

Crítica de la ideología y crítica del sujeto¹

Gustavo M. Robles

CIMeCS-IdIHCS-UNLP-Conicet

Departamento de Ciencias de la Educación-FAHCE-UNLP

gustavomrobles@gmail.com

Alex Callinicos en su *Marxism and Philosophy* realiza un balance del marxismo hegeliano que considero útil para justificar una puesta en paralelo entre Adorno y Althusser. Para Callinicos el objetivo del marxismo hegeliano fue romper con el determinismo de la Segunda Internacional con el fin de dar cuenta teóricamente de la triunfante estrategia revolucionaria de los bolcheviques en la Revolución Rusa. La intención de los marxistas hegelianos fue resolver tres problemas que acechaban a la tradición marxista:

la relación entre pensamiento y realidad (...); la relación de la base económica y la superestructura político-ideológica; y la relación de la teoría y práctica. Esta combinación de, se podría decir, tres temas distintos fue posible mediante las categorías de sujeto y objeto y mediante la creencia de que la realidad social estaba caracterizada por la identidad básica entre sujeto y objeto” (1987 72)

El caso de Lukács era paradigmático en este intento de solución de los problemas mediante la identidad entre sujeto y objeto. Lo que Lukács intentó en su *Historia y Conciencia de Clases* fue articular estos problemas (teoría-praxis, estructura-superestructura y conocimiento-realidad) fundamentando el primer término sobre el segundo. Es decir, pensar de forma sistemática e inmanente la unidad de los criterios epistemológicos -que tenían que ver con un conocimiento verdadero- y los criterios políticos -que aludían a una praxis efectiva- de forma inmanente y sistemática; en otras

¹ Este trabajo constituye una versión preliminar de un artículo de mi autoría llamando “Sobre la constitución ideológica del sujeto: Louis Althusser y Theodor Adorno”

palabras: fundamentar los criterios de validez epistémicos -el conocimiento no cosificado de la realidad- en criterios fácticos políticos -la existencia de la clase obrera-. La posición lukaciana no estaba basada en un criterio pragmatista, sino que ese plano histórico-político estaba fundamentado ontológicamente al ser el proletariado *de hecho y de derecho* el sujeto de la historia, su espontaneidad revolucionaria era la premisa del sistema. Lukács planteaba su teoría de la praxis en términos de una reflexión sujeto-objeto, es decir en términos epistemológicos; se basaba entonces en el gran problema de la filosofía moderna, el problema del sujeto y la representación, resolviendo ese problema en una teoría de la conciencia de clases y fundando una teoría de la praxis política correcta.

Resolver de ese modo las antinomias entre teoría-praxis, conocimiento-realidad y estructura-superestructura, influyó decididamente en Adorno, puesto que esto implicaba una crítica 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 debía ser una superación materialista del idealismo desde su interior), pero rechazaba sin embargo la resolución idealista que Lukács le había dado al problema: para Adorno ya no había posibilidad de reconciliación entre conocimiento verdadero y praxis correcta, el pasaje de la teoría a la praxis era para Adorno un resabio idealista con derivas totalitarias. Entre *Historia y Conciencia de Clase* de 1921 y la primera obra de envergadura y autonomía filosófica de Adorno -me refiero a su ensayo "Actualidad de la Filosofía" de 1931- hay apenas una década de distancia, pero el tiempo filosófico que separa a ambos textos 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 [...] de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento" (1991 73). Este rechazo a la posibilidad de aprehender la totalidad era obviamente una impugnación directa 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 la categoría de totalidad como herramienta de resolución de los problemas filosóficos y políticos y, fundamentalmente, poniendo en cuestión 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 215). 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 práctica" (2003 161). 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 ninguno de los dos términos como garantía del otro.

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-. Identidades consumadas bajo las garantías 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 mismo 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 debería entenderse como crítica de la identidad: 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. Como afirma en *Dialéctica Negativa* "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" (2008 144). Esta frase puede

funcionar como un programa de lo que aquí deseo argumentar: la articulación entre “crítica de la ideología” y “crítica del sujeto”.

En un fragmento del artículo llamado “Sobre sujeto y objeto”, publicado en 1969 en el libro *Consignas*, Adorno ofrece una descripción muy condensada del problema que aquí deseo analizar. Allí afirma que el concepto de subjetividad es un concepto ideológico cuando se considera 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 (2003 150)

En este fragmento el sujeto es definido como una “apariencia” en la medida en que es 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 teoría del conocimiento -el objeto de la preocupación adorniana en este fragmento- sería víctima de una “ilusión” que no le permitiría 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 que anula aquellas instancias que son sus condiciones de posibilidad (sus estados pre edípicos, naturales, miméticos, no-racionales). En este breve fragmento tenemos ya presente todos los principales lineamientos de la crítica al sujeto adorniana: 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. Ideológico es aquí aquella

instancia que produce una sutura sobre sí misma y se muestra como una totalidad cerrada y compacta.

Esta relación entre crítica de la ideología y crítica del sujeto se puede ver también en la filosofía de Louis Althusser. La puesta en paralelo que aquí intento no se justifica solamente por la mutua coincidencia de dos términos -sujeto e ideología- en ambos autores, sino en que ambos parten del mismo suelo teórico: el derrumbe del marxismo hegeliano y del concepto de totalidad expresiva como garantía de la unidad de teoría y praxis. Como dice Callinicos en el libro anteriormente citado: “mientras Adorno deconstruía el marxismo hegeliano desde adentro, Louis Althusser lo atacaba desde afuera” (Callinicos 1987: 89). El rechazo al marxismo hegeliano de Louis Althusser también tenía que ver con tratar de pensar un todo social en el que la heterogeneidad de prácticas distintas y entrelazadas no fuera reducida a un principio común. Para Althusser se trataba de concebir un “todo complejo articulado *ya dado*” sin centro que otorgara autonomía a las diversas instancias, que pudiese dar cuenta de los términos que constituían la preocupación del marxismo hegeliano -teoría y práctica, estructura y superestructura, conocimiento y realidad-, pero no como identidad de criterios, sino mediante lógicas diferenciales y articuladas a la vez (Althusser 2010 132-160). Al igual que Adorno, Althusser rechazaba toda reconciliación idealista entre los criterios de la praxis y los criterios epistemológicos; su trabajo consistió en replantear el problema pensando a la teoría como una forma propia y autónoma de práctica articulada con otras prácticas sociales, pero sin centro o esencia que las unifique. Renuente a toda unificación mediante una esencia Althusser, al igual que Adorno, rechazaba la solución lukaciana de un sujeto de la historia, rechazo que se extendía también a todo fundamento subjetivista. Al igual que Adorno también, para Althusser este fundamento subjetivo constituía la forma prototípica de la ideología. En definitiva, tanto en Althusser como en Adorno, la ruptura con el marxismo hegeliano culminaba (por carriles, tradiciones y con resultados muy distintos) en una problematización de la constitución ideológica del sujeto constituyente.

Es célebre su análisis del sujeto como resultado de una interpelación de los AIE. Para Althusser sólo hay práctica social “por y bajo la ideología”, pero sólo hay ideología “por el sujeto y para los sujetos” (Althusser 2008 144). El discurso ideológico sólo existe para los sujetos concretos y este discurso sólo es posible constituyendo esa

categoría. El sujeto y su autonomía son los efectos ideológicos por antonomasia del discurso ideológico contruidos mediante mecanismos sociales de interpelación. Para Althusser somos siempre ya sujetos que practicamos “sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico que nos garantizan que somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles y (naturalmente) irremplazables” (*Ibidem.*; 146), pero al mismo tiempo ese reconocimiento ideológico se articula con un desconocimiento de ese mismo mecanismo de interpelación, es decir de las condiciones sociales de constitución subjetiva. Lo interesante en el análisis de Althusser es que una de las evidencias ideológicas, que acompaña a la evidencia sujeto, es la evidencia de negación de la propia ideología, ya que genera la creencia de que, en tanto que sujetos dueño de nuestras acciones, estamos afuera de la ideología (*Ibidem.*, 148). Esta ilusión de un afuera de la ideología no es sino otro modo que toma la evidencia de un sujeto autónomo: la ilusión de que el sujeto es dueño de sus actos y que puede entrar y salir de la ideología cuando lo desee.

En definitiva, tanto en Adorno como en Althusser el cruce entre crítica de la ideología y crítica del sujeto se basa en la idea de que el sujeto es el efecto de un cierre y de un no-reconocimiento de sus propias condiciones de posibilidad. El sujeto como la consecuencia de ciertos mecanismos ideológicos está pensado en torno al funcionamiento de la identificación en Adorno, y como el efecto de una práctica que opera mediante la interpelación en Althusser. Igualmente, ambas críticas provienen de una impugnación a la idea de totalidad del marxismo occidental: en Adorno esa impugnación toma la forma de una crítica a toda identificación definitiva cuyo modelo prototípico es el sujeto constitutivo idealista, mientras que en Althusser toma la forma de una teoría de las prácticas diferenciadas, entre las cuales se encuentra la práctica ideológica en la que se produce el efecto-sujeto (Althusser 1996 115). En ambos autores el sujeto ideológico, que era la garantía de la unidad de criterios en el marxismo hegeliano, es el efecto de la constitución de un campo de sentido que oculta sus propias condiciones de posibilidad y sus mecanismos de constitución.

Pero en Adorno la crítica a la constitución ideológica al sujeto culmina en una crítica de las formas históricas de individuación y de las patologías sociales mediante el concepto de sufrimiento social. El sujeto idealista para Adorno tiene su correlato no sólo en la ontologización lukaciana del proletariado, sino también en la figura histórica

de la individualidad burguesa, que construye su identidad mediante la autorepresión de las dimensiones emotivas, pasionales y corporales para favorecer una adaptación social que Adorno denomina como patológica. Para Adorno el cierre ideológico del Yo no es sólo una operación epistemológica, sino también el modo en el que los individuos experimentan las contradicciones sociales y en el que forjan su carácter adaptativo. En Althusser no hay algo del estilo de un diagnóstico de las patologías sociales, y seguramente sería contrario al naturalismo adorniano que piensa al sujeto como producto de la autorepresión corporal. Su análisis de la constitución ideológica del sujeto culmina en una teoría de los mecanismos mediante los cuales ciertos discursos operan ideológicamente produciendo el efecto de un sujeto que se pretende constituyente. Lo que a la crítica althusseriana le interesa no son las consecuencias prácticas o patológicas de la constitución ideológica del sujeto, sino el mecanismo social y el develamiento epistemológico del funcionamiento de la ideología. En definitiva, si bien ambos autores superan el marxismo hegeliano articulando una crítica al sujeto mediante el concepto de ideología, esta articulación deriva en dos proyectos intelectuales muy diferentes: una crítica de las patologías sociales y un análisis de los discursos ideológicos.

Bibliografía:

Adorno, Th. (2003): *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu.

Adorno, Th (2008): *Dialéctica Negativa. La Jerga de la Autenticidad*, Madrid, Akal.

Adorno, Th. (1991): *Actualidad de la Filosofía*, Barcelona, Paidós.

Callinicos, A (1985): *Marxism and Philosophy*, New York, Oxford University Press.

Demirovic, Alex (1999): *Der Nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritische Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt a.M, Suhrkamp.

Althusser, L. (1996): *Escritos sobre psicoanálisis*, México DF, Siglo XXI.

Althusser, L. (2003): “Ideología y aparatos ideológicos del estado” en Zizek, S. (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE.

Althusser, L. (2010): *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.

Althusser, L. (2011): *La filosofía como arma de la revolución*, México DF, Siglo XXI

Althusser, L. (1996): *Escritos sobre psicoanálisis*, México DF, Siglo XXI.