mientras que para Kant eso se da en el mundo inteligible, donde el Yo es un ser racional purificado de empiria, para Adorno por el contrario se da sólo en el contacto con lo empírico de ese ser racional. En la acción práctica el sujeto se muestra como perteneciente a la naturaleza y al mismo tiempo como un sujeto que puede establecer una distancia con respecto a ella: "El impulso, a la vez intramental y somático, se sale de la esfera de la conciencia, a la que con todo también pertenece" (DN, 228; 227). Este impulso es para Adorno un concepto que está

en el borde entre lo mental y lo biológico, que pertenece a ambas esferas pero sin estar determinado completamente por ambas. Esta condición limítrofe del concepto de impulso Adorno la toma de Freud quien en "Pulsión y destino de pulsión" (1914) afirmaba que: "la «pulsión» se nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal" (Freud, 1992: 117). Es decir, el impulso no representa una vuelta a un estado de naturaleza prelapsaria, sino que se trata de un concepto fronterizo que al tiempo que desmiente a la conciencia en sus pretensiones de totalidad pertenece a ella y la necesita⁵².

Thomas Khurana interpreta que esta remisión a los impulsos no se "corresponde al corazón somático del sujeto individual, sino más bien a una instancia de la mediación, a una fuerza de la constelación", ya que este plano "no es simplemente un impulso (*Trieb*) natural del sujeto individual, sino algo que resulta o se coloca en ese sujeto en razón de la situación moral" (Khurana, 2013: 78). Esta interpretación acierta al mostrar que el impulso nunca proviene puro, pero se equivoca cuando reduce el impulso a un producto contingente de la situación. Es cierto que Adorno no entiende el impulso como naturaleza ciega, sino como naturaleza mediada por la reflexión, la historia y también la situación, pero de ningún modo es el impulso algo que viene posterior a la situación, aunque sea *en* la situación que se hace presente; la situación es sólo el momento en que tomamos conciencia de su existencia y de que somos impulso sublimado. El impulso no es simplemente la "razón como fuerza" que surge en la situación, sino una no-identidad con respecto al Yo y que puede tener también connotaciones no deseadas como vimos en el caso del fascismo. La interpretación de Khurana reduce el plano de lo natural nuevamente al plano del espíritu cuando dice que "lo que los impulsos ponen de relieve significa no simplemente hacer valer la naturaleza en contra de la razón, sino aceptar nuevamente la mediación en el concepto de autonomía de naturaleza y espíritu *al nivel del espíritu*" (*Ibidem.*; 82/ la cursiva son mías). Esto es justamente lo que Adorno critica a toda la filosofía moderna, el haber situado el impulso al nivel del espíritu como dominación de aquel; por el contrario, de lo

52 En contra de una lectura kantiana de Freud en la que los conceptos tendrían una relación dicotómica (por ejemplo, el principio del Yo vs los impulsos del Ello) Whitebook afirma que en Freud "sus más fértiles ideas -es decir, los impulsos, el Yo y sobre todo la sublimación-- son vistas como conceptos en la frontera entre dos esferas psicológicas, sino cuasi ontológicas: *soma* y *psyche*, el mundo interno y el externo, naturaleza y cultura" (Whitebook, 2006: 57). Esto también considero que se corresponde al concepto de impulso de Adorno como concepto fronterizo entre dos niveles cuasi-ontológicos pero que nunca se dan de forma separada.

que se trata es de pensar el Ego en función de una naturaleza que lo excede, que se presenta ante la conciencia en la situación pero cuya existencia es también preyoica, natural, libidinosa.

Considero que el problema con la interpretación de Khurana consiste en que al borrar el plano biológico y corporal en los instintos se pasa por alto también la indeterminabilidad de estos. Al concebir a los instintos sólo “al nivel del espíritu” como algo que sólo surge en la situación ya estaría de algún modo garantizada la complementariedad entre instinto y reflexión, mientras que para Adorno se trataría más bien de una tarea que se pone en juego en cada situación. En tanto habitados por una naturaleza no totalmente dominada es que no tenemos la garantía de la resolución de ese impulso y por eso es necesario siempre el elemento reflexivo. No hay seguridad alguna de que esos impulsos se actualicen en términos racionales, de que siempre puedan ser formulados en proposiciones al estilo “no matarás” o “no torturarás”. Con la lectura del antisemitismo en clave de una crítica al sujeto intenté mostrar cómo esos mismos impulsos presentes en el sujeto pueden canalizarse en términos que no cumplan con el imperativo pos-Auschwitz, sino todo lo contrario. Esa dimensión biológica-mental no se presenta siempre acompañada de una reflexión racional, si bien se encuentra mediada (los impulsos que libera el sujeto antisemita también son mediados, son productos de un proceso histórico-social de represión y de su canalización como satisfacción del narcisismo herido) no siempre esta mediación se produce en términos de una autoconciencia. Es por esto que considero que no hay normatividad alguna a partir de esta condición biológica ya que la simple remisión a los impulsos no puede garantizar la moralidad de la acción, la “rememoración de la naturaleza” no se da siempre en los términos esperados. Perder de vista esa independencia de los impulsos de la reflexión debido a su carácter biológico o natural, como Khurana lo hace, lleva a aceptar la “certeza moral” que Adorno critica a la ética kantiana, es decir, la idea de que la ley moral garantiza la acción moral. Cómo es que debe resolverse la tensión entre impulsos y reflexión en la situación es algo que no está garantizado por ningún criterio, justamente porque la presencia del impulso indica la contingencia radical de la acción moral.

Entonces ahora habría que ver en qué consiste una acción moral. Si Kant iba del hecho de la ley moral hacia la determinación de la acción, Adorno parte de la situación para establecer la moralidad de la acción. Es en esa situación moral que al sujeto se le hace presente la fractura que lo constituye, la ruptura entre su interioridad y el mundo, entre su ley y una objetividad social que se le antepone. En la situación al sujeto se le hace presente su distancia con respecto al

mundo ya que “todo acto de voluntad rompe el mecanismo autárquico de la lógica y crea una oposición entre teoría y praxis.” (DN, 229; 228) Adorno ofrece en sus lecciones unos cuantos ejemplos de este tipo de acción. Uno de ellos relata la experiencia del “hombre del 20 de Julio”, como Adorno llama a Fabian von Schlabrendorff, participante de la denominada Operación Valquiria con la que un grupo de oficiales intentó acabar con la vida de Hitler el 20 de Julio de 1944. Adorno cuenta que en una conversación le preguntó a Schlabrendorff cómo es que tomó la decisión de actuar a pesar de que las chances de éxito eran escasas y de que sabían que les esperaba “algo peor que la muerte en caso de ser descubiertos” (PM, 19), a lo que Schlabrendorff respondió, relata Adorno, que “hay situaciones que son tan insoportables que simplemente no se puede continuar con ellas, da igual lo que pase o lo que suceda con uno mismo al intentar cambiarla”. (*Ibidem.*). Esto constituye para Adorno un ejemplo de acción moral no explicable en términos racionales movida por un impulso asentado en el sentimiento de que las cosas no pueden continuar de tal forma. Este tipo de acción contiene un momento de “absurdo”, un “momento irracional”, pero esa irracionalidad es sólo un momento y no la totalidad de la acción ya que, como muestra el caso del “hombre del 20 de Julio”, éste oficial conocía muy bien las posibles consecuencias de su acción, así como el contexto de la situación y las posibilidades de éxito. Con ese momento impulsivo, dice Adorno, “viene al concepto (*kommt in den Begriff*) de la filosofía moral un momento en todo caso de lo desmedido (*des Ungemässen*), de lo no completamente adecuado en ese marco precisamente porque como teoría la filosofía moral tiende a pasarlo alto” (*Ibidem.*, 20). En el carácter práctico de la moral se hace presente la ruptura entre ley y realidad por lo que constantemente se “cae en una determinada contradicción con el objeto sobre el que se reflexiona” (*Ibidem.* 21). Esta contradicción no puede ser ignorada o eliminada mediante estrategias racionales, es por eso que Adorno piensa la decisión moral bajo la categoría de absurdo, de exceso, de algo no medido que hasta puede parecer estúpido en función de una evaluación racional de las consecuencias de la acción.

Entonces al considerar la moralidad de una norma se deberían tener en cuenta dos condiciones: por un lado, la necesidad de un comportamiento reflexivo con respecto a esa norma (en el modo de una crítica de carácter genealógico e inmanente, que haga ver los compromisos no explícitos de esa norma con mecanismos de reproducción social) y, en segundo lugar, se debería remitir la ejecución de la norma a un plano no racional dado en la figura de los impulsos, sólo a través de los cuales esas normas pueden ser actualizadas. El punto es que para Adorno

“comportamiento reflexivo” significa “rememoración de la naturaleza”, es decir, no hay autoconciencia sin conciencia de lo natural así como no hay acción moral sin remisión a ese plano. Entonces, no es que el momento de los impulsos complementa al momento crítico-reflexivo, sino que este último sólo es reflexivo en tanto toma de conciencia de que somos naturaleza: “la capacidad de autorreflexión es el momento en la cual el Yo observa que es parte de la naturaleza. En virtud de este hecho el sujeto humano es liberado de la ciega actividad de los fines naturales y se convierte en capaz de acciones alternativas” (PM, 104). Una acción libre que resuelva la tensión planteada en la Tercera Antinomia -la tensión entre libertad y determinismo- es una acción que sea consciente de la inherencia y de la necesidad de los impulsos en la reflexión. Como mostró el problema del “déficit del concepto idealista de libertad” entre la ley abstracta y la situación moral, entre la conciencia de aquello que está mandado por la ley y el hacer sustantivo existe un abismo que no es atravesable por la mera fuerza de la razón. En ese abismo es que se constituye el sujeto moral a partir de una acción no completamente determinada por el juicio evaluativo de la razón.

La limitación de la filosofía tradicional consistió en no pensar nada por fuera de la determinación conciente (ya sea en la forma de un saber de lo bueno o en la forma de una voluntad determinada), nada capaz de romper o modificar la cadena causal natural. En contra de esto Adorno resalta que la acción moral es discontinuidad y ruptura, no es pura causalidad según la ley de la razón ya que “las decisiones del sujeto se desarrollan por impulsos, entrecortadamente, mediante saltos imprevistos” (DN, 226; 225). La percepción moral es pensada como interrupción espontánea en una situación de riesgo que pone todas las demás consideraciones entre paréntesis, no se trata de una jerarquización de valores o de la continuidad de la regla de la razón, sino como dice Menke “de subordinar a un aspecto de la situación todos los otros aspectos”, pero este “subordinar no es puro resultado de la reflexión, sino que culmina, interrumpe la reflexión.” (Menke, 2012: 162) Adorno llama a esta decisión moral “un tipo de corte” (*eine Art von Zäsur*) que lleva muchas veces “la acción correcta a una suerte de absurdo. pero que sea absurdo no significa que sea arbitrario o caprichoso. Esto es lo que lo aleja del decisionismo” (*Ibidem.*: 163). Con la introducción de lo impulsivo, la acción moral ya no se entiende como autolegisladora y la moral deja de estar ligada al seguimiento de la regla de la razón. Este momento de la interrupción moral es ahora “el momento en el que el sujeto, en lugar de continuar reflexionando, se subordina a la demanda que está dada como aspecto de la

situación. Decidirse moralmente consiste en responder a la llamada que le viene al sujeto en una situación” (*Ibidem.*, 163).

Pero con esto Adorno parece reducir la moral a sólo un determinado tipo de acciones, a acciones límites caracterizadas por su urgencia; como dice Bernstein en Adorno “la urgencia es lo que califica la situación que de ese modo genera una forma de “deber” ético” (Bernstein, 2001: 180). El deber y el carácter de excepcionalidad y urgencia de la acción van de la mano y son el terreno que hace que lo moral aparezca, aunque no parezcan ser estas situaciones con las que nos encontramos diariamente, Adorno considera el estado de excepcionalidad como el más acorde para definir la historia pos-Auschwitz, o mejor dicho luego de Auschwitz la normalidad está caracterizada por la posibilidad de que la excepcionalidad pueda hacerse presente de nuevo:

Se puede decir que en vista de lo experimentado [...] no puede haber nadie cuyo órgano de experiencia (*Organ der Erfahrung*) no se haya enteramente atrofiado, para quien el mundo después de Auschwitz, esto es, el mundo en cual Auschwitz fue posible, sea el mismo mundo de antes. Y creo que si uno se observa y se analiza más cercanamente, uno podrá encontrar que la conciencia de vivir en un mundo en el cual aquello fue posible - que es posible aún de *nuevo* y es posible *por primera vez*- juega un rol crucial incluso en nuestra más secreta reacción (*in die geheimsten Reaktionen*) [...]. Diría además que a esa experiencia le corresponde una universalidad obligatoria (*zwingende Allgemeinheit*) y que uno tendría que estar ciego con respecto al curso del mundo si deseara no tener tal experiencias (MBK, 104)

Esta cita es importante ya que ayuda a responder la duda sobre el carácter normativo del impulso que fue planteada renglones arriba, es decir, la pregunta por cómo es que del mero impulso puedo pasar a un conocimiento moral del tipo “no matarás”, “no torturarás”, “que Auschwitz no se repita”, etc.. Como muestra la cita, para Adorno Auschwitz es parte de nuestra cotidianeidad y es lo que modifica nuestra experiencia de nosotros mismos y de nuestra tradición. El mundo en el que vivimos es un mundo en el que un genocidio puede volver a ocurrir porque de hecho ya ha ocurrido, y este hecho histórico “juega un rol crucial en nuestra más secreta reacción”. Esto significa que el impulso, esa “nuestra más secreta reacción”, está ya mediado históricamente; sólo a partir de esta experiencia histórica es que tiene normatividad y puede plantear tal cosa como un imperativo categórico pos-Auschwitz exigiendo acciones en consonancia. No es de lo puramente biológico que sacamos fórmulas morales, sino que lo biológico es aquello que nos ayuda a responder moralmente a una experiencia histórica traumática que forma parte de nuestro mundo de la vida como posibilidad de repetición siempre

latente. La experiencia de los campos, o mejor dicho, la experiencia de matanzas llevadas a cabo masivamente y toleradas con naturalidad, es lo que actúa de patrón para diferenciar los impulsos morales de aquellos que no lo son. Como afirma Freyenhagen sobre esta relación entre la moralidad del impulso y la historia: “Será una cuestión difícil decidir cuales impulsos físicos son compatibles con, o incluso constitutivos, de la libertad, pero esto por sí mismo no basta para mostrar que una tal distinción no puede ser propuesta. Sin embargo, el límite no puede ser fijado para siempre, sino que puede depender de circunstancias histórico sociales” (Freyenhagen, 2013: 269). Es decir, el impulso es sólo moral en un marco de sentidos ya dados históricamente, aunque el impulso mismo escape a esos marcos.

No sólo el impulso está determinado por el pensamiento, sino que su moralidad se define en función de la experiencia histórica, sólo así una determinada acción puede ser considerada a *posteriori* como moral. El optimismo que funda la moral kantiana -la correspondencia lógica posible entre la ley racional y nuestras acciones- es algo que no está en Adorno. Para éste se trata de una reflexión sobre los límites de la moralidad, de mostrar su carácter imposible en términos racionalistas: ese carácter imposible de la moral consistiría para Adorno en que hay un elemento que debe ser considerado en toda acción -los impulsos- pero que, al considerar este elemento, el edificio racional y cristalino de la moral se viene abajo. La crítica a la moral adorniana muestra que la condición de posibilidad de las acciones morales, es decir los impulsos, son al mismo tiempo lo que rompe la cadena de razonamientos morales, lo que muestra los límites de ese orden moral. En otros términos, la crítica adorniana a la moral muestra que todo orden deliberativo tiene un límite, que en algún momento a toda cadena de fundamentación se le pueden presentar situaciones que ese orden y que esa cadena de fundamentaciones no va a poder cubrir -debido a que luego de Auschwitz la historia se ha convertido en la posibilidad de excepción-. En esas situaciones no cubiertas por el razonamiento moral es que puede aparecer la moral, no antes; aparece en la forma de impulsos que se abalanzan a la acción sin considerar el balance entre los peligros y las consecuencias. Es decir, el papel de los impulsos tiene en la crítica a la moral de Adorno el carácter negativo de mostrar los límites de todo orden deliberativo y de toda legalidad fundada en la simple racionalidad. Se trata en todo caso de una crítica a la moral que se detiene en la brecha entre la ley y la acción para mostrar que en el medio existe un elemento olvidado, que de no ser pensado no se puede dar cuenta del sujeto moral, pero que es ese elemento olvidado lo que al mismo tiempo hace que la pretensión de universalidad de ese

sujeto moral se vuelve ficticia.

Hacia el final de su Excursus sobre Kant en *Dialéctica Negativa* Adorno propone, emulando la idea de la "moral provisional" de Descartes, la idea de que a la vista del fracaso de la moral sólo nos queda "intentar vivir de modo que se pueda creer haber sido un buen animal" (DN, 296; 295). Esta moral provisional formulada en el "imperativo" de vivir como "un buen animal" supone un nuevo tipo de subjetividad ya que "aquel que puede soportar y realizar este nuevo imperativo categórico no es el Yo en tanto subjetividad racional, sino el animal capaz de concepto en tanto nueva figura dialéctica que surge de la relación entre la esfera racional y la mimético-somática" (Benini, 2014: 117). Este "buen animal" como prototipo de la moral, se opone al hombre frío e impasible de carácter que era el centro de la moral kantiana: sólo quien se entienda como parte de lo natural será capaz de abrigar tal moral provisoria. Este ser un buen animal indica lo que Ipar denomina una "ética de la inautenticidad" en Adorno que consiste en que

el individuo sólo es capaz de reflexionar sobre su condición social en términos morales, cuando encuentra la capacidad de ejecutar actos propios que no son nunca completamente auténticos, que contienen siempre algo de imitación, de juego, de querer ser otro. Esta dimensión en la cual lo humano se aferra a la imitación, desmiente las pretensiones políticas de la lógica de la autenticidad, que quieren hacer de ésta la única posibilidad para una ética individualista y para un espacio político pluralista. (Ipar, 71: 2014)

Esta idea de comportarse como un "buen animal" es una indicación a romper los límites y las rigideces de la subjetividad constituida como autoafirmación. Pero en Adorno tiene el carácter de una moral provisional ya que como dice en *Minima Moralia* "no hay vida correcta en la vida falsa", frase con la que alude a "la imposibilidad de iniciar una sólo interacción que no esté contaminada por la instrumentalización que impone sobre las relaciones la forma mercancía" (López de Lizaga, 2011: 18). Es así que sólo en una sociedad liberada del yugo de la obtención de ganancia y de la abstracción de la generalización del principio mercantil podría haber moral: "en la sociedad socializada todos los individuos son incapaces de lo moral que socialmente se exige, pero que en realidad sólo existiría en una sociedad liberada" (DN, 273; 272). Una transformación de la conciencia moral individual sólo sería posible en una sociedad que no obligara a cada individuo a una competencia permanente con todos los demás para asegurar su autoconservación, sólo en ese caso sería posible una subjetividad no endurecida; sólo

con una atemperación de este carácter represivo de la subjetividad en una sociedad no coercitiva podrían darse acciones morales capaces de universalidad tal y como el imperativo categórico lo exige. Hasta entonces sólo queda la moral provisoria de cierta inautenticidad subjetiva. En una sociedad en la que las necesidades hayan sido satisfechas y en las que el hombre no esté obligado a endurecer su carácter podría quizás darse un verdadero sujeto moral.

Consideraciones finales

En este capítulo intenté mostrar la crítica al concepto de sujeto de la acción práctica que Adorno ejercita en su lectura de la moral kantiana. Lo que Adorno denunció en la ética racionalista kantiana fue la relación íntima entre la conciencia moral y la autoafirmación de una subjetividad represora, en lo que fue el eje de este capítulo. Para desarrollar esta idea realicé primero unas observaciones sobre la tradición moral como un intento de responder al dilema moderno entre la necesidad del orden social y las posibles consecuencias anárquicas de una racionalidad liberada de toda tutela. La moral kantiana podía ser vista en ese marco como un garante del orden al concebir una idea de libertad racional como seguimiento de las reglas dictadas por una conciencia universal. Para Adorno esto quedaba patente con la fundamentación de la libertad trascendental sobre un concepto de causalidad concebido en términos científico-naturalistas en la Tercera Antinomia de la *Crítica de la Razón Pura*. Pero lo que en las Antinomias quedaba sin resolver era el problema de cómo es que esa libertad concebida en términos trascendentales podía volverse práctica, podía tener poder causal en el mundo de los fenómenos. En su filosofía práctica Kant intentaba responder a este interrogante a partir de la idea de un sujeto moral autónomo capaz de darse a sí mismo la ley de sus acciones y cuya voluntad librada de todo lo empírico sólo respondía a su conciencia moral entendida como un hecho puro de la razón.

Aquí es donde comienza la crítica de Adorno: por un lado, demostrando la correspondencia entre libertad y sometimiento y haciendo ver la prioridad del segundo sobre el primero en la idea de libertad como autolegislación; por otro lado, revelando que detrás del pretendido hecho puro de la razón se esconden mandatos sociales y culturales acriticamente

aceptados; y finalmente denunciando la equiparación fundamental que recorría toda la ética kantiana entre voluntad práctica y racionalidad formal. Este último era el real fundamento de la filosofía práctica de Kant según Adorno y lo que ocasionaba dos grandes problemas: una “despracticización de la razón práctica” -la imposibilidad de llenar el vacío entre la ley moral racional y la acción- y una afirmación acrítica de una subjetividad endurecida en el concepto de “personalidad” como modelos de individuos morales -la “frialidad burguesa” que constituía el *pathos* de Auschwitz-. Entonces la pregunta que habría que hacerse ante este doble problema sería cómo concebir un modelo de razón práctica capaz de acción -para superar la despracticización- pero que al mismo tiempo permita un desanudamiento de la “ideología del sujeto” -para subvertir la “frialidad burguesa”-. Lo que intenté resaltar hacia el final del capítulo es que Adorno encuentra en el concepto de impulsos la posibilidad de dar respuesta a estos dos interrogantes. Se trata de un concepto fronterizo entre lo somático y lo mental de carácter constitutivo en toda acción y, al mismo tiempo, limitante de una subjetividad autocentrada; con el concepto de impulso los límites de los órdenes basados en consideraciones puramente racionales quedan mostrados en su contingencia pero, al mismo tiempo, la racionalidad encuentra su condición de aplicabilidad en la acción. Si bien estos impulsos no actúan sin mediación reflexiva, tampoco pueden ser reducidos a marcos racionales, siendo así que la moralidad de las acciones debe ser decidida en cada situación en particular sin criterio previo que garantice su moralidad. La capacidad de autorreflexión de un sujeto con pretensión moral entonces debería entenderse como una mediación no represiva de los impulsos somáticos que aparecen en la situación. En definitiva, lo que aquí intenté fue mostrar que con esta consideración de los impulsos en la acción Adorno estaría volviendo a la idea de “rememoración de la naturaleza” como *Subjektkritik* de la subjetividad práctica para desbancar la idea moderna de una individualidad fija, dueña de sí misma y con pretensiones de autonomía racional.

CONCLUSIONES

El objetivo de esta tesis fue leer la obra de Theodor Adorno en el marco de una crítica a la idea moderna de subjetividad. Con esto mi intención fue, por un lado, poner de relieve el carácter dialéctico de la crítica adorniana, es decir la simultaneidad del esfuerzo de liquidación del sujeto idealista con el momento crítico-normativo de búsqueda de condiciones para pensar figuras de subjetividades no represivas. Por otro lado, el trabajo tenía de trasfondo el intento de dar respuesta a las lecturas críticas realizadas por Habermas, Wellmer y Honneth a la filosofía de Adorno y que habían marcado por muchos años los lineamientos de su recepción. Como mostré estas lecturas denunciaron el compromiso con una filosofía de la conciencia, con una teología de la redención ahistórica y con un modelo productivista de análisis de lo social para diagnosticar la incapacidad de la filosofía adorniana para dar respuesta a los atolladeros de la modernidad que ella misma había diagnosticado. Mi intención fue ver si discutiendo la filosofía de Adorno como si se tratara de una crítica al concepto idealista de sujeto podría responder a estas críticas al tiempo que se haría posible extraer un concepto distinto de racionalidad y subjetividad al supuesto por estas lecturas críticas. No intenté presentar algo así como una teoría del sujeto en Adorno, sino más bien rescatar elementos para una crítica a tal concepto y para pensar condiciones de una subjetividad posidealista. Estos elementos permitirían mostrar que la filosofía de la conciencia que Habermas denunciaba era antes bien una crítica a los presupuestos de toda filosofía de la conciencia, que la teología de la redención que Wellmer veía podía ser desechada revalorizando las instancias mundanas de subjetivación práctica como consideración de las dimensiones somáticas, y que el paradigma funcionalista asentado en una idea teleológica del dominio de la naturaleza que Honneth criticaba podía ser visto como una hermenéutica de formas de subjetivación en donde el elemento biológico desempeñaba un papel fundamental⁵³. Voy

53 El mismo Honneth modificó un tanto su visión de la filosofía adorniana. En un artículo publicado en el año 2005 se refiere a esta modificación de su lectura con respecto a *Crítica del Poder* en los siguientes términos: “no interpreto ya la teoría social de Adorno como una empresa explicativa sino como un proyecto hermenéutico; con esta modificación las viejas objeciones pierden sustento, porque los elementos de la teoría ya no deben entenderse como intentos de explicación sociológicos sino como partículas de una interpretación de la forma de vida capitalista en términos de tipos ideales” (Honneth, 2009:: 65)

a ofrecer ahora una breve reconstrucción de los principales puntos de la tesis para concluir con una defensa de la singularidad de la crítica al sujeto adorniana.

El trabajo se inició con una discusión del concepto de “historia natural”, que Adorno formulara en su juventud y que sólo volverá a aparecer en algunos fragmentos de su tardía *Dialéctica Negativa*, pero que considero esencial ya que, como intenté mostrar, con este concepto se hacía visible el motivo de una naturaleza reprimida como condición de constitución del sujeto moderno. Con la idea de *Naturgeschichte* Adorno buscaba dialectizar la relación historia-naturaleza mostrando a la naturaleza como lugar de la posibilidad de lo nuevo y a la historia como la naturalización de lo cosificado. Fue este procedimiento el que estaba en el Excursus sobre La Odisea en *Dialéctica de la Ilustración* como “protohistoria” de la idea de Yo racional. La idea básicamente era la siguiente: la unificación entre identidad subjetiva y racionalidad fue en realidad el producto de una sublimación de energías libidinales realizada en el marco de la autoconservación biológica. Esto implicaba que en determinado momento del desarrollo evolutivo se producía un quiebre en el que los instintos de supervivencia adquirían prioridad sobre los instintos de disolución o de placer, y era ese quiebre el que dictaba las premisas para la constitución de un Yo autónomo. Detrás de este Yo estaba entonces la dimensión mundana de lo biológico, en la medida en que para sobrevivir el ser vivo debía dominar a la naturaleza que lo amenazaba, para dominar a esa naturaleza debía constituirse como instancia unificada de control y previsión, y para constituirse como tal unidad debía sacrificar su satisfacción inmediata.

Pero esta historia natural del sujeto plasmada en *Dialéctica de la Ilustración* no sólo pretendía realizar una crítica genealógica, sino también plantear un programa crítico-normativa que aquí busqué presentar según la idea de “rememoración de lo natural en el sujeto”. Esto planteaba por supuesto el problema de cómo pensar conceptualmente esa naturaleza si era justamente el acto de su represión lo que constituye al sujeto conceptualizante. Intenté aventurar ciertas líneas de respuesta a partir de la consideración de algunos tópicos, particularmente a partir de la idea de sufrimiento físico, de la diferenciación entre *Leib* y *Körper* como dos significados de lo corporal y de la idea de belleza natural. Lo que estos tres tópicos tenían en común era que remitían siempre a una dimensión negativa al interior de la subjetividad, a algo que no podía ser conceptualizado como una positividad ontológica, sino que sólo se dejaba ver como diferencia constitutiva al interior del sujeto. Pero el problema en su conjunto no podía ser

solucionado solamente en el marco de *Dialéctica de la Ilustración*, porque no estaban allí formuladas las categorías filosóficas para pensar esa negatividad de lo natural. *Dialéctica de la Ilustración* se mantenía en el plano de una filosofía de la historia en el que lo natural continuaba apareciendo como una dimensión indiferenciada que amenazaba siempre con hacer colapsar el logro de la subjetividad de forma regresiva. El problema que en *Dialéctica de la Ilustración* quedaba planteado era entonces el de cómo pensar eso natural en tanto reconciliado con elementos reflexivos conseguidos luego de la elaboración del Yo, es decir, cómo leer el motivo de “una rememoración de la naturaleza en el sujeto” como diferencia mediada racionalmente. Para llevar a cabo esto consideré necesario centrarme en la discusión de *Dialéctica Negativa* en el siguiente capítulo.

Pero antes de pasar a detallar los resultados del segundo capítulo me gustaría hacer una observación sobre *Dialéctica de la Ilustración*. Las lecturas críticas que expuse en la Introducción y que comenté brevemente párrafos arriba partieron todas de una consideración negativa de esta obra a la que acusaron de ser una antropología regresiva catastrofista. El problema de *Dialéctica de la Ilustración* radicaba en que se basaba en una filosofía de la historia que conservaba la idea de un sentido, sólo que ahora con una valoración invertida y sobre la base de un enfrentamiento con la naturaleza como clave teleológica. Esto era para Wellmer el germen de la filosofía de la redención que él denunciaba y para Honneth lo que reproducía el modelo productivista que reprimía lo social. Un intento interesante de revitalizar la filosofía adorniana ante estas críticas fue el de Anke Thyen, quien en su *Negative Dialektik und Erfahrung* directamente negaba toda relevancia teórica a *Dialéctica de la Ilustración* concentrándose únicamente en *Dialéctica Negativa* para buscar allí una teoría de la experiencia asentada en un concepto ampliado de racionalidad. Para ella esto era posible si se abandonaban los términos en los que el concepto de racionalidad era planteado en *Dialéctica de la Ilustración* y se enfocaba solamente en la crítica al pensamiento identificante de *Dialéctica Negativa*. Pero creo que con este abandono sin más de *Dialéctica de la Ilustración* se “tiraba al niño con el agua sucia” ya que se perdía así de vista el programa de “rememoración de lo natural”, es decir la centralidad de esa dimensión somática y pulsional en el marco de una crítica al sujeto. El concepto de experiencia que Thyen rescataba de su lectura centrada sólo en *Dialéctica Negativa* corría el riesgo de ser por eso tan trascendental e idealista como el que Adorno pretendía criticar; esto se hace claro cuando Thyen concibe la idea de una experiencia no reglamentada como siendo también una

experiencia discursiva (Thyen, 1989: 274-278). Por el contrario yo creo que la historia natural trae a colación el momento no discursivo de la experiencia como vimos en el caso de la acción práctica y como voy a discutir renglones abajo a modo de cierre.

Para rescatar esa dimensión de lo natural en la crítica al sujeto fue que intenté mostrar en el capítulo 2 la complementariedad entre *Dialéctica de la Ilustración* y el proyecto de una “dialéctica negativa”, particularmente la complementariedad entre la idea de “rememoración de la naturaleza” y la de “experiencia no restringida”. Creo que la pregunta por cómo conceptualizar lo natural reprimido recién puede ser correctamente planteada a partir de una lectura de *Dialéctica Negativa*; es por esto también que la crítica adorniana al sujeto de la gnoseología moderna puede ser leída como continuación de la historia natural analizada en el capítulo 1. En la reconstrucción de esta “dialéctica negativa” quedaron visibles elementos para pensar las condiciones de posibilidad de un sujeto ampliado según la idea de una “experiencia no restringida” a términos puramente subjetivistas. Lo interesante es que los conceptos mediante los cuales Adorno piensa las condiciones de posibilidad de tal experiencia son también los conceptos que sirven para pensar esa “rememoración de la naturaleza en el sujeto”: “mediación”, “no identidad”, “prioridad del objeto” o “mímesis”. Todos estos conceptos buscan dar nombre a lo otro del sujeto, a aquella “figura del objeto” que haría salir a la “ideología del sujeto” del “encantamiento” de su “propia determinación”, según los términos de una cita que seguí a lo largo de todo el capítulo. “Figuras del objeto” que pueden ser entendidas también como dimensiones somáticas, pulsionales y afectivas del individuo, constitutivas y distintas a la vez del Yo racional. En esta “experiencia no restringida” la solidez de la conciencia constituyente podría ser descentrada en la receptividad a los momentos no-conceptuales implicados en toda experiencia. Quise mostrar que esos momentos son pensados por Adornos según la categoría de no-identidad, ya que lo natural se le aparece al sujeto como su negación y, a la vez, como su condición de posibilidad. De ese modo, según esta condición de exterioridad-interioridad, de diferencia- semejanza de lo natural con respecto al propio sujeto es que pueden pensarse como complementarios los conceptos de “rememoración de la naturaleza” de *Dialéctica de la Ilustración* y de “experiencia no restringida” según el proyecto de dialéctica negativa.

Un punto significativo de este capítulo fue el análisis del concepto de identidad en términos materialistas ya que allí se hacía presente una segunda determinación de la crítica al concepto de sujeto. Para Adorno las estructuras del pensamiento identificante no eran separables

del proceso de abstracción y cosificación producido por la generalización del intercambio de mercancías a todas las esferas de la vida social en el marco de las relaciones capitalistas (abstracción cuya lógica era la conversión del valor de uso en el abstracto valor de cambio, del trabajo concreto en tiempo de trabajo social abstracto). Este desarrollo parecía indicar entonces dos modelos de *Subjektkritik*: el de la historia natural y otro asentado en la lógica del intercambio. En lugar de la autoconservación y la represión de la naturaleza como mecanismos constitutivos de la subjetividad ideológica aparecía aquí la generalización del intercambio mercantil. Si bien la crítica continuaba siendo materialista, ese materialismo ya no era naturalista como en *Dialéctica de la Ilustración*, sino asentado en la “lógica del capital” como una “segunda naturaleza” social de legalidades abstractas. En los términos de la *Subjektkritik* esto implica otra dimensión de la condicionalidad del sujeto: por un lado, el Yo de *Dialéctica de la Ilustración* como represión de la naturaleza interna pero, por otro lado, el sujeto universal como unidad social estructurada a partir del intercambio y la valoración abstracta de lo producido donde el motivo de la naturaleza parecía no tener lugar. Adorno oscilaba entre uno y otro modelo sin tematizar explícitamente sus posibles diferencias. En este trabajo busqué pensar esa complementariedad remitiéndome al diagnóstico social adorniano: una sociedad construida como “abstracción real” a partir de la generalización del intercambio mercantil supone para su reproducción un individuo abstracto, capaz de deponer sus particularidades y de canalizar su descontento. Son entonces las condiciones de una sociedad mercantilizada las que exigen el sacrificio de las dimensiones somáticas, de las tendencias libidinales y de las expectativas hedonistas de los individuos. Es por esto que nuestra experiencia social se da de forma negativa (como sufrimiento, patología, malestar, como “promesa de felicidad” truncada, como “experiencia metafísica” del placer en la infancia perdida, como pulsión sin satisfacer, etc.); es decir, en la sociedad del intercambio mercantil tenemos una experiencia de nuestra naturaleza como represiones que nos son exigidas socialmente. Era entonces en esa experiencia individual negativa de las represiones sociales donde considero podrían encontrarse esas dos dimensiones de la *Subjektkritik* adorniana.

Ahora bien, este énfasis en la experiencia individual exigía entonces un análisis del concepto de individualidad histórica, y eso fue lo que busque desarrollar en los capítulos 4 y 5. Pero antes de esto me pareció importante realizar algunas observaciones acerca del concepto de ideología para aclarar la expresión “ideología del sujeto” que usé reiteradamente en el capítulo 2.

Si Adorno define al sujeto como una ideología la idea era ver entonces qué discusiones estaban implicadas detrás de tal concepto. Quise mostrar que Adorno transforma la problemática ideológica heredada de Lukács en una crítica a la identidad, ya que al no ser posible unificar teoría y praxis según un principio de totalidad, como Lukács pretendía, la crítica se volvía crítica de todo intento de unificación y de toda totalización para convertirse en crítica de la identidad. La ideología pasaba a ser así el cierre de ciertas instancias que reprimían sus condiciones de posibilidad presentándose como unidades cerradas e idénticas a sí mismas. Este fue el modelo que seguí para problematizar la crítica adorniana al concepto moderno de individualidad como otra dimensión de su *Subjektkritik* en el capítulo 4. Es decir, intenté establecer la correspondencia entre la crítica al concepto de subjetividad y la crítica al concepto de individualidad para mostrar que Adorno emplea la misma estrategia crítico-ideológica en ambos casos al mostrar a los dos conceptos como falsas identidades constituidas sobre la represión de sus propias condiciones de posibilidad.

Esta relación entre individualidad histórica y subjetividad filosófica fue el centro del capítulo 4. Como allí se vio la relación fundamental que se da entre ambos conceptos era asimétrica por decirlo de algún modo: la absolutización de una subjetividad constitutiva corría paralela a una depotenciación del individuo en el plano práctico; en otras palabras mientras más se declaraba la autonomía del sujeto más se reducían las capacidades racionales del Yo empírico. Esto fundamentalmente porque al absolutizar al sujeto se perdía de vista la dimensión pulsional, y al perderse esta dimensión también la racionalidad y las capacidades de acción del individuo eran dañadas, pero esta idea la abordé más extensamente recién en el último capítulo; en el capítulo 4 me concentré en cambio solamente en describir el proceso de lo que Adorno denominó “liquidación del individuo”. Para esto reconstruí la *Zeitdiagnose* adorniana del capitalismo tardío según dos tendencias socioculturales: por un lado, una tendencia a la abstracción creciente en reductos hasta entonces no mercantilizados de la vida social que son conquistados por la ley del valor y la mercancía y, por otro lado, el ya mencionado proceso de debilitamiento de la figura moderno-europea de la individualidad mediante una integración social conformista. Si el individuo en la modernidad liberal se había constituido como un resultado provisorio de su antagonismo con la sociedad, en el capitalismo tardío este antagonismo era neutralizado convirtiendo al individuo en un engranaje del modo de producción. Mi idea fue ilustrar esta tesis con el análisis ofrecido por Adorno de la industria cultural, leyendo

este concepto como un mecanismo ideológico encargado de reforzar esa integración del individuo al todo social y, sobre todo, encargado de reproducir la estructura de una subjetividad autorepresiva. Pero como mostré casi al final de este capítulo, el análisis de la industria cultural no conseguía explicar el plano de los deseos y de las motivaciones con los cuales los individuos aceptaban su ubicación social. Fue por esta insuficiencia que puse en discusión los análisis sobre el antisemitismo en el capítulo 5.

Con la figura de antisemita se hacía visible la intersección de las diferentes líneas de la *Subjektkritik* adorniana que hasta aquí se habían discutido: el antisemita era el individuo débil del capitalismo tardío (capítulo 4), el sujeto ideológico encerrado en su propia determinación y dañado en su capacidad experiencial según el análisis de la crítica a la gnoseología (capítulo 2), o el sujeto represor de la naturaleza según el modelo de la historia natural (capítulo 1). Con la figura del antisemita aparecían nuevamente con un rol explicativo los conceptos de “rememoración de la naturaleza” y de “experiencia no restringida”: el antisemita en los análisis de Adorno era pensado como un sujeto incapaz de entablar experiencias en las que su subjetividad se viera receptiva y abierta y, a la vez, era el producto de un trabajo regresivo con las dimensiones impulsivas reprimidas. Para explicar esto Adorno empleaba los conceptos de “carácter autoritario” y de “narcisismo herido” dando cuenta así del trabajo de acomodamiento de las dimensiones impulsivas en función de una autoafirmación de la subjetividad y, por consiguiente, de una mejor adaptación a las condiciones sociales. En este marco el antisemita se entendía como modelo de un individuo débil tanto como de una subjetividad absolutizada, incapaz de lidiar con su energía libidinal de forma racional y buscando una gratificación sustitutiva de su narcisismo herido en la identificación con el colectivo. Esto implicaba por lo tanto la necesidad de una autorreflexión sobre la constitución de los sujetos prácticos como trabajo reflexivo sobre los impulsos reprimidos. El motivo de la “rememoración de lo natural” aparecía de ese modo no sólo como el ejercicio de la historia natural o como parte de una discusión con la teoría del conocimiento o en el marco de una *Zeitdiagnose*, sino como necesidad práctica -esto es, histórico y política- de pensar las condiciones de subjetividades no signadas por el *pathos* de “la frialdad burguesa”, es decir figuras de Yo herméticos cuya dimensión pulsional quedaba canalizada de modo conformista y violento.

Para pensar esto último fue que abordé la discusión de Adorno con la moral kantiana ya que consideré que allí se podían encontrar elementos de una subjetividad pos-idealista capaz de

una relación no violenta en la constitución de su identidad. La idea rectora del capítulo 6 fue entonces mostrar que para Adorno la ética kantiana se asentaba en la correspondencia entre conciencia moral y autoafirmación de una subjetividad represora. La ética de Kant tomaba como modelo a un sujeto autónomo capaz de darse a sí mismo las leyes de sus acciones y cuya voluntad librada de todo lo empírico se sometía al hecho puro de la razón expresado como conciencia moral. En contra de este racionalismo Adorno intentó mostrar que todo el edificio ético kantiano estaba construido sobre la prioridad de la obediencia sobre la libertad, sobre el ocultamiento de los mandatos sociales en la forma de conciencia moral y sobre la equiparación entre voluntad y racionalidad. Esto ocasionaba un cierto déficit a la hora de explicar la dimensión práctica a la vez que implicaba una afirmación acrítica de una subjetividad endurecida. Este modelo de sujeto se correspondía con la "frialidad burguesa" que Adorno diagnosticaba como sensibilidad que había hecho culturalmente posible la barbarie de los campos de concentración. Ante esto la pregunta que la crítica debía formularse era como dije al final del capítulo 6: "¿cómo concebir un modelo de razón práctica capaz de acción -para superar la despracticación- pero que al mismo tiempo permita un desanudamiento de la "ideología del sujeto"- para desactivar la "frialidad burguesa"-?. Para aventurar una respuesta a esto me remití a las lecciones de Adorno sobre filosofía práctica y a algunos pasajes de sus obras publicadas buscando reconstruir la discusión sobre el papel de los impulsos en el sujeto práctico. Intenté mostrar que Adorno localizaba estos impulsos en la frontera entre el sujeto autónomo y lo biológico, entre lo mental y lo somático, como parte de una naturaleza no del todo dominada, pero también como elemento esencial de toda acción ética. La importancia de los impulsos para la crítica al sujeto radicaba en que poseían una función constitutiva en el sujeto práctico, pero a la vez era lo limitante de las pretensiones absolutas de una subjetividad autocentrada. Con los impulsos la unión entre racionalidad y subjetividad era mostrada en su contingencia, como siendo el producto de discontinuidades en la que intervenían elementos no racionalizables ni simbolizables.

Lo que intenté mostrar con esto es que era en esa zona fronteriza entre exterior-interior a la racionalidad donde había que buscar el sujeto posidealista que la crítica adorniana podría ofrecer. El motivo de una "rememoración de la naturaleza" no implicaba un rechazo a toda forma de racionalidad o un abandono de la idea misma de sujeto, sino la exigencia de que la mediación reflexiva sea remitida más allá de lo discursivo o de las prácticas lingüísticas, que el sujeto sea

llevado a la frontera con aquello biológico que se le presenta en la acción práctica y que se resiste a una simbolización plena. Esto es justamente lo que aleja a Adorno de las críticas de Habermas y de Wellmer y es lo que aquí deseo reconsiderar brevemente a modo de cierre. Tanto Habermas como Wellmer acusaban a Adorno de haber igualado cosificación o identidad con la idea de subjetividad o de racionalidad, sin poder ver los potenciales que quedaban abiertos en la modernidad para diferenciar ambos grupos de conceptos debido a un compromiso no reflexivo con una filosofía de la conciencia (es decir, considerar la racionalidad en términos sujeto-objeto). Ante esto ambos autores afirmaban que sólo una filosofía del lenguaje sensible a los potenciales crítico-normativos presente en las prácticas de comunicación cotidianas podría ofrecer las herramientas para salir por fuera de esta filosofía de la conciencia y, de ese modo, superar el diagnóstico pesimista de un sujeto entendido como pura represión de la naturaleza (capítulo 1), como pura identificación del objeto (capítulo 2), como instancia ideológica (capítulo 3) o como Yo socialmente integrado (capítulo 4). Apelando a los potenciales autorreflexivos existentes en el lenguaje creían estos teóricos de la comunicación poder superar la dialéctica de la ilustración. No voy a discutir ni la opción de Wellmer por la crítica wittgensteniana al sujeto constituyente del significado, ni los términos de la pragmática trascendental habermasiana, ya que ambas confluyen en la confianza de poder encontrar eso “Otro del sujeto” en el lenguaje mismo; es decir, en descentrar al sujeto racional desde su misma constitución comunicativa, es sólo esta idea la que me interesa ahora retener.

Adorno fue especialmente renuente a identificar la “reconciliación” del sujeto con su “otro” mediante una remisión a los aspectos comunicativos e intersubjetivos, ya que este concepto de comunicación afirmaba “traiciona lo mejor, el potencial de un acuerdo de hombres y cosas, para entregarlo al intercambio entre sujetos según los requerimientos de la razón subjetiva” (CN, 145; 744). Es decir, la comunicación sin violencia no puede ser pensada solamente a partir de la comunicación entre sujetos, sino en la comunicación entre esos sujetos con un otro no subjetivo, sólo así podría encontrarse el auténtico descentramiento de una subjetividad represora. Plantear la *Subjektkritik* solamente en la dimensión intersubjetiva implicaría pensar otra constitución muy distinta de la identidad del Yo que la promovida por Adorno. Para Adorno, la comunicación intersubjetiva sufría de las mismas deficiencias que la razón subjetiva, es decir sufría de la pretensión idealista de la perfecta conceptualización del todo. Tanto Habermas como Wellmer confían en que el lenguaje posee las potencialidades de

trascender sus propios límites para captar lo otro del lenguaje, incluso por supuesto el plano de nuestras intuiciones internas o del mismo inconsciente. Para la crítica comunicativa habría una apertura esencial del significado que otorga la posibilidad de producir síntesis novedosas con los elementos disponibles luego del “desplome del idealismo” y producir con esto nuevos modos de síntesis del Yo. Pero para la crítica comunicativa esto implicaba la posibilidad de una lingüistificación plena de nuestras dimensiones internas, es decir de la “naturaleza en el sujeto”, implicaba que tanto las pulsiones, como el inconsciente, como el cuerpo o el sufrimiento físico eran siempre ya lenguaje; es decir, no era otra cosa que una traducción de las pretensiones totalizadoras que se le criticaba al idealismo, sólo que ahora en términos lingüísticos. Como dice Joel Whitebook refiriéndose a Albrecht Wellmer:

no es suficiente argumentar que la apertura del lenguaje ordinario están los recursos para al articulación de la naturaleza interna. También se debe demostrar que la naturaleza interna es *sprachfähig* en sí misma, es decir capaz de tal articulación, y además debe ser elucidada la naturaleza de tal articulabilidad. (Whitebook, 1995: 163).

Es esta perfecta articulabilidad de la naturaleza lo que la crítica comunicativa supone, considera que aquellas dimensiones biológicas son perfectamente traducibles en términos lingüísticos puesto que tanto el inconsciente como los impulsos somáticos son en esencia discurso. Es justamente la tesis opuesta a esto lo que me gustaría rescatar de la *Subjektkritik* adorniana: la reciprocidad y diferencia entre naturaleza y lenguaje, entre el plano de lo somático y el de lo conceptual en el sujeto. Esto implica salirse de cierto idealismo lingüístico en el que se coloca la teoría de la comunicación que, como dice Whitebook “se mantiene muy confortablemente escondida en las regiones interiores de la esfera lingüística, antes que del lado de sus bordes” (*Ibidem.*, 165). Es justamente en ese borde en donde la crítica adorniana quiere pensar al sujeto, en el límite entre lo racional y lo no racional, o mejor dicho, en el límite entre lo decible y lo no decible, entre el lenguaje y su otro. La subjetividad práctica, tal y como mostró Adorno en su crítica a Kant, no es comunicativamente desplegable, ni algo que pertenece en su totalidad al orden del discurso. Para Adorno la idea de “rememoración” o de “experiencia no limitada”, no tenían el carácter de una experiencia enteramente traducibles a lenguaje, sino que eran pensadas como ruptura y quiebre de la cadena de razonamientos mediante una remisión a lo somático. Cuando Adorno hablaba de una “rememoración de lo natural” se trataba de presionar el límite de lo decible, no simplemente de “darle voz al sufrimiento“, sino también de poner de

relieve los impulsos que ponen en peligro el espacio de lo deliberativo. Esta idea de naturaleza como no identidad, no es una noción puramente biológica, sino que al igual que la noción de pulsión en Freud representa algo que se encuentra “en la frontera entre lo somático y lo mental”. En esta frontera es donde se disuelve el sujeto constituyente y surge la posibilidad de una subjetividad libre de la identidad, porque los sujetos “no son libres en tanto no-idénticos, como difusa naturaleza y, sin embargo como tal son también libres, porque en los impulsos (*Regungen*) que los someten -no es otra cosa la no identidad del sujeto consigo- también son librados del carácter coactivo de la identidad” (DN, 296; 296).

En esa frontera entre identidad y “naturaleza difusa” es que sería posible liberar al Yo de lo represivo de su identidad personal, pero también evitar que lo biológico lo disuelva completamente. La filosofía de la comunicación sería en este sentido la auténtica filosofía de la conciencia ya que se asienta en la confianza de la perfecta comunicabilidad lingüística de las dimensiones somáticas ubicando así “confortablemente escondida en las regiones interiores de la esfera lingüística”. Esta domesticación de esa condición fronteriza de la subjetividad es patente en una intervención de Habermas sobre lo somático en la constitución de la autonomía individual a propósito de la Adorno Konferenz del año 2003. Allí Habermas retoma el motivo del cuerpo (*Leib*) y lo interpreta como la condición de toda experiencia individual y propia que la persona necesita para poder participar en la vida pública. El cuerpo es en ese sentido lo propio de la persona y la condición de su libertad puesto que es “el sustrato orgánico de la vida de una persona físicamente *irreemplazable* que recién en el transcurso de una historia de vida (*Lebensgeschichte*) adquiere los rasgos de un individuo *inconfundible*” (Habermas, 2009: 194/ cursivas en el original). Con el cuerpo como singularidad se hace posible la historia de vida como biografía de un individuo auténtico y único; pero a pesar de reconocer lo determinante de esta dimensión corporal en la constitución del Yo autónomo afirma Habermas al final del artículo que esta imbricación natural (*Naturverflochtenheit*) en la razón “no representa una amenaza de la estabilidad reflexiva de nuestra conciencia de libertad. Si consideramos que la conciencia de libertad performativa presente es co-originaria con las formas de vida lingüísticamente estructuradas, entonces no necesitamos preocuparnos de la consideración de una evolución natural de esas formas de vida” (*Ibidem.*, 215).

Para Habermas entonces la historia natural es algo que se puede poner perfectamente entre paréntesis o en todo caso, considerarse como un eslabón más en la reconstrucción de la

biografía del individuo, porque la historia natural no es algo distinto del sujeto, sino el producto de una articulación que hace el Yo consciente sobre sus determinaciones corporales; lo natural Habermas lo entiende siempre en el marco de una historia de vida, es decir, de una narración donde encuentra un sentido asignado por una identidad ya consumada. Es por esto que no resulta extraño que considere que no necesitamos preocuparnos de la consideración de la evolución natural de esas formas de vida, ya que lo natural es pensado como evolución ya domesticada, como *Lebensgeschichte*, como biografía individual. Adorno, por el contrario, piensa lo natural como aquello que hace posible esa identidad biográfica (tal y como Habermas afirma) pero también como aquello que puede desestructurar dicha identidad (como Habermas pretende negar). La crítica comunicativa ve a la identidad como algo de lo que puede hacerse cargo reconstructivamente desde un Yo constituido, mientras Adorno piensa la identidad en la frontera entre sus condiciones de posibilidad y la amenaza de su disolución. Es para Adorno sólo en el juego no enteramente regulado racionalmente que se produce en la frontera con esas dimensiones somáticas donde se disuelve el Yo rígido del idealismo y donde, tal vez, se pueda constituir una identidad como “unidad de lo múltiple”.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV (1991): *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München. Serie Piper.

Adorno, Theodor (AF): *Actualidad de la filosofía*. Barcelona. Ediciones Paidós. 1991. En alemán: *Philosophische Frühschriften*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 1. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1973.

Adorno, Theodor (DI): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Editorial Trotta. 2006. En alemán: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 3. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1980.

Adorno, Theodor (MM): *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid. Editorial Taurus. 1987. En alemán: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 13. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1951.

Adorno, Theodor (MTC): *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Barcelona. Planeta-Agostini. 1986. En alemán: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 5. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1970.

Adorno, Theodor (TEH): *Tres Estudios sobre Hegel*. Madrid. Taurus. 1974. En alemán: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 5. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1970.

Adorno, Theodor (DN): *Dialéctica Negativa*. Madrid. Taurus. 1992. En alemán: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 9. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1970.

Adorno, Theodor (TE): *Teoría Estética*. Madrid. Akal. 2004. En alemán: *Ästhetische Theorie*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 7. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1970.

Adorno, Theodor (ES1): *Escritos Sociológicos I*. Madrid. Akal. 2004. En alemán: *Soziologische Schriften I*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1972.

Adorno, Theodor (ES2): *Escritos Sociológicos II*. Madrid. Akal. 2009. En alemán: *Soziologische Schriften I*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 9. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1975.

Adorno, Theodor (CN). *Consignas*. Buenos Aires. Amorrortu. 2003. En alemán: *Kulturkritik und Gesellschaft I/II*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 10. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1977.

Adorno, Theodor (CCS1): *Crítica cultural y social*. Vol I (*Prismas. Sin Imagen Directriz*). Madrid. Akal. 2008. En alemán: *Kulturkritik und Gesellschaft I/II*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 10. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1977.

Adorno, Theodor (CCS2): *Crítica cultural y social* Vol. II (*Consignas. Intervenciones*). Madrid. Akal. 2009. En alemán: *Kulturkritik und Gesellschaft I/II*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 10. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1977.

Adorno, Theodor (NL): *Notas sobre Literatura*. Madrid. Akal. 2003. En alemán: *Noten zur Literatur I*. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 9. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1974.

Adorno, Theodor (DS): *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Madrid. Akal. 2009. En alemán: *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*. Digitale Bibliothek Band 97:

- Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften 7*. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1973.
- Adorno, Theodor (LS): *La Sociedad. Lecciones de Sociología*. Buenos Aires. Proteo. 1969.
- Adorno, Theodor (MBK): *Metaphysik. Begriff und Probleme*. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1998.
- Adorno, Theodor (IS): *Introducción a la Sociología*. Madrid. Gedisa. 2000. En alemán: *Einleitung in die Soziologie*. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1993.
- Adorno, Theodor (GF): *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 2001.
- Adorno, Theodor (PM): *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1996.
- Adorno, Theodor (KKV): *Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1995.
- Althusser, Louis (2003): “Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado” en Zizek, Slavoj (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Perry (1987): *Consideraciones sobre el Marxismo Occidental*. México. Siglo XXI.
- Arato, Andrew- Breines, Paul (1979): *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. Michigan. Seabury Press.
- Arenas, Luis (2003): “Metacrítica de la Razón Pura. El Kant de Adorno” en *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra. Impactum University Press. Vol 12. N° 24. 2003.
- Arendt, Hannah (2009): *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid. Editorial Alianza.

Baldwin, Peter (1990): "The *Historikerstreit* in Context" en Baldwin, Peter (ed.) *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust and the Historians Debate*. Boston. Beacon Press.

Barth, Hans (1951): *Verdad e Ideología*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Beade, Ileana (2014): "Reflexiones en torno a la concepción kantiana de la ilustración" en *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía*. Madrid. Universidad Complutense de Madrid. Número 4 (enero-junio 2014).

Benhabib, Seyla (1986): *Critique, Norm and Utopia. A Study on the Foundations of the Critical Theory*. New York. Columbia University Press.

Benini, Erika (2014): "Die materialistische Dimension des Leibes bei Theodor W. Adorno". En *Zeitschrift für kritische Theorie*. 38/39 (2014).

Benjamin, Jessica (1977): "The End of Internalization. Adorno's Social Psychology" en *Revista Telos* 32 (1977).

Benjamin, Walter (1989): *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Madrid. Taurus.

Benjamin, Walter (1990): *Origen del Drama Barroco Alemán*. Madrid: Taurus.

Bernstein, J. M. (2001): *Adorno. Disenchantment and Ethics*. Cambridge. Cambridge University Press.

Bernstein, J. M. (2004): "Negative Dialectic as Fate. Adorno and Hegel" en Huhn, T.: *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bernstein, J. M. (2009): "Suffering Injustice: Misrecognition as Moral Injury in Critical Theory" en Richter, Gerhard (Comp.): *Language Without Soil: Adorno and Late Philosophical Modernity*.

New York. Fordham University Press.

Bonnet, Alberto (2007): “Teoría y praxis: una perspectiva adorniana” en *Revista Herramientas*. Buenos Aires. Número 37.

Bonnet, Alberto (2007b): “Antagonismo y diferencia: la dialéctica negativa y el posestructuralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo” en Holloway, Matamoros, Tischler; *Negatividad y Revolución. Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires. Herramientas.

Borsche, Tilmann (1980): “Leib, Körper” en Ritter, Joachim-Gründer, Karlfried: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Vol. 5*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Buck Morss, Susan (1981): *Orígenes de la Dialéctica Negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI.

Callinicos, Alex (1980): *Althusser's Marxism*. Virginia. Longwood Press

Claussen, Detlev (1988): “Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos”. En Dan Diner (ed.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Claussen, Detlev (1995): “Konformistische Identität. Zur Rolle der Sozialpsychologie in der Kritischen Theorie” en *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Connerton, Paul (1980): *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on The Frankfurt School*. London: Cambridge. Cambridge University Press.

Cook, Deborah (1996): *The Culture Industry Revisited. Theodor W. Adorno on Mass Culture*. Boston. Rowman & Littlefield Publishers.

Cook, Deborah (2001): Adorno, ideology and ideology critique” en *Philosophy Social Criticism*.
27. 1. Bajado de Downloaded from <http://psc.sagepub.com> on May 29, 2008

Cook, Deborah (2004): *Adorno, Habermas, and the Search for a Rational Society*. New York. Routledge.

Cook, Deborah (2006): “Staying Alive: Adorno and Habermas on Self-preservation under Late Capitalism” en *Rethinking Marxism*. University of Washington, vol 18, nº 3.

Cook, Deborah (2011): *Adorno on Nature*. Durham. Acumen.

Demirovic, Alex (1999): *Der Nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritische Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Demirovic, Alex (2002): “Rekrutierung von Intellektuellen im Fordismus: Vergleichende Anmerkungen zu Horkheimers und Adornos Analyse der Kulturindustrie und Gramscis Analyse der Zivilgesellschaft” en Bücher, O.- Resch, Ch. (comp.): *Zwischen Herrschaft und Befreiung*. Münster. Westfälisches Dampfboot.

Descartes, René (1967): *Obras Escogidas*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Dews, Peter (1987): *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and The Claims of Critical Theory*. London. Verso.

Dews, Peter (2003): “Adorno, el posestructuralismo y la crítica de la identidad” en Zizek, Slavoj (ed.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económico.

Dubiel, Helmut (1988): *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*. München. Juventa Verlag.

Eagleton, Terry (2005): *Ideología. Una Introducción*. Barcelona. Paidós.

Escuela, Ma Chaxiraxi (2013): “El materialismo como anámnesis de la génesis. La influencia de Alfred Sohn-Rethel en la interpretación adorniana del sujeto trascendental“ en *Revista Constelaciones*. Madrid. N° 5. 2013.

Eco, Umberto (1984): *Apocalípticos e Integrados ante la cultura de masas*. Barcelona. Lumen, Barcelona.

Ferreiro, Héctor (2009): “La tercera antinomia de la razón pura: su crítica y resolución en el sistema de Hegel” en *Experiencia y Límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*. Santa Fé. Ediciones de la Universidad del Litoral.

Foucault, Michel (1982): *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.

Foucault, Michel (1992): *Microfísica del poder: Verdad y poder* (Entrevista con M. Fontana). Madrid. La Piqueta.

Foucault, Michel (2004): *Microfísica del Poder*. Buenos Aires. Ediciones de la Piqueta.

Foucault, Michel (2010): *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona. Editorial Gedisa.

Freud, Sigmund (1988): *El Porvenir de una Ilusión/El Malestar de la Cultura* en *Obras Completas, vol. XVII*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones.

Freud, Sigmund (2008): *Más Allá del Principio del Placer* en *Obras Completas Vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu Ediciones.

Freud, Sigmund (1992): “Pulsión y destino de pulsión” en *Obras Completas Vol. XIV*. Buenos Aires. Amorrortu.

Freyenhagen, Fabian (2011): “Adorno’s critique of late capitalism: negative, explanatory, and

practical” en Sonderegger, Ruth and de Boer, Karin (eds.): *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Freyenhagen, Fabian (2013): *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*. Cambridge. Cambridge University Press.

Friedman, George (1986): *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

Fromm, Erich (2011): *El Miedo a la Libertad*. Buenos Aires. Paidós.

Gangl, M. (1998): “Staatskapitalismus und Dialektik der Aufklärung” en Gangl, M.- Raulet, G.: *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur “Dialektik der Aufklärung”*. Frankfurt am Main. P. Lang.

García Düttmann, Alexander (2002): *The memory of thought. An essay on Heidegger and Adorno*. New York. Continuum.

Günther, Klaus (2006): “Zur Kritik der praktischen Vernunft. Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit”. En Honneth, Axel y Menke, Christoph (comp.): *Negative Dialektik*. Akademie Verlag. Frankfurt am Main.

Haber, Stéphan (2008): “‘El cumplido naturalismo del hombre’: trabajo alienado y naturaleza” en Emmanuel Renault (Comp.) *Los Manuscritos de 1844 de Marx*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Habermas, Jürgen (1988): “A Kind of Settlement of Damages (Apologetic Tendencies)” en *New German Critique*. New York. Telos Press. Number 44. Spring/Summer.

Habermas, Jürgen (1990^a): *Teoría de la Acción Comunicativa, vol I.* Madrid. Editorial Taurus.

Habermas, Jürgen (1990^b): *Teoría de la Acción Comunicativa, vol II.* Madrid. Editorial Taurus.

Habermas, Jürgen (2000): *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona. Ed, Paidós.

Habermas, Jürgen (2007): *Identidades Nacionales y Posnacionales*. Madrid. Tecnos.

Habermas, Jürgen (2008): *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires. Editorial Katz.

Habermas, Jürgen (2009): „*Ich selber bin ja ein Stück Natur*. Adorno über die Naturverflochtenheit in der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit. En Habermas, J.: *Zwischen Naturalismus und Religion Philosophische Ausätze*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Hammer, Esper (2000): “Binding the world. Adorno's critique of idealism” en *Philosophy and Social Criticism*. London. University of London. vol 26 n° 1.

Hegel, Friedrich (2007): *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económico.

Hohendahl, Peter (1985): “The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas Critique of the Frankfurt School” en *New German Critique*. Duke University Press. (Spring - Summer, 1985).

Honneth, Axel (1991): *Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Massachusetts. MIT Press.

Honneth, Axel (2009): *Patologías de la Razón. Historia y Actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Editorial Katz.

Honneth, Axel (2009b): *Crítica del Agravio Moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Honneth, Axel (2014): “Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants” en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Jena. Vol. 62. N° 5. Oct. 2014.

Heinrich, Dieter (1982): “Ethik der Autonomie” en Heinrich, Dieter: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart. Reclam.

Horkheimer, Max (1969): *Crítica de la Razón Instrumental*. Buenos Aires. Sur.

Horkheimer, Max (1986): *Sociedad en Transición: estudios de filosofía social*. Barcelona. Planeta-Agostini.

Horkheimer, Max (2003): *Teoría Crítica*. Buenos Aires. Amorrortu.

Horkheimer, M. (1950): “Preface”. En Adorno T.W.- Frenkel-Brunswick E.- Levinson D.J.- Sanford R.N.: *The Authoritarian Personality*. Harper, New York.

Huyssen, Andreas (2006): *Después de la Gran División. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo.

Hyppolite, Jean: *Génesis y estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*. Barcelona. Ediciones Península.

Ipar, Ezequiel (2014): “De Habermas a Adorno: reflexiones sobre la esfera pública”. En *Leviathan. Cuadernos de Investigación Política*. San Pablo. Universidade de São Paulo. N. 9, 2014.

Jaeggi, Rahel (2009): “Was ist Ideologiekritik?” en Jaeggi, R.-Wischke, T.: *Was ist Kritik?*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Jaeggi, Rahel (2013): *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Jameson, Frederic (2010): *Marxismo Tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Fondo de Cultura Económica.

Jarvis, Simon (1998): *A Critical Introduction to Theodor Adorno*. New York: Routledge.

Jarvis, Simon (2004): “Adorno, Marx, Materialism” en Huhn, T. (ed.) *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge. Cambridge University Press.

Jay, Martin (1984): *La Imaginación Dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires. Taurus.

Jay, Martin (1984b): *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. New York. Polity Press.

Jay, Martin (1988): *Adorno*. Madrid. Siglo XXI.

Jay, Martin (2004): *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Madrid. Paidós.

Jay, Martin (2009): *Cantos de Experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires. Paidós.

Johannes, R. (1995): “Das ausgesparte Zentrum. Adornos Verhältnis zur Ökonomie” en Schweppenhäuser (ed.): *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adorno*. Darmstadt. Wissens. Buchgesellschaft.

Kant, Immanuel (1941): “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Kant, Immanuel (2003): *Crítica de la Razón Práctica*. Buenos Aires. Editorial La Plágin.

Kant, Immanuel (2007): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición Pedro M. Rosario Barbosa. San Juan, Puerto Rico.

Kant, Immanuel (2010): *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires. Aguilar.

Karczmarczyk, Pedro (2014): “Presentación” en Karczmarczyk, Pedro (Comp.): *El Sujeto en Cuestión. Perspectivas Contemporáneas*. La Plata. Edulp.

Kellner, Douglas-Best, Steven (1991): *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. California. The Guilford Press.

Khurana, Thomas (2013): “Impuls und Reflexion: Aporien der Moralphilosophie und die Moral der Aporien nach Adorno”. En: *Zeitschrift für kritische Theorie* 36/37 (2013).

López de Lizaga, José Luis (2011): “No hay vida correcta en la vida falsa. La filosofía moral de Adorno.” en Muñoz, Jacobo (Comp.): *Melancolía y Verdad. Invitación a la lectura de Theodor Adorno*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Löwy, Michael (2012): “Stahlhartes Gehäuse: La Alegoría de la Jaula de Hierro” en Löwy, M. (Comp.): *Max Weber y las paradojas de la modernidad*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Lukács, Georg (1966): *Teoría de la Novela*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Lukács, Georg (2009): *Historia y Conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Ediciones r y r.

Marcuse, Herbert (1967): “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” (1935) en Marcuse, Herbert: *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires. Sur

Marcuse, Herbert (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México. Editorial Joaquín Mortiz.

Marcuse, Herbert (1985): *Eros y Civilización*. Barcelona. Ariel.

Marcuse, Herbert (1994): *Razón y Revolución*. Barcelona. Altaya.

Marx, Karl (2002): *El Capital (Tomo I. Vol. I. Libro Primero)*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Marx, Karl (2004): *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Editorial Colihue.

Marx, Karl (2005): *La Ideología Alemana*. Buenos Aires. Santiago Rueda

Marx, Karl (2007): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Vol. I*. México. Siglo XXI.

Menke, Christoph (1997): *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*. Madrid. Visor.

Menke, Christoph (2004): “Genealogy and critique: two forms of ethical questioning of morality”. En Tom Huhn (ed.): *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press.

Menke, Christoph (2007): “Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II”. En Honneth, Axel y Menke, Christoph (comp.): *Negative Dialektik*. Akademie Verlag. Frankfurt am Main.

Menke, Christoph (2007b): „Geist und Leben. Zu einer genealogischen Kritik der Phänomenologie“. En: Rüdiger Bubner, R.- Hindrichs, G. *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005*. Stuttgart.

Moutot, Gilles (2005): *Adorno: Lenguaje y Reificación*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Nietzsche, Friedrich (1970): “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” en *Obras Completas, vol. I*. Buenos Aires. Ediciones. Prestigio.

Nietzsche, Friedrich (1983): *Más allá del bien y del mal*. Madrid. Alianza Editorial.

Nietzsche, Friedrich (2005): *La Gaya Ciencia*. Madrid. Alianza

Nolte, Ernst (1995): *Después del comunismo: aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*. Madrid. Editorial Ariel.

O'Connor, Brian (2004): *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Massachusetts. MIT Press.

Ortiz, Renato (2004): “La Escuela de Frankfurt y la cuestión de la cultura” en Ortiz, R.: *Taquigrafiando lo social*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Pastephanou, Marianna (2000): “Ulysse’s reason, nobody’s fault: reason, subjectivity and the critique of Enlightenment” en *Philosophy & Social Criticism*, London, vol. 26, n. 6. 2000.

Pecora, Vincent (2007): “Habermas, Ilustración y antisemitismo” en Friedlander, S. (comp.) *En torno de los límites de la representación. El nazismo y la solución final*. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Pollock, Friedrich (1970): “State Capitalism” en *Studies in Philosophy and Social Science*. New York City. Morningside Heights.

Rath, Norbert (1996): *Zweite Natur: Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*. Münster. Waxmann.

Reich, Reimut (2004): „Adorno und die Psychoanalyse” en Gruschka, A. -Oevermann, U. (comp.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main. Büchse der Pandora.

Reyes Mate (2012): “El Antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno” en *Revista Constelaciones*. Madrid. Vol. 4 (2012).

Ricoeur, Paul (2001): *Ideología y Utopía*. Barcelona. Gedisa.

Ritsert, Jürgen (2009): “Privatarbeit und Realabstraktion. Adorno und zwei Probleme der Kritik der politischen Ökonomie” en Ritsert, J.: *Vorträge zur “Alteren” Kritische Theorie*. Frankfurt am Main. Marx Buchandlung.

Rose, Gillian (1978): *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. New York. Columbia University Press.

Rubin, Isaac (1974): *Ensayos sobre la teoría del valor en Marx*. Córdoba. Cuadernos de Pasado y Presente.

Rusconi, Gian Enrico (1969): *Teoría Crítica de la Sociedad*. Barcelona. Ediciones Martínez Roca.

Salzborn, Samuel (2010): “The Politics of Antisemitism” en *Journal for the Study of Antisemitism*. Vol 2. Número 1.

Sartre, Jean Paul (2005): Reflexiones sobre la cuestión judía. Trad. José Blanco: Buenos Aires. Sur.

Sazbón, José (2009): “El legado teórico de la Escuela de Frankfurt” en Sazbón, José: *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Quilmes. Editorial Univ. de Quilmes

Schmid-Noerr, Gunzelin (1990): *Das Eingedenken der Natur im Subjekt: zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt. Wiss. Buchges.

Schmidt, Alfred (1977): *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid. Siglo XXI.

Schmidt, Alfred (1986): "Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers" en Schmidt, Alfred (Comp.): *Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main. Fischer-Taschenbuch.

Schnädelbach, Herbert (1991): *Filosofía en Alemania, 1831-1933*. Madrid. Cátedra.

Schwarzböck, Silvia (2008): *Adorno y lo político*. Buenos Aires. Prometeo.

Schweppenhäuser, Gerhard (1995): "Die Selbstzerstörung des Kultur-Überichs. Überlegungen zu den Grundlagen von Kultur- und Moralkritik bei Theodor W. Adorno" en Schweppenhäuser, Gerhard - Wischke, Mirko (Hg.): *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Hamburg. Argument-Verlag

Schweppenhäuser, Gerhard (1993): *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg. Argument Verlag,

Schweppenhäuser, Gerhard (1996): *Theodor W. Adorno. Zur Einführung*. Hamburg. Junius.

Schweppenhäuser, Gerhard (2004): "Adorno's Negative Moral Philosophie" en Huhn, T. (ed.): *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge. Cambridge University Press.

Schweppenhäuser, Gerhard (2005): *Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne*. Würzburg. Königshausen & Neumann.

Sotelo, Laura (2009): *Idea de la historia. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer,*

Marcuse. Buenos Aires. Prometeo.

Stahl, Titus (2013): “Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken. Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik falschen Bewusstseins” en Jaeggi, Rahel- Loick, Daniel: *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Tafalla, Marta (2003): *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona. Herder.

Thyen, Anke (1989): *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Traverso, Enzo (1997): *La Historia Desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona. Herder.

Traverso, Enzo (2002): *La Violencia Nazi. Una genealogía europea*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Traverso, Enzo (2012): “La fábrica del odio. Xenofobia y racismo en Europa” en *Revista Constelaciones*. Madrid. Vol. 4.

Vattimo, Gianni (1996): *Introducción a Nietzsche*. Barcelona. Ediciones de la Península.

Vedda, Miguel Ángel (2012): “Reseña a la edición de Eterna Cadencia en español de 2011 de *Orígenes de la Dialéctica Negativa*” en la *Revista de Filología Alemana*, 2012, vol 20.

Vincent, Jean Marie (2006): “La Sociología de Adorno” en Blanc, Alain-Vincent, Jean Marie (ed.): *La Recepción de la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Weber, Max (2003): *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.

Wellmer (1993b): *Finales de Partida. La Modernidad Irreconciliable*. Valencia. Frónesis.

Wellmer (1994): “La unidad no coactiva de lo múltiple. Sobre la posibilidad de una nueva lectura de Adorno” en A. Wellmer- V. Gomez: *Teoría Crítica y Estética, dos interpretaciones de Th. Adorno*. Valencia. Editorial Universitat de Valencia.

Wellmer, Albrecht (1979): *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Ariel. Madrid.

Wellmer, Albrecht (1988): “Reason, Utopia and Dialectic of Enlightenment” en Bernstein, Richard: *Habermas and Modernity*. Cambridge. Polity Press.

Wellmer, Albrecht (1993): *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid. Visor.

Weyand, Jan (2001): *Adornos Kritische Theorie des Subjektes*. Lüneburg. zu Klampen.

Whitebook, Joel (1995): *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge. MIT Press.

Whitebook, Joel (2004): “Weighty Objects. On Adorno's Kant-Freud Interpretation” en Huhn, T. (ed.): *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge. Cambridge University Press.

Wiggershaus, Rudolf (2004): *La Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Williams, Raymond (2009): *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires. Las Cuarenta.

Zamora, José A (2011): “Th. W. Adorno y la crítica inmanente del capitalismo” en Jacobo Muñoz (ed.): *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Zamora, José Antonio - Maiso, Jordi (2012): “Teoría Crítica del Antisemitismo” en *Revista Constelaciones*. Madrid. Vol. 4.

Zamora, José Antonio (2004): *Theodor Adorno: pensar la barbarie*. Madrid. Trotta

Zizek, Slavoj.(2001): *El sublime objeto de la ideología*. México. Siglo XXI.

Índice

RESUMEN.....	2
AGRADECIMIENTOS.....	3
SOBRE EL MODO DE CITADO	4
INTRODUCCIÓN	5
I.- El sujeto en cuestión.....	6
II.- Las críticas frankfurtianas	12
CAPÍTULO 1: HISTORIA NATURAL DEL SUJETO	21
I.- La idea de Historia Natural	21
II.- La crítica al sujeto en <i>Dialéctica de la Ilustración</i>	28
III.- Autoconservación y subjetividad	41
IV.- El concepto de naturaleza.....	51
Consideraciones finales	60
CAPÍTULO 2: SUJETO, NO-IDENTIDAD Y EXPERIENCIA	62
I.- Crítica materialista al idealismo.....	63
II.- El concepto de identidad.....	69
III.- Kant, Hegel y las condiciones de la experiencia.....	79
IV.- El conocimiento como experiencia.....	87
Consideraciones finales	96
CAPÍTULO 3: <i>IDEOLOGIEKRITIK Y SUBJEKTKRITIK</i>	99
I.- Karl Marx: de la “ideología alemana” al fetichismo de la mercancía	100
II.- Gyorgy Lukács: reificación y totalidad	111
III.- Theodor Adorno	118
1.- La ideología como identidad.....	118
2.- Ideología liberal vs ideología positivista	122
Consideraciones finales	127
CAPÍTULO 4: DEL SUJETO AL INDIVIDUO Y VICEVERSA	129
I.- Abstracción social y capitalismo tardío	130
II.- La liquidación del individuo	138

III.- Sujeto, individuo e ideología	147
IV.- El concepto de industria cultural	152
V.- Ideología y subjetividad en la industria cultural	158
Consideraciones finales	168
CAPÍTULO 5: LA SUBJETIVIDAD ANTISEMITA.....	171
I. Antisemitismo y el problema de la experiencia.....	171
II.- La estructura libidinal del antisemita.....	180
III.- Rebelión de la naturaleza	188
IV.- Modernidad y relación con el pasado reciente	199
Consideraciones finales	204
CAPÍTULO 6: CRÍTICA DEL SUJETO MORAL	207
I.- Sobre la problemática moral.....	208
II.- Consecuencias prácticas de las antinomias de la razón.....	213
III.- Carácter inteligible, voluntad y ley moral.....	217
IV.- La libertad como represión.....	227
V.- El papel de los impulsos.....	233
Consideraciones finales	247
CONCLUSIONES.....	249
BIBLIOGRAFÍA	261
ÍNDICE.....	280