

Sujeto y naturaleza en Theodor W. Adorno.

Gustavo Robles.

Cita:

Gustavo Robles (2012). *Sujeto y naturaleza en Theodor W. Adorno*. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-097/40>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRxp/f2k>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Sujeto y naturaleza en Theodor W. Adorno¹

Gustavo Robles

(CIMECS-IdIHCS-Conicet-UNLP)

Resumen:

El propósito del presente artículo es realizar una lectura de la crítica al sujeto llevada a cabo por Theodor Adorno. Trataremos de mostrar el modo en el cual Adorno reposiciona el concepto de sujeto en el marco de la relación cultura-naturaleza mediante su programa de Historia Natural; programa que aquí intentaremos exponer como si se tratara de una *Ideologiekritik*, de modo tal que: 1) el sujeto pueda ser pensado como un "artefacto" ideológico que la crítica debe desmontar; 2) la crítica adorniana a la subjetividad pueda ser particularizada en el marco de otras críticas filosóficas al sujeto enarboladas durante el siglo XX, y 3) quede visible la característica normativa que este concepto de sujeto posee como un impulso moral en pos de abolir todo sufrimiento físico.

Introducción

La filosofía contemporánea puede ser interpretada como el intento de descentramiento del sujeto sobre el cual se fundó todo el pensamiento moderno desde Descartes hasta entrado el siglo XX. Ese sujeto se ofrecía como garantía, causa y origen del significado, del mundo, de la historia, de la acción, de los intentos de emancipación, del saber... Pero fundamentalmente, este modo de pensar el sujeto estuvo signado por la obsesión en la búsqueda de criterios fiables para todo acto de conocimiento y para toda acción, criterios que debían estar radicadas en un sujeto autónomo, cuya verdad estaba en sí mismo -de allí la centralidad que tuvo la reflexión sobre el método en toda la filosofía moderna-. Esta búsqueda de garantías subjetivas se aferraba a instancias como la conciencia, el sujeto trascendental, la experiencia subjetiva, la certeza sensible de modo tal de construir una praxis afectiva y un conocimiento correcto.

Sin embargo, durante el siglo XX aparecen un multiplicidad de narrativas que encarnan un giro contra las filosofías de la conciencia; si bien es innegable que ya

¹ El presente artículo es una versión resumida de un artículo publicado en *Cadernos de Pesquisas Interdisciplinar em Ci-s. Humas.*, Florianópolis, v.13, n.102, p.27-57 jan/jul 2012

estaban presentes en Kant y Hegel, sólo podemos decir que 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 relevamiento de las relaciones sociales y los procesos históricos en los que el hombre se inserta, y con Freud y su crítica a la identificación entre actividad consciente y actividad psicológica (Foucault; 1982). Lo que estas filosofías anti-subjetivistas pretendían era socavar las pretensiones de autonomía de esa subjetividad; el sujeto dejaba de estar planteado como algo dado y comenzaba a ser pensado como consecuencia, no como causa sino como efecto, no como garante sino como certeza construida y frágil, más como el resultado de un proceso previo, un estadio devenido en el que diversos condicionamientos encontraban un cruce. Este entrecruzamiento de condicionantes es lo que conocemos como procesos de subjetivación, y es justamente el develamiento de estos procesos lo que va a interesar a la crítica contemporánea. En ese punto fue que la crítica de la ideología se sumó a este descentramiento del sujeto, en tanto acentuó los mecanismos legitimadores del *status quo* que la categoría de sujeto escondía, las instancias de dominación que eran reproducidas en su estructura, y la implicación que este concepto de subjetividad guardaba con un orden social dado (Karczmarczyk; 2010; Zizek; 2009)..

En este contexto es donde consideramos que la crítica adorniana al sujeto adquiere su particularidad, en la medida en que aquí dicho concepto será descentrado en una relación con una exterioridad natural, pero también en la medida en que ese concepto de sujeto será reconocido como portador de un potencial normativo que debe ser reactualizado. Para esto vamos a mostrar que el programa de Historia Natural (*Naturgeschichte*) elaborado por Adorno puede ser leído como una crítica de las ideologías (*Ideologiekritik*) (I), de modo que el concepto de sujeto quede planteado en el marco de una relación naturaleza-cultura, constituido ideológicamente sobre ciertos mecanismos represivos que la crítica debe sacar a luz, tal y como el mecanismo de la autoconservación (II). Para esclarecer esto realizaremos una comparación con el modo en el que Jürgen Habermas piensa el concepto de autoconservación y las implicaciones teóricas de tal diferencia (III); confiamos en que así se nos hará patente la real dimensión normativa del concepto adorniano de sujeto; particularidad que va a diferenciar la posición adorniana de otro análisis del concepto de sujeto realizado también como una *Ideologiekritik*, como es el ofrecido por Louis Althusser (IV). Para finalizar realizaremos algunas consideraciones sobre la normatividad inherente al

concepto adorniano de sujeto y su posible resolución ética (V).

I.- *Ideologiekritik* y *Naturgeschichte*

Comencemos analizando qué es lo que Adorno entiende por ideología y por qué es el sujeto una ideología. Cuando Adorno habla de “ideología del sujeto” se está refiriendo a la “afirmación general de que las intervenciones, las intelecciones, el conocimiento, son solamente subjetivos [...]. Ilusión es el encantamiento del sujeto en su propio fundamento de determinación; en su posición como ser verdadero”. Cuando concebimos al sujeto como autónomo en su propia esfera y como origen y causa de las representaciones, estamos siendo víctimas de una ilusión que no permite ver la exterioridad, que encierra al espíritu en sí mismo y anula todo aquello que pueda desmentirlo. Según la anterior cita, la ideología sería el resultado de un cierre que se produce de forma violenta y sin legitimidad alguna, es decir, es el producto de una represión que provoca la constitución de una instancia homogénea y autónoma pero empobrecida en su comunicación con una exterioridad.

Pero, ¿qué es lo que se reprime?. Esto lo contesta Adorno cuando, a reglón seguido, pasa a indicar las tareas que le corresponden a la crítica ante este sujeto constituido sobre un cierre ideológico: “El sujeto mismo debe ser restituido a su objetividad, sin la intención de proscribir sus impulsos al conocimiento”, puesto que esta forma ideológica “deja de surtir efecto en el momento en que la subjetividad es descubierta como figura del objeto”. De modo que, para dar cuenta de la crítica adorniana a la subjetividad en tanto que ideología, debemos mostrar que el descentramiento que Adorno produce del sujeto está realizado a partir de la búsqueda de una objetividad que sea capaz de abrir ese “encantamiento” (*Verzauberung*) que encierra al sujeto “en su propio fundamento”. Lo que debe hacerse entonces es mover la relación sujeto-objeto para desfetichizar la figura autónoma del sujeto. Lo interesante de esta construcción ideológica es que aquello que ese sujeto reprime para constituirse es justamente aquello sin lo cual no podría existir; es decir, oculta sus propias condiciones de posibilidad. Pero es precisamente el sujeto una “figura del objeto” en tanto es del objeto de donde proviene y en tanto es él mismo a su vez objeto, sin esa objetividad que reprime el sujeto no sería nada. Entonces, la crítica debe reponer esa instancia reprimida y destruir el encantamiento que aprisiona al sujeto, de modo tal de que los “impulsos del conocimientos” no sean proscritos sino potenciados.

Tenemos así la paradoja de una instancia que para poder funcionar como tal, es

decir para poder constituirse como sujeto, debe reprimir aquello sin lo cual nada sería, es decir una figura que oculta las huellas de su propia posibilidad. Entonces, podemos decir que el sujeto es una ideología ya que es el producto de un cierre que se efectúa en base a ciertos mecanismos que analizaremos en este trabajo, mediante los cuales se reprime posteriormente aquella objetividad que actúa como su condición de constitución. Este sujeto ideológicamente constituido pone en acto instancias de dominación psicológicas y sociales, y mecanismos de represión al interior de sí mismo que luego se reproducirán como relaciones y estructuras sociales. La crítica de la “ideología del sujeto” se va a preocupar entonces en develar los mecanismos de articulación y constitución de la forma ideológica sujeto, a partir de una reposición de esa objetividad que lo constituye. Uno de los objetivos del trabajo será entonces mostrar cómo la crítica adorniana se articula para poner en relación esa objetividad y heterogeneidad con el sujeto que se pretende descentrar; así también tendremos que especificar a qué alude esa objetividad aquí mentada: eso otro del sujeto, que como objeto, es constitutivo de él.

Es aquí entonces donde entra el procedimiento que Adorno denomina Historia Natural (*Naturgeschichte*), que abordaremos ahora para estudiar su crítica a la ideología del sujeto. Para comenzar debemos especificar qué entiende Adorno por *Naturgeschichte* para ver en qué medida ese concepto puede funcionar como una crítica a la “ideología del 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 *Naturgeschichte* era utilizado en un sentido crítico: se trataba de emplear un “procedimiento que pudiera lograr interpretar la historia concreta en sus propios rasgos como naturaleza, y hacer dialéctica a la naturaleza en la figura de la historia”. Lo que el programa de *Naturgeschichte* buscaba era organizar la mirada filosófica de modo tal de formar “constelaciones” (*Konstellationen*) de objetos en el que la apariencia ideológica de ciertos objetos culturales quedara develada.

En Adorno la *Naturgeschichte* consistía en un procedimiento crítico que operaba con las instancias temporales de lo arcaico y lo moderno en un juego dialéctico y desfeticizante: la crítica, efectuada como *Naturgeschichte*, debería tomar un determinado objeto cultural y reconocer en él la novedad de su aparición y la antigüedad del proceso del que forma parte. 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 relación personal y moral, y no como radicada en la misma estructura social), en este caso la *Naturgeschichte* debería mostrar los fenómenos como siempre ya presentes en la civilización, como fenómenos estructurales.

Esto queda patente cuando Adorno introduce el concepto de “segunda naturaleza” (*Die zweite Natur*) para designar el cúmulo de relaciones reificadas que constituyen el mundo social actual; ante esto, la tarea de la *Naturgeschichte* es devolver los objetos naturalizados a su aspecto histórico y, al mismo tiempo, mostrar que en el presente operan elementos estructurales. La obviedad de la tradición con la que ideología se nos impone en nuestra vida práctica es remitida por la *Naturgeschichte* a su proceso de configuración histórico y abre la perspectiva de su transformación; esto implica no pensar la historia como historicidad en términos ontológicos, sino como contingencia; y por otro lado, esa novedad se nos muestra como arraigada en el mito, como parte estructural de la civilización –lo que implica no pensar la historia como absoluta contingencia, sino como un proceso susceptible de ser indagado ya que posee continuidades-. Este ejercicio no es un motivo aislado en la obra de Adorno, y así lo demostró en su influyente y clásico ensayo Susan Buck Morss al argumentar que toda la filosofía adorniana estuvo atravesada por el temprano programa de *Naturgeschichte*; fue bajo esa hipótesis que Buck Morss hilvanó de forma muy convincente los aspectos metódicos escondidos en la obra de Adorno:

“historia y naturaleza en tanto opuestos dialécticos eran para Adorno conceptos cognitivos, no demasiado 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* provocaba que el objeto ideológicamente fetichizado se abriera en un “campo de fuerzas” (*Kraftfeld*), tomando prestado un término que aparecerá un poco más tarde en la obra de Adorno- y dejara

disponibles aquellos elementos para una realización futura de su rescate. 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. Sobre este punto en el mismo trabajo Buck Morss afirma:

“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).

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 externa” de los acontecimientos empíricos, externa al pensamiento pero que guarda una relación mediada con éste; por otro lado, una “historia interna” como un “devenir interno al pensamiento, a una obra de arte o a cualquier objeto de conocimiento”. La crítica entonces debe rescatar como “historia interna” de sus objetos el “sentido de un momento histórico que permanece súbitamente adherido a las partes de un objeto aparentemente insignificante” (Sotelo; 2009; 27). Esa “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 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 en lo que está interesado fundamentalmente Adorno es en la “historia interna”, en la historia social sedimentada en los conceptos. Esta idea de rescatar la experiencia histórica que subyace a los objetos mediante una “filosofía interpretativa” (*deutender Philosophie*) es una vuelta de tuerca sobre el problema marxista de la reificación y de la ideología, pero ahora en términos de la relación cultura-naturaleza.

Lo que la *Naturgeschichte* pretende plantear es el viejo problema filosófico de la relación sujeto y objeto, pero colocado dialécticamente en el marco de la relación cultura-naturaleza. Tal cosa Adorno la efectúa restituyendo la objetividad, como naturaleza reprimida, a un sujeto que pretende ideológicamente autonomizarse. Es decir, cumple la tarea de restituir el sujeto a su objetividad, y lo hace insertando la figura

reificada de la subjetividad en el marco de una relación dialectizada entre cultura y naturaleza en el que el sujeto debería encontrar y tematizar su posición como “figura del objeto”; sólo de ese modo confía Adorno el sujeto podría salir de la ilusión de su propia autonomía, de su encantamiento ideológico. Veamos cómo se lleva a cabo tal cosa.

II.- El sujeto como naturaleza

Es en el excursus sobre la *Odisea* de Homero en la *Dialéctica de la Ilustración* donde se construye alegóricamente 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 indagado como el resultado de una relación con lo biológico. El relato 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 de este modo que tiene lugar el inicio de la subjetivación que culminará con la consumación de una racionalidad autónoma. La autoconservación 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 encuentra por debajo de toda autoconservación antropológica.

Es en este marco en el que Adorno inserta la lectura de la *Odisea* como una construcción filosófica de ese proceso de subjetivación, como una “protohistoria de la subjetividad” (*Urgeschichte der Subjektivität*). En esta lectura Adorno no pretende 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 los relatos de sentido, es decir un mundo ya intersubjetivamente habitado-. Pero de lo que se trata es del momento en el que esos relatos producen un desplazamiento para comenzar otro relato sobre premisas diferentes. No debemos entender esto como una cronología en la

que primero hubo pensamiento arcaico y luego racionalidad, sino que justamente 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 relato mítico tal y como se suele considerar. En definitiva, lo que muestra esta lectura adorniana no es el surgimiento de la racionalidad como instancia nueva, sino la autonomización de la racionalidad que ya estaba incipientemente contenida en el pensamiento mítico: podemos decir entonces que lo nuevo es la autonomía del sujeto racional, no la racionalidad en sí misma. Como dijimos, la *Naturgeschichte* no pretende ofrecer una secuencia histórica, sino poner en relación dos elementos que parecían estar separados, en este caso el concepto de racionalidad y el concepto de naturaleza, para de este modo criticar la entronización de una forma de racionalidad particular por sobre las otras, de la autonomización de una racionalidad instrumental y subjetiva.

Debido a este interés, la lectura de *La Odisea* como documento esencialmente moderno significará para Adorno recoger el testimonio del surgimiento del sujeto y la racionalidad como instancias autónomas de lo natural pero que, a la vez, no pueden desligarse completamente de ese origen, o como afirma Wiggershaus:

“la genialidad con la cual Adorno propondría nuevas facetas en un texto clásico que había sido ya interpretado muchas veces se demostró sobre todo en que reveló claramente el precio de la Ilustración este, de acuerdo con Horkheimer, primer documento de la antropología del ser humano, en sentido moderno de un ser racionalmente ilustrado” (Wiggershaus; 2004; 414).

De modo que, en la medida en que el texto es leído “en sentido moderno de un ser racionalmente ilustrado” las peripecias de Odiseo en su regreso a Ítaca se nos mostrarán como el relato del camino de la racionalidad sobre la multiplicidad de los mitos y, al mismo tiempo, como el relato de la consolidación del yo como instancia autónoma. Adorno interpreta cada aventura de Odiseo como una amenaza para la lógica del sujeto, ya que en cada aventura existe la tentación de desviarse y de perder la identidad. Por lo tanto, Odiseo debe entablar un juego de idas y vueltas con lo múltiple y diferente de su yo para conseguir su realización, que así se constituye como “unidad puramente en aquella diversidad que niega la unidad”. Esta “protohistoria de la subjetividad” devela entonces a la identidad del yo como función de la represión sobre lo no idéntico, lo disperso y disolvente de lo natural. Lo que Adorno pone en juego aquí es un concepto de sujeto en el que se acentúa su implicación con el ámbito natural, en

un análisis claramente freudiano centrado en la tensión entre esa instancia autónoma en la que se convierte el sujeto y su origen material que debe ser continuamente reprimido.

El asunto es ver ahora mediante qué mecanismos ese viviente se autonomiza de lo natural y se configura como yo, es decir, interesa ahora ver cuál es el mecanismo de individuación que signa la consolidación de la subjetividad. Para dar cuenta de esto, Adorno acude a los conceptos de “autoconservación” (*Sebsterhaltung*) e “identidad” (*Identität*); conceptos que aluden a diferentes dimensiones de un mismo proceso: en *Dialéctica de la Ilustración* el principio de constitución del sujeto es la autoconservación; concepto que luego en *Dialéctica Negativa* se problematizará con el nombre de identidad. Para dar cuenta de lo que Adorno entiende por autoconservación vale esta breve cita:

“El sistema, en el cual la ilustración encuentra su sentido, es el conocimiento mejor predispuesto para dominar los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto al dominio de la naturaleza. Sus principios son los de la autoconservación. La minoría de edad se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo” (Adorno; 2003; 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 principio de la autoconservación que en la obra de Adorno posee tres sentidos que guardan entre sí una estrecha relación procesual: 1) Es el mecanismo mediante el cual el sujeto se autonomiza de lo natural. 2) es lo natural que permanece en el sujeto 3) es lo que amenaza al sujeto con liquidarlo si no es mediado reflexivamente. Veamos estos tres puntos.

1) Como vimos el sujeto se constituye mediante la necesidad de conservarse sobre lo natural, que realiza aplazando la satisfacción inmediata en pos de una satisfacción futura y reprimiendo la tendencia al placer. 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. 3) cuando este impulso secreto no es reconocido reflexivamente y comienza a ejercer una función no mediatizada de control sobre el sujeto se produce 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.

En términos sociológicos el problema surge cuando este impulso de

autoconservación permanece en las sociedades contemporáneas con un carácter anacrónico. Con su tesis del “mundo administrado” (*Wewaltete Welt*; Adorno; 1990; 122-146) Adorno pretende describir una situación histórica en la que los grandes aparatos económicos y estatales monopolizan la regulación de las esferas por los 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 y de obtención de márgenes de ganancias. Esto 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 parece quedar descargada en esas instancias supraindividuales.

La contraparte de este proceso es que el individuo debe adaptarse a las disposiciones de su entorno socioeconómico, de modo que el trabajo de autoconservación ahora ya no consiste en una lucha por la supervivencia –característico del período liberal y representado metafóricamente por Odiseo-, sino que más bien consiste en una adaptación a las estructuras sociales –característica de los estadios míticos en los que el individuo no estaba claramente diferenciado de la sociedad, y que se repite en el “mundo administrado”-. 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 de poder garantes de la autoconservación (Adorno; 1990; 416). Sin embargo, esta autoconservación se continúa perpetuando como disposición ciega, y al no encontrar un campo de aplicación propicio en el mundo circundante amenaza con liquidar a la subjetividad constituida. Es, entonces, la sociedad misma la que canaliza esos impulsos de autoconservación, no ya como lucha por la supervivencia, sino como sometimiento y pérdida de la individualidad. 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. En la siguiente cita se resumen de algún modo todos estos puntos que dejamos planteados aquí:

“Que la razón sea un otro que la naturaleza, y a la vez un momento suyo, es su determinación inmanente convertida en prehistoria. Esa razón es control de la naturaleza como fuerza física 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 esta reflexión la razón superaría a la naturaleza” ” (Adorno; 1992; 285).

El análisis adorniano está intentando 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 es que esa inherencia no es reconocida. 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.

Para esclarecer lo que estamos diciendo conviene realizar una comparación con un análisis distinto de la relación entre sujeto y autoconservación como es el ofrecido por Jürgen Habermas. En contraposición con Adorno, para Habermas la autoconservación en la modernidad no está determinada en función de aspectos instrumentales sino, que está atravesada por imperativos simbólicos y lingüísticos que rigen las interacciones comunicativas entre los participantes de un mundo de la vida y, es de ese modo que esa autoconservación sirve para el mantenimiento de ese orden simbólico y cultural (Habermas; 1990a; 203). Sin embargo Habermas, en toda 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 en comparación con el mundo de la vida 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 mundo de la vida 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

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, 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).

Pero Adorno, a diferencia de Habermas, concibe una alteridad con respecto a la razón, que mientras no sea reconocida reflexivamente estará latente la posibilidad de una “recaída en el mito” (Adorno; 2003; 89) . Si bien la autoconservación, como un otro de la razón que se mueve siempre en su interior, es una instancia que bien podría ser reconciliada con la racionalidad en un momento histórico de gran avance tecnológico y científico, el problema es para Adorno que la racionalidad olvida esa vinculación con la naturaleza que aún persiste en ella, y entonces esos instintos de autoconservación se vuelven dominantes. De ese modo, la tesis de Adorno está en las antípodas de la idea de Habermas de que la autoconservación sea racional en algún sentido. Esta 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 (Habermas; 2008; 147). La concepción adorniana de la autoconservación es más materialista y 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. Lo significativo es que sólo la razón – que para Adorno es el principio del dominio introvertido en el sujeto- es capaz de dar fin al dominio sobre la naturaleza: para esto deberíamos reconocer que nuestro comportamiento está motivado y atravesado por una carga instintiva reprimida; tal reconocimiento sólo es posible en el marco de una modificación en el ordenamiento social, es decir como una ruptura con las estructuras sociales que reproducen la represión que está en la base de la subjetividad tal y como la conocemos. En ese sentido 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 supra-individuales, sino que logre entablar una relación reflexiva con estas. Justamente una de las críticas más incisivas a este modo adorniano de plantear el problema fue la de Habermas al afirmar que esta forma de pensar la constitución del sujeto en términos de una relación con 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 es precisamente en ese trasfondo donde debe ser planteado el problema según Habermas.

Este mismo argumento es el que subyace en la crítica al concepto adorniano de sujeto realizado por Paul Connerton. Este acusa a Adorno-Horkheimer de mantener un concepto de dominio asentado sobre un esquema hombre-naturaleza no referido a una dimensión intersubjetiva, y que por lo tanto ocasiona el problema de que: “la dominación social (tanto sobre otros hombres como sobre los instintos) es derivada del control sobre la naturaleza externa...”. Para Connerton los autores tendrían 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 carece 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

por lo que estas críticas darían en un punto acertado. 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 esta crítica al concepto de sujeto. Adorno no está interesado en las interacciones comunicativas entre participantes de actos de habla, sino en el origen mismo y en la estructura resultante de toda forma de conceptualización. 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 de un reconocimiento [de] lo no idéntico en el entender la realidad y en la autocomprensión de los sujetos. Ciertamente Adorno construyó todo ello como si se tratara del establecimiento de una relación comunicativa con la realidad en conjunto” (Wellmer; 1993; 249).

Lo que está en juego no es el conjunto de relaciones que mantienen los hablantes de una lengua, sino la misma lógica de la comunicación en un sentido no cosificante, es decir, no la comunicación en sí, sino la “síntesis” de esa comunicación entendida como un proceso total de construcción de la racionalidad en el marco de una exterioridad. Podemos decir que Adorno está un paso atrás de Habermas en el sentido que le interesa poner en cuestión lo que éste ya toma como presupuesto: las potencialidades no instrumentales del concepto y el lenguaje. 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, cae por fuera de esa comunicación siempre presupuesta, o al menos por fuera de una teoría consensual de la verdad, en la medida en que no le interesa la racionalidad comunicativa que queda a disposición en la relación hablante-hablante, sino las condiciones de posibilidad de esa racionalidad para pensar la relación entre el lenguaje y el mundo en un sentido no instrumental y no cosificador. Por supuesto que en esa relación también cabe plantear la relación hablante-hablante, pero no solamente esa relación, sino las relaciones no necesariamente comunicativas que se producen entre el hablante consigo mismo, con la naturaleza, y con su entorno social.

De alguna manera, Adorno está pensando en los aspectos no comunicativos del lenguaje, que no significa una salida mística por fuera del lenguaje, 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. Adorno siempre fue bastante crítico con la idea de pensar el concepto y el lenguaje sólo desde el punto de vista de la comunicación en la medida que allí también se reproducen los caracteres identificantes e instrumentales socialmente arraigados en el concepto (Adorno; 1992; 51). En tanto sus reflexiones no están abocadas exclusivamente a las intenciones comunicativas entre participantes de una situación de dialogo, a Adorno no le van a interesar las instancias de argumentación, sino aquello olvidado y reprimido que procede a la comunicación empírica o a la posibilidad de sea comunicación; le preocupa la génesis y los movimientos internos sedimentados en el concepto y en la racionalidad y no cuándo sucede una argumentación racional o cuáles son sus condiciones de aparición.

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). Si bien obras como *Mínima Moralia* podría ser leída como un análisis fenomenológico del mundo de la vida, aunque de una “vida dañada”; no puede afirmarse que en Adorno exista 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. En este sentido se expresa Hammer:

“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 argumentativos. 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 que la crítica debe desenmascarar. Por lo tanto, para Adorno la intersubjetividad no es un dato sino el objeto de la crítica. Esta idea de no hipostasiar un concepto de intersubjetividad es lo que permitiría sostener la dialéctica y abrigar un horizonte utópico. En este sentido vale la siguiente afirmación de 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” (Jarvis; 1998; 221).

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, en el que se piensa al sujeto, a la sociedad, y al lenguaje mismo como perfectamente escindidos de toda externalidad y de toda condicionalidad en relación con la supervivencia biológica de la especie. Entonces, la praxis racional posible no estaría dada en una comunicación exitosamente consumada, sino en la posibilidad de entablar una comunicación con la naturaleza reprimida no sólo en términos lingüísticos. Pero entonces surge la pregunta, ¿sobre qué fundamentos podría consumarse una praxis racional que propicie una reflexión sobre la naturaleza reprimida?. 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 esto. Honneth resalta este aspecto normativo del sujeto 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 libertad corporal 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 con un carácter normativo, 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 otro que el sujeto. El materialismo adorniano es lo que nos ofrece entonces el momento normativo de la crítica al sujeto. 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 normativo posee.

Entonces, la crítica adorniana al sujeto se encuentra en la paradójica posición de que por un lado se reconoce el papel ideológico que este sujeto autónomo representa – como garante y reproductor de relaciones de dominio y represión, como cierre ideológico que borra las huellas de la objetividad-; pero, a la vez, está la conciencia de que la demolición de tal sujeto no es menos ideológica, es decir que en algún punto esa crítica al sujeto es indirectamente funcional o puede estar interesada en la preservación del orden social vigente, en la medida que con ella vaya incluido un abandono a los potenciales normativos que ese sujeto contiene. Lo dialéctico de la crítica adorniana radicaría entonces en que el derrumbe del sujeto se produce, conjunta y paradójicamente, como un rescate de sus potencialidades; y es tal cosa lo que lo aleja definitivamente de otros planteos de carácter posmoderno o deconstructivistas² y lo vinculan nuevamente a un proyecto ilustrado.

Bibliografía:

Adorno, Theodor:

-1973- *Gesammelten Schriften*, Band 1. *Fröhlichen Philosophischen Schriften*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

-1977- *Gesammelten Schriften*, Band 10-1. *Kulturell Kritik und Gesellschaft*, Heft I. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.

-1977b- *Gesammelten Schriften*, Band 10-2. *Kulturell Kritik und Gesellschaft*, Heft II. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.

-1990- *Gesammelte Schriften*, Band 8: *Soziologische Schriften I*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

-1992- *Negative Dialektik*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.

² Ejemplos de lecturas que vinculan a Adorno con las corrientes deconstruccionistas o ligado a lo que podríamos denominar muy genéricamente planteos posmodernistas podría ser *Posmodern Theory* de Kellner y Best, en el que se habla de una “proto-teoría posmoderna” en Adorno contenida en su crítica al idealismo y al pensamiento de la identidad, (Kellner; Best; 1991; 225-233). Por su parte, Martin Jay realiza algunas observaciones interesantes sobre la recepción deconstruccionista de Adorno a partir de su crítica a la identidad en (Jay; 1988; 11-14)

- 1996- *Probleme der Moralphilosophie*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.
- 2000- *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (en coautoría con Max Horkheimer). Fischer Verlag. Frankfurt am Main.
- 2003- *Noten zur Literatur*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.
- Benjamin, Walter:** -1990- *Origen del Drama Barroco Alemán*. Taurus. Madrid.
- Buck Morss, Susan:** -1981- *Orígenes de la Dialéctica Negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Siglo XXI, México.
- Connerton, Paul:** -1980- *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on The Frankfurt School*. Cambridge University Press, London, 1980.
- Cook, Deborah:** -2006-: “Staying Alive: Adorno and Habermas on Self-preservation under Late Capitalism” en *Rethinking Marxism*, vol 18, n° 3.
- Foucault, Michel:** -1982- *Nietzsche, Freud, Marx*. Ediciones El Cielo por Asalto. Buenos Aires.
- Freud, Sigmund:** -2008- *Más Allá del Principio del Placer en Obras Completas, vol. XVIII*, Amorrortu Ediciones. Buenos Aires.
- 2008b- *El Malestar de la Cultura en Obras Completas, vol. XXI*. Amorrortu Ediciones. Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen:**-1990- *Teoría de la Acción Comunicativa*, vol I., Editorial Taurus, Madrid.
- 1990b- *Teoría de la Acción Comunicativa*, vol II, Editorial Taurus, Madrid.
- 2008- *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Editorial Katz, Buenos Aires.
- Hammer, Esper:** -2000- “Minding the world. Adorno’s critique of idealism” en *Philosophy and Social Criticism*, London, vol 26 n°1.
- Honneth, Axel:**-1991- *Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, MIT, Press, Massachusetts.
- 2009- *Patologías de la Razón. Historia y Actualidad de la Teoría Crítica*. Editorial Katz. Buenos Aires.
- 2009b- *Crítica del Agravio Moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Jarvis, Simon:** -1998- *A Critical Introduction to Theodor Adorno*. Routledge, New York.
- Karczmarczyk, Pedro:** -2010- “Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica” en *Discusiones filosóficas*. Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. Año 11, número 16, enero-junio 2010.
- Navigante, Adrian:** “Exigencia histórica y dignidad ontológica: la crítica de Adorno a la historicidad heideggeriana en *Idea de Historia Natural* en <http://www.herramienta.com.ar/teoria-critica-y-marxismo-occidental/exigencia-historica-y-dignidad-ontologica-la-critica-de-adorno>
- Pastephanou, Marianna:** -2000- “Ulysses’s reason, nobody’s fault: reason, subjectivity and the critique of Enlightenment” en *Philosophy & Social Criticism*, London, vol. 26, n. 6.
- Pollock, Friedrich:** -1970- “State Capitalism” en *Studies in Philosophy and Social Science*. Morningside Heights, New York City.
- Schweppenhäuser, Gerhard:** -2004- “Adorno’s Negative Moral Philosophie” en *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sotelo, Laura:** -2009- *Idea de la historia. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer, Marcuse*. Prometeo. Buenos Aires.
- Wellmer, Albrecht:** -1993- *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: La crítica de la razón después de Adorno*. Visor. Madrid.

-1996- *Finales de Partida. La modernidad irreconciliable*. Cátedra. Madrid.

Whitebook, Joel: -2004- “Weighty Objects. On Adorno’s Kant-Freud Interpretation” en Thomas Huhn (ed.) *The Cambridge Companion to Adorno*

Wiggershaus, Rudolf: -2004- *La Escuela de Frankfurt*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.