FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Sujeto e historia en el pensamiento de T. W. Adorno

Autor:
Martín, Facundo Nahuel
Tutor:
Brauer, Daniel

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA

Tesis doctoral: Sujeto e historia en el pensamiento de T. W. Adorno

Índice

Introducción. Totalidad antagónica, no-identidad de sujeto y objeto, filosofía pesimista de la historia universal 2

Primera Sección: Reconstrucción descriptiva
Capítulo 1. Dominación y totalidad I: el sujeto de la ilustración 48
Capítulo 2. El materialismo adorniano y la primacía del objeto 66
Capítulo 3. Dominación y totalidad II: espíritu universal y filosofía de la historia 84
Capítulo 4. La idea de historia natural, entre ontología e historia 100
Capítulo 5. Progreso, catástrofe y regresión 123
Capítulo 6. Requisitos para una teoría crítica de la modernidad 146

Segunda Sección: Giro a la especificidad histórica
Capítulo 7. La reconstrucción categorial de Postone: totalidad crítica y especificidad histórica 166
Capítulo 8. Adorno y la crítica de la economía política 194
Capítulo 9. El antisemitismo y las formas regresivas de la modernidad 213
Capítulo 10. La razón instrumental y las potencialidades liberadoras de la modernidad 234

Tercera Sección: No-identidad de sujeto y naturaleza
Capítulo 11. Más allá de la especificidad histórica: la no-identidad de sujeto y naturaleza 262
Capítulo 12. Adorno como freudiano: pulsión y razón 283
Capítulo 13. Rememoración de la naturaleza, reconciliación y libertad 311
Capítulo 14. Historia natural, no-identidad y temporalidad histórica 331

Conclusión. No-identidad y totalidad antagónica. Repensar el proyecto emancipador de la teoría crítica 350

Bibliografía 374

Introducción. Totalidad antagónica, no-identidad de sujeto y objeto, filosofía pesimista de la historia universal

Prefiguración de la tesis

Esta investigación estudia la relación entre las formas de constitución del sujeto y la construcción de una filosofía negativa de la historia en el pensamiento de Theodor W. Adorno. Ambos problemas, la concepción del sujeto y la filosofía de la historia, tienen centralidad en el pensamiento filosófico y social adorniano. Al mismo tiempo, como intentaré mostrar en el Estado de la cuestión, el anudamiento explorado permite tanto dialogar con la manera como continuadores posteriores de la "Escuela de Fráncfort" tramitaron el legado intelectual de Adorno, cuanto intervenir en un debate de importancia, no completamente resuelto entre los especialistas, en torno a la especificidad histórica de las categorías teóricas de este pensador. La tesis se centra en los textos del autor más relevantes para la filosofía de la historia: *Dialéctica de la Ilustración*, *Dialéctica negativa*, "La idea de historia natural" y las Lecciones sobre "historia y libertad" [*Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*] dictadas en el semestre de verano de 1964-1965. Sin embargo, cuando la exposición lo requiera, me apoyaré también en otros trabajos (*Tres estudios sobre Hegel*, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, *Escritos sociológicos*, "Actualidad de la filosofía", entre otros).

El movimiento interpretativo de la tesis intentará desentrañar la conjunción de una teoría materialista del sujeto con la filosofía de la historia. La teoría filosófica y social de Adorno otorga centralidad a la constitución del sujeto en el capitalismo avanzado, preguntándose por las maneras como las personas no sólo parecen la dominación de dinámicas sociales fetichizadas que no pueden controlar, sino que también interiorizan, reproducen por sí mismas y prosiguen por su cuenta esas dinámicas. Para dar cuenta tanto de esas formas de dominación como de su calado en los sujetos, Adorno construye un argumento histórico-filosófico o una historia social de la razón. Esboza entonces una narrativa de larga duración que intenta iluminar qué procesos subyacentes, tanto psíquicos como económicos y sociales, implícitos a lo largo de la historia de la civilización occidental, condujeron al presente catastrófico del "mundo administrado", la movilización totalitaria de las masas y la declinación de las posibilidades de oposición y resistencia a la dominación social.

Dialéctica de la Ilustración puede leerse a partir de una pregunta por la subjetividad de los oprimidos. Enfrentados a procesos totalitarios que gozan del apoyo o al menos la docilidad de las personas, interpelados por la debacle civilizatoria de Auschwitz, desconfiados de la sociedad de masas en los países formalmente democráticos e implacablemente críticos del estalinismo, Adorno y Horkheimer emprenden una reflexión sobre las formas de constitución de la subjetividad en la

modernidad avanzada. La hipótesis marxista tradicional según la cual la clase trabajadora sería agente de su propia liberación y de la liberación general de la humanidad, se ve puesta en entredicho por lo que aparecía como una catástrofe global de la civilización occidental. Dados fenómenos como el antisemitismo y el totalitarismo, pero también ante la integración social bajo la industria cultural, los autores consideran que se encuentran ante expresiones de "irracionalidad" profunda de las masas, que desarrollan formas de actuación que no responden a un cálculo de intereses en términos de eficiencia. En medio del máximo desarrollo de la racionalidad instrumental aparecen formas de subjetividad de flagrante irracionalidad, donde las personas actúan sistemáticamente contra lo que Adorno y Horkheimer consideran son sus intereses. Se impone en ese marco construir una teoría de la subjetividad que pueda dar cuenta de que las personas no son, ni individual ni colectivamente (pues el planteo incluye a las clases sociales) *sujetos de interés* que actúen racionalmente en términos medios-fines. La clase trabajadora como sujeto colectivo no es tampoco un agente autointeresado que, a medida que desarrolla una consciencia de su situación histórica, persiga sus intereses objetivos; así como el individuo pierde crecientemente su autonomía ante los aparatos administrativos y la totalidad social.

El giro al sujeto en *Dialéctica de la Ilustración* intenta explicar por qué individuos y grupos prestan aquiescencia a fenómenos históricos y proyectos políticos que no redundan en su beneficio y que incluso conducen a su opresión y a veces hasta su aniquilación. Para explicar esto, Adorno (me referiré a él exclusivamente para destacar la articulación y continuidad con otras obras suyas) traza una filosofía de la historia donde el incremento de la capacidad del sujeto para disponer de la naturaleza exterior (el progreso de la razón instrumental) va en paralelo con el incremento de la sumisión del propio sujeto tanto a las exigencias de una racionalidad fría y distanciada como a las coacciones del mecanismo social objetivo. Por un lado, el despliegue de la racionalidad instrumental (que intenta hacer de los hombres amos de la naturaleza circundante) acarrea un enorme costo subjetivo, pues implica la resignación del impulso mimético. La forma de racionalidad dominante construida a lo largo de la civilización europea, ligada a la capacidad para objetivar la naturaleza y tratarla como materia disponible para el sujeto, conlleva una renuncia a otras capas de experiencia basadas en la compenetración y la implicación afectiva con el mundo. Estas capas miméticas de la experiencia, con el progreso histórico son reprimidas y devienen inconscientes o se ven crecientemente replegadas al ámbito estético.

A la vez, todo el proceso de objetivación de la naturaleza y renuncia a la mímesis se relaciona con movimientos sociales objetivos vinculados con la organización de la sociedad a partir de un proceso de totalización-contradictoria que aplasta a los sujetos particulares y les impone una forma de vida (y de relación con sus propios cuerpos) basada en el sacrificio de la gratificación sensual y la

disponibilidad para el trabajo tortuoso y la disciplina. Adorno ve en la historia universal dos movimientos paralelos y correlativos de totalización-contradictoria. Primero, en el campo de la experiencia subjetiva, la racionalidad instrumental totaliza el vínculo entre sujeto y objeto suprimiendo otras formas de relación con la naturaleza como la mímesis. Segundo, en el campo de las relaciones sociales y su dinámica, se da una totalización del vínculo entre lo universal y lo particular, en la medida en que lo universal social se imposta a los individuos como una realidad ajena, impenetrable y que les impone una forma de existencia heterónoma y opresiva. Llamaré *totalidad antagónica* (la expresión es de *Dialéctica negativa*, mientras que "concepto crítico de la totalidad social" se emplea en *Escritos sociológicos*; ambas nociones, empero, pueden emplearse para la interpretación de otros textos importantes como *Dialéctica de la Ilustración*)a este doble proceso de totalización contradictoria tanto de la experiencia como de la vida social. *La totalidad antagónica puede explicarse como el movimiento por el que surge una identidad (el sujeto frente a la naturaleza, lo universal frente a lo particular) que al mismo tiempo se escinde frente a lo no-idéntico (se constituye sobre sí mismo en forma autonomizada) e intenta subsumirlo en sus propias condiciones autonomizadas*. Se trata de un movimiento de simultánea identificación y escisión entre términos dialécticamente contradictorios, que se da paralelamente entre sujeto y naturaleza y entre universal y particular.

Ese doble proceso de totalización contradictoria coincide para Adorno con la historia universal interpretada en clave negativa. Adorno considera que la historia progresa efectivamente en términos de un perfeccionamiento de las capacidades de la especie humana para autoconservarse incrementando su poder ante el medio natural, pero ese progreso no coincide necesariamente con un avance de la libertad o la felicidad de las personas. Por el contrario, el progreso implica una profundización de la dinámica de totalidad antagónica donde el sujeto pierde cada vez más su capacidad para relacionarse de manera mimética con el mundo y donde los particulares sufren una impotencia cada vez mayor ante el despliegue del todo social fetichizado. Ambos procesos (la totalización contradictoria del vínculo entre sujeto y naturaleza *y* entre universal y particular) son paralelos y correlativos.

La construcción de una filosofía de la historia universal en clave pesimista ha constituido, como trataré de mostrar en el "Estado de la cuestión", un punto de discusión importante en la bibliografía secundaria. Según una importante corriente de continuadores de la teoría crítica de la sociedad (Habermas, Wellmer, Honneth, Postone), al estructurar una filosofía de la historia universal en clave pesimista, Adorno cae en un *impasse* teórico ya que construye una idea de dominación totalizada de la que *en última instancia* no hay salida, pero pretende mantener una actitud intelectual de crítica social, que ya no puede dirigirse a metas realizables. En la medida en que el proceso de formación

de la subjetividad que desencadenó el desastre totalitario coincide con la historia universal, el horror que la teoría crítica quiere conjurar se ve sancionado subrepticiamente como inevitable. Así, la crítica social deviene negativa, resignando todo momento de realización de sus aspiraciones emancipatorias. Esta actitud teórica negativa resulta empero difícilmente consistente, puesto que la dominación por la totalidad antagónica es presupuesta como insuperable o inevitable.

Trascendiendo el plano descriptivo-interpretativo, en esta investigación me propongo, partiendo especialmente de las investigaciones de Moishe Postone, proponer un *giro a la especificidad histórica* en la construcción de la totalidad antagónica. La segunda y tercera secciones de la tesis, que tienen un carácter más reconstructivo que descriptivo-interpretativo, pretenden romper con la filosofía de la historia de Adorno, intentando recuperar algunas de sus conceptualizaciones fundamentales en un contexto teórico diferente. El propósito de esta sección del trabajo es releer a Adorno a partir del más contemporáneo proyecto de Postone, que ofrece una teoría crítica de la sociedad moderna históricamente autorreflexiva, centrada en la especificidad histórica de la crítica del capital y sus categorías sociales.

El concepto *crítico* de totalidad antagónica anuda la singularidad de Adorno como "marxista occidental" (vinculándolo y diferenciándolo con otros pensadores emparentados, como Georg Lukács y el mentado Postone) al tiempo que encierra las claves de su filosofía de la historia. Indagando en su significado, pues, es posible desentrañar los profundos motivos conceptuales del –habitualmente señalado– "pesimismo" adorniano, así como repensar las maneras por las cuales sería posible superar ese *impasse* pesimista, recuperando la concepción crítica de la totalidad inspirada en Adorno, desde la perspectiva de las más recientes investigaciones de Postone, más ligadas a la especificidad histórica.

Adorno y Postone coinciden en formular un concepto de la *totalidad social* en términos críticos. Esto significa que la noción de totalidad informa rasgos centrales de sus teorías de la *dominación social* (tomo el término de Postone). Ambos construyen sendas teorías sociales sobre la base de la crítica de la totalidad contradictoria como instancia de la dominación social. Totalidad contradictoria o concepto crítico de la totalidad social, en ambos casos, significa algo más que la mera sumatoria de elementos dados en el conjunto de la sociedad. Esta totalidad contradictoria se relaciona con la manera como las personas se vinculan socialmente, estructurando una lógica social peculiar que, montada sobre los particulares, al mismo tiempo les es heterónoma. *Totalidad crítica, para Adorno y Postone, significa que la dinámica global de la vida colectiva se autonomiza frente a las personas, gobernándose según su propia lógica e imponiéndoles unos principios de coexistencia que les son ajenos*. Aparece entonces una lógica global de la vida social que opera como instancia de organización del conjunto, al tiempo que responde a sus propios principios de

funcionamiento, prescindiendo de los sujetos, sus necesidades y sus aspiraciones. Este principio autonomizado de la vida colectiva tiene un carácter dual porque simultáneamente subsume a los particulares bajo su dinámica y a la vez se escinde frente a ellos, no dejándose alterar por sus voluntades o necesidades. De ahí su carácter *contradictorio, que aúna la totalización y el radical desgarramiento del vínculo social*.

Por una parte, Adorno construye un concepto crítico de la totalidad analizando la lógica de la dominación social a partir de la construcción de una "totalidad antagónica". Esto lo singulariza como "marxista occidental" en la medida en que la corriente principal de esta tradición de pensamiento hizo del concepto de totalidad una categoría *afirmativa* (un ideal emancipador) antes que *crítica* (una noción central para comprender la dominación). Por otro lado, en la construcción de la totalidad antagónica se ponen en juego los fundamentos de la deriva pesimista en el pensamiento de Adorno. Esta deriva, sostendré, se funda en una pérdida de especificidad histórica de la concepción de la dominación, basada en la asociación de la totalidad antagónica con la historia universal, que lleva a un callejón sin salida teórico. En resumen, reconstruir el pensamiento de Adorno otorgando centralidad al concepto de totalidad antagónica permitirá tanto destacar su relevancia en el contexto del marxismo occidental como especificar los motivos filosóficos profundos de la deriva pesimista en su pensamiento.

Moishe Postone, a su vez, ha aportado importantes desarrollos en la teoría crítica de la sociedad, basándose en una detallada y original relectura del pensamiento maduro de Marx (*El capital*, los cuadernos *Grundrisse*). Tomaré la noción de *dominación social* de su principal libro, *Time, Labor and social Domination* (1993) para a la vez proyectarla como categoría exegética sobre el pensamiento de Adorno. En sorprendente coincidencia con Adorno, Postone elabora a un concepto crítico de la totalidad social centrado en la lógica automoviente del capital como "sujeto automático" que imposta la reproducción ampliada del plusvalor como meta fetichizada de la reproducción social, autonomizada frente a los particulares e impuesta de modo incontrolable e inconsciente. Postone no apela a la categoría de totalidad para delinear una filosofía de la historia universal; tampoco postula la realización de una totalidad como ideal emancipador. En cambio, despliega el concepto de totalidad social desde el punto de vista de la crítica del capital históricamente determinada. La totalidad, en su planteo, no se refiere a la simple sumatoria de individuos que componen "el todo" de la sociedad, sino que mienta una lógica relacional que coincide con la forma específicamente capitalista de *dominación social*. *Existe una totalidad social en la medida en que se erige un principio abstracto y automático que gobierna la vida social*. Ese principio es el capital, fundado en el trabajo abstracto, bajo cuya vigencia las relaciones entre las personas aparecen de modo peculiar, no como relaciones sociales "abiertas" sino revestidas de una

pseudo-objetividad independiente. *La totalidad social se constituye cuando aparece un sujeto global de la dinámica social, cuyo automovimiento se independiza frente a las personas, dándose una lógica y dinámica propias e independientes. La existencia de una totalidad, gobernada por un sujeto global, coincide para Postone con la dominación social por la lógica fetichizada, autonomizada frente a las personas, del capital como sujeto automático que se autopone*.

A pesar de las significativas coincidencias entre los conceptos críticos de la totalidad social en Adorno y Postone, empero son casi inexistentes los estudios sobre el víncolo entre ambos. El propio Postone dedica muy escasa atención a Adorno, en comparación con sus detallados análisis en torno a Horkheimer, Pollock o Habermas. *En este trabajo intentaré, en buena medida, una reformulación del pensamiento de Adorno desde una perspectiva postoniana, intentando indagar en la especificidad histórica de la totalidad contradictoria para esclarecer su vigencia, relevancia y significados posibles*.

Entre los dos planos en los que desarrolla la crítica adorniana (plano subjetivo de relación entre sujeto y objeto, plano objetivo de relación entre universal y particular) la prioridad la lleva el objetivo [*Vorrang des Objekts*]. Adorno desarrolla un materialismo de factura filosófica propia, comprendido como una teoría del sujeto y su autorreflexión. Este materialismo impugna la radical autonomía del sujeto racional, sosteniendo que las categorías con las que éste se enfrenta al mundo objetivo no se constituyen en la esfera independiente de la interioridad pura de la conciencia. Por el contrario, el sujeto es, para Adorno, en sí mismo un resultado de relaciones sociales objetivas: lo universal social tiene una prioridad no sólo genética, sino constitutiva trascendentalmente, sobre el sujeto. Los conceptos con los que éste piensa, en tanto universales, son producto de la mediación objetiva de la totalidad social: la razón subjetiva (que se enfrenta a la objetividad y la organiza conceptualmente en términos instrumentales) no se constituye de forma autárquica sobre sí misma, sino a partir de un proceso social de interacción que preexiste (y preforma) a los sujetos. En estos peculiares términos, el plano objetivo de la dialéctica tiene prioridad por sobre el subjetivo. La filosofía histórica y social tiene un lugar constitutivo para la teoría del sujeto, definiendo el plano no único, pero sí prioritario, en el que se constituye la lógica de la dominación como aplastamiento de lo no-idéntico por la totalidad. La tarea de situar la totalidad antagónica como concepto nodal de la teoría adorniana de la dominación tiene por objetivo enmarcar la discusión sobre la filosofía de la historia (y el concomitante problema del "pesimismo" adorniano) en términos exegéticos apropiados.

Importantes críticos de Adorno, como ya he mencionado, han señalado que éste tiende a deshistorizar las categorías críticas de la dominación social. Postone provee un marco conceptual para intervenir en este debate de manera significativa, ya que reconstruye la dinámica de la sociedad

en términos una totalidad contradictoria y automoviente, que se pone a sí misma bajo una lógica fetichizada o autonomizada ante los particulares, de manera en algunos puntos coincidente con el planteo de Adorno. Sin embargo, a diferencia de Adorno, el planteo de Postone no apela a una filosofía de la historia sino que se circunscribe de modo más preciso al plano de la especificidad histórica, evitando la universalización y deshistorización indiscriminadas de la totalidad antagónica. En diálogo con estos planteos, intentaré apropiarme del aludido problema del "pesimismo" teórico adorniano, para sostener que éste puede atribuirse a una ambigüedad en el nivel de su filosofía de la historia. En efecto, Adorno tiende a deshistorizar la categoría de totalidad antagónica, situándola en una filosofía de la historia universal de signo pesimista, en cuyo contexto el proceso dual de totalización y contradicción característico de la dominación parece reiterarse desde tiempos protohistóricos [*Urgeschichtliche*], lo que da por tierra con toda perspectiva de crítica de la dominación históricamente situada o, puesto de otra manera, con la posibilidad teórica de prefigurar una salida histórica a la situación de dominación constituida bajo el signo de la totalidad antagónica. Releído a partir del giro a la especificidad histórica postoniano, el problema del pesimismo de Adorno puede formularse como una cuestión fundamental de la filosofía de la historia que subyace a su pensamiento social y su teoría del sujeto.

Intentaré mostrar que la idea de una "dominación por la totalidad antagónica" en Adorno no obedece a la evaluación de una fase determinada del capitalismo (el capitalismo tardío) ni mucho menos al impacto biográfico, psicológico o aun teórico de sucesos catastróficos como los campos de concentración o las guerras mundiales, ni tampoco a la experiencia de la sociedad de masas norteamericana. Si estos fenómenos ciertamente influyeron en su pensamiento y promovieron torsiones filosóficas no despreciables, las razones de la deriva pesimista en su filosofía tienen también bases teóricas profundas y no se fundan solamente en una evaluación desahuciada de un período histórico catastrófico sino en la construcción de una filosofía de la historia negativa que implícitamente postula la catástrofe como un resultado inexorable de la historia humana de conjunto (o que al menos no permite precisar de manera consistente una concepción históricamente determinada de la dominación).

El primer movimiento de la tesis ("Reconstrucción descriptiva") tiene por objeto situar la filosofía de la historia de Adorno como el ámbito en el que se absolutiza implícitamente la teoría de la dominación, comprendida en términos de la constitución de una totalidad antagónica en la vida social y en las relaciones del sujeto con la naturaleza. Puesto que la dominación carece de especificidad histórica en el pensamiento de Adorno, su formulación de una teoría crítica de la sociedad enfrenta algunas dificultades de consistencia. Para tratar de mostrar esto me detendré principalmente en *Dialéctica de la ilustración*, *Dialéctica negativa*, "La idea de historia natural" y

las Lecciones de Adorno sobre "Historia y libertad", recurriendo también a otros textos cuando la discusión lo amerite.

Tras la reconstrucción descriptiva del planteo de Adorno, el segundo movimiento de la tesis intenta, partiendo del pensamiento de Postone, operar un *giro a la especificidad histórica* en el concepto de totalidad de la contradicción. Postone es largamente recuperado porque su proyecto de teoría crítica que (en estrecho vínculo con la lectura de Marx) conduce a un concepto de la totalidad social en clave crítica, pero que a la vez se ciñe de modo más estricto a la especificidad histórica de la lógica del capital, evitando la deshistorización de la dominación. Siguiendo a Postone, intentaré mostrar que la totalidad contradictoria de la dominación puede concebirse, en clave de reformulación, a partir de las bases históricamente determinadas de la crítica del capital, en lugar de fundarse en una filosofía de la historia. Intentaré sostener, pues, que la identidad contradictoria que totaliza y desgarra las relaciones sociales tiene bases históricamente determinadas en la lógica del capital. Este giro a la especificidad histórica permite construir una *teoría crítica de la modernidad* que identifica la lógica autopropulsada del capital como el fundamento históricamente determinado de la dominación social (construcción de una totalidad antagónica). Sobre la base de este giro a la especificidad histórica es posible, a la vez, diferenciar un conjunto de potencialidades liberadoras de la modernidad. Esto permitirá reformular la idea de teoría crítica en condiciones de superior consistencia teórica. En otras palabras, sostendré que Adorno cae en el *impasse* pesimista de la crítica al atribuir la dominación por la totalidad antagónica a un proceso histórico-universal, cuando puede sostenerse que ésta tiene bases históricamente determinadas. Este planteo no es puramente externo a Adorno (que en numerosas ocasiones da cuenta una relación no casual ni externa entre la dominación por la totalidad antagónica, el imperio del capital y la ley del valor). En esta sección intentaré también reconstruir cómo Adorno se concentra en dinámicas sociales específicamente modernas o capitalistas, para inmediatamente abandonar todo principio de especificidad histórica y pasar a una filosofía pesimista de confines sumamente vagos.

Finalmente, en el tercer movimiento de la tesis recuperaré la tesis adorniana sobre la *no-identidad entre sujeto y naturaleza*. Postone, en su lectura de Horkheimer, rechaza esta tesis aduciendo que se vincula con el giro pesimista de la teoría crítica dado hacia los años cuarenta. Según esta interpretación, Horkheimer habría adoptado la tesis de Adorno de la no-identidad entre sujeto y objeto para mantener un proyecto de crítica social que no podía fundar ya en un análisis inmanente de la especificidad histórica. La no-identidad sería, pues, una coartada intelectual orientada a sostener la vocación de crítica social, abandonadas las bases sociales inmanentes para ello y ocultando el repliegue en un injustificable rol de exterioridad de la teoría frente a la realidad histórica. Contra esta lectura postoniana, sostendré que la tesis de la no-identidad se enmarca en una

original ontología histórica en el pensamiento de Adorno, que poco tiene que ver con el giro pesimista y, en cambio, se dirime en la relación entre historia-naturaleza y la formulación de los aspectos más básicos de la teoría materialista del sujeto. Para la construcción de esta sección intentaré trazar la constelación que se inaugura con "La idea de historia natural", para proseguir en el capítulo sobre Odiseo de *Dialéctica de la Ilustración* y el "Excurso" dedicado a Kant en *Dialéctica negativa*, así como en "Psicología y sociología", "El psicoanálisis revisado" y unas pocas secciones de *Teoría estética*. En estos trabajos Adorno aborda las presuposiciones ontológicas de su teoría del sujeto, desentrañando las conexiones entre la constitución del sujeto racional y la naturaleza, considerando las dinámicas de la pulsión, la relación entre autoconservación y libido y los procesos madurativos que dan lugar a la formación del yo. Intentaré mostrar (siguiendo antecedentes como los de Deborah Cook, Joel Whitebook, Yvonne Sherrat, Laura Sotelo) que Adorno formula, en paralelo a su conocida crítica a la ontología fundamental, una "ontología histórica" centrada en la no-identidad de sus términos constitutivos (sujeto y naturaleza). Para Adorno, toda la empresa de la cultura reposa sobre una imposibilidad ontológica básica (la imposibilidad de la identidad entre sujeto y objeto), pero esta imposibilidad fundamental no habilita la construcción de una filosofía primera completa y autocontenida, sino que ofrece solamente el contexto de algunas determinaciones para la teoría materialista del sujeto, teoría que a su vez exige inmediatamente el pasaje al plano de la especificidad histórica (de ahí el término "ontología histórica", que pretende diferenciarla de una "ontología fundamental"). En la tesis de la no-identidad entre sujeto y objeto se ponen en juego las piezas claves de la compleja relación entre ontología, naturaleza e historia.

Adorno, según esta lectura, no rechaza toda problemática ontológica, sino que intenta acercar historia y ontología con la intención de sortear la contraposición entre ambas. Busca trascender la contraposición entre una ontología formalizada e históricamente vacía, y una lectura de la especificidad histórica separada de todo planteo ontológico. Esta original concepción de la relación entre ontología e historia es irreductible a la filosofía pesimista de la historia universal mencionada arriba, pues no discurre por los carriles de la generalización indiscriminada de la totalidad antagónica como teoría de la dominación, sino que apunta a construir una teoría de la historia centrada en la no-identidad constitutiva e insuperable de sujeto y naturaleza. Si la universalización indiscriminada de la totalidad contradictoria en el marco de la filosofía de la historia lleva al estancamiento pesimista, en cambio la postulación de la no-identidad constitutiva entre sujeto y naturaleza conduce a una ontología histórica que sienta los cimientos de una teoría materialista del sujeto. En síntesis, yendo ahora más allá de la lectura de Postone, existen en el pensamiento de Adorno bases para una ontología histórica de la no-identidad entre sujeto y objeto, que no implica

un rechazo de la especificidad histórica sino que, por el contrario, es compatible con la teoría crítica de la totalidad antagónica históricamente situada.

En otras palabras, intentaré mostrar que la concepción crítica de la totalidad social es, contra la lectura de Postone, compatible con la tesis de la no-identidad irreductible entre sujeto y objeto, y no menoscaba su consistencia. La responsabilidad por el mentado "pesimismo" adorniano no debe buscarse en la teoría del sujeto atravesado por una insuperable no-identidad con la naturaleza, sino (nuevamente) en el plano específico de la filosofía de la historia, en la deshistorización de lógicas determinadas de dominación social (totalidad antagónica) a partir de la construcción de una filosofía de la historia de signo negativo.

En síntesis, este trabajo se propone demostrar tres puntos fundamentales, plasmados en las tres grandes secciones de la tesis. 1) En primer lugar, Adorno construye una original concepción de la dominación comprendida a partir de la erección de la totalidad antagónica. Esta totalidad, que se da tanto en la relación sujeto-naturaleza como en la de universal-particular, se basa en la constitución de una instancia identificante que se vuelve sobre sus principios independientes de funcionamiento y al mismo tiempo intenta abarcar a lo que no les es idéntico, cayendo en una serie de recurrencias e inversiones dialécticas de totalización y particularización, constitutivas de la dominación. Adorno cae en un pesimismo filosófico y teórico en la medida en que deshistoriza esa totalidad antagónica, inscribiéndola en una filosofía pesimista de la historia universal de la que es difícil imaginar una salida. 2) La deriva pesimista en la filosofía adorniana de la historia puede superarse a partir del giro a la especificidad histórica en la crítica de la dominación propugnado por Postone. En su relectura simultánea de Marx y de la teoría crítica, Postone construye un concepto de dominación social emparentado con el de Adorno. Ambos elaboran una teoría crítica de la dominación por la totalidad social, entendida como obturación de las potencialidades de libertad y autodeterminación de las personas por el funcionamiento autonomizado de la dinámica social. Postone, empero, sitúa esta lógica de la dominación en las coordenadas históricamente precisas de la lógica del capital, lo que ofrece importantes claves para una relectura de Adorno que aspire a trascender el estancamiento pesimista producido por la deshistorización de la dominación. Realizada esta operación, la categoría de totalidad antagónica explicitada en *Dialéctica negativa* se convierte en un aporte fundamental para la teoría crítica de la modernidad y la reconstrucción lógica de la dinámica capitalista. 3) Finalmente, el giro a la especificidad histórica de la categoría de dominación por la totalidad social no excluye empero la formulación de una ontología histórica centrada ya no en la totalidad-contradictoria, sino en la imposibilidad ontológica de identificar sujeto y objeto. Esta imposibilidad ontológica no constituye una filosofía primera al modo tradicional, pero sí aporta las coordenadas básicas de la teoría materialista del sujeto. La tesis de la no-identidad entre sujeto y objeto no es,

como Postone cree, una coartada intelectual para resguardar la actitud crítica tras la caída en un pesimismo desahuciado. Por el contrario, se trata de una teoría materialista del sujeto y su constitución, que posibilita el análisis de la especificidad histórica desde una ontología histórica original, lógicamente compatible con la crítica de la totalidad antagónica.

Estado de la cuestión

Una investigación sobre el sujeto y la historia en el pensamiento de Adorno, articulados a partir del concepto de totalidad antagónica, debe contemplar varios ámbitos fundamentales del estado del arte. 1) La centralidad de la noción de totalidad en el arco más amplio del llamado "marxismo occidental" y su contemporánea "crisis", relacionada con el surgimiento del post-estructuralismo y los sucesos históricos acaecidos en los "socialismos reales". Enmarcar el estudio en esta tradición de pensamiento, inaugurada por Lukács y que continúa hasta nuestros días, permite encuadrar la lectura –y destacar la relevancia– de Adorno en un contexto más amplio que el de la "Escuela de Fráncfort", estableciendo conexiones importantes con un movimiento teórico ya secular en el pensamiento de influencia marxista. 2) Los debates *dentro* de la teoría crítica. Este punto abarca la relación con pensadores posteriores que, como Habermas, Honneth o Postone, no sólo prosiguieron la empresa teórica francfortiana, sino que también esgrimieron importantes objeciones a Adorno y otros pensadores de la primera generación. 3) El campo de la bibliografía especializada sobre Adorno en torno a la filosofía de la historia, donde se plantea un debate entre quienes leen al autor como un pesimista desahuciado y quienes encuentran en su pensamiento una forma de teoría social crítica adecuada al capitalismo tardío. 4) En torno a la cuestión del sujeto y su constitución, son relevantes las investigaciones de algunos especialistas de la órbita psicoanalítica, que se han dedicado especialmente a Adorno. 5) Incluiré también un breve recuento de la bibliografía especializada sobre Postone, en virtud de su importancia como marco teórico para la tesis. 6) Finalmente, mencionaré unas pocas investigaciones que se centran en la relación entre Adorno y la crítica de la economía política marxiana que son relevantes para clarificar el vínculo entre Adorno y Postone. Evidentemente, entre estos niveles del estado de la cuestión existen significativas superposiciones, pero intentaré mantener una diferenciación analítica para una mejor clarificación del contexto.

1) El marxismo occidental

El "marxismo occidental" denota un contexto de referencia más amplio que la "teoría crítica". La expresión fue acuñada por Merleau-Ponty (1957) para diferenciar el marxismo humanista y dialéctico (inaugurado con *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács) del economicismo y

cientificismo del marxismo soviético. Perry Anderson (1979) reelabora críticamente la noción para destacar el divorcio entre la teoría y la práctica adolecido por los principales teóricos marxistas europeos luego de la revolución de octubre. En esta tesis, empero, tomaré el concepto de marxismo occidental de Martin Jay (1984), que propone una "topografía" no centrada en la oposición entre humanismo y economicismo (desdibujada con la aparición de pensadores como Althusser o el propio Adorno, a los que sería difícil clasificar ya como humanistas, ya como economicistas), pero que tampoco se reduce a la algo simplista caracterización de Anderson (que él mismo relativizó en un epílogo posterior de su libro). De acuerdo con Jay, el concepto de *totalidad* ordena la historia intelectual del marxismo occidental desde Lukács hasta Habermas. El marxismo occidental se caracteriza por colocar la pregunta por la totalidad social en el centro de la reflexión. La manera como cada exponente de esta corriente intelectual construye un concepto de la totalidad social es central para su definición y delimitación teóricas.

La categoría de totalidad, fundacional para el marxismo occidental, ha sido puesta en cuestión por importantes corrientes filosóficas contemporáneas. De la mano del giro lingüístico y de lo que suele caracterizarse como posestructuralismo francés, esta noción ha sido impugnada como un resultado de la filosofía moderna heredada, que llevaría a la persecución de la diferencia y por lo tanto al peligro del totalitarismo. El marxismo occidental, desde este punto de vista, no sería sino una versión teóricamente más sofisticada de la "metafísica de la presencia" y sus sucedáneos.

La deriva autoritaria de los socialismos reales y la crisis teórica del marxismo podrían, según algunos autores, relacionarse. La pretensión de conducir la sociedad hacia la realización de una totalidad centrada en el sujeto podría encerrar por sí misma el desenlace autoritario vivenciado en los "socialismos reales". La "crisis del marxismo" no abarcaría entonces sólo a las corrientes economicistas o positivistas vulgares, sino también a los presupuestos epistémicos y metafísicos del marxismo occidental y sus énfasis totalizantes. Esta corriente vería melladas sus baterías teóricas nodales por lo que Jay llamó "el desafío del posestructuralismo" ("the challenge of post-structuralism" 1984: 510 y ss.).

Este planteo es desarrollado paradigmáticamente por Claude Lefort en *La invención democrática*. Lefort interpreta que, en su crítica al Estado moderno, el propio Marx esconde la pretensión totalitaria de "abolir todos los signos de autonomía de la sociedad civil, a negar las determinaciones particulares" (Lefort, 1990: 16). Este autor cuestiona el proyecto marxiano como tal, al parecer, porque descuidaría la inherente conflictividad de lo social, obturando la formulación de un concepto democrático de la vida colectiva. La fascinación por la totalidad, el desprecio por lo particular y diverso, pondrían al proyecto emancipatorio como tal en la senda del totalitarismo.

Joel Whitebook (a quien me referiré con mayor detalle más adelante) ha sintetizado esta

problemática en un planteo deudor de la teoría crítica articulado con la teoría psicoanalítica del narcisismo. Los desastres totalitarios construidos el siglo pasado en nombre del socialismo echan una sospecha sombría sobre las ideas mismas de emancipación y utopía. Ya no se trata solamente de que la utopía sería un sueño irrealizable, deseable pero sin perspectivas de calar en la realidad. El problema actual consiste en que la idea misma de una sociedad emancipada o reconciliada consigo misma parece conducir por sí misma al desastre totalitario. La *hybris* de todo ideario emancipador llevaría a una carrera persecutoria contra lo diferente que, lejos de un mundo armonizado, culminaría en la catástrofe, la violencia contra el otro y el totalitarismo. "Los eventos del siglo han engendrado una sospecha de la omnipotencia y la grandiosidad en la vida política y un nuevo respeto por la finitud (…) Lo que emerge como cuestionable [ante la idea de utopía] no es su ingenuidad [*naiveté*], temeridad o impracticabilidad, sino su *hybris*" (Whitebook, 1995: 4, citas de traducción propia).[1]

En este contexto, Adorno tiene una importancia especial. En efecto, su concepto de la totalidad es crítico antes que afirmativo: construye la noción de *totalidad antagónica* con el propósito de configurar su teoría de la dominación. Su pensamiento, por lo tanto, no puede subsumirse según los patrones de "totalismo" que presuntamente estaría a la base del marxismo occidental en crisis. Esta singularidad de Adorno, al mismo tiempo, puede vislumbrarse la principal razón de la proliferación de estudios sobre su obra en los últimos años, enorme si se la compara con la relativamente escasa atención dedicada a otros francfortianos contemporáneos, como Horkheimer o Marcuse.

En este punto es especialmente importante destacar las diferencias nodales entre Adorno y el pensador paradigmático del marxismo occidental, Georg Lukács (me limito a *Historia y conciencia de clase*, 1985). Ambos son "marxistas occidentales" en virtud de la centralidad que otorgan al concepto de totalidad en sus teorías sociales. Pero se encuentran en las antípodas. Rusconi compara sus concepciones de la totalidad social. Sostiene que, la categoría especulativa de totalidad que aparece en Lukács (postula al proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia) es refuncionalizada en términos "ceintífico-operativos" por Adorno y Horkheimer (Rusconi, 1969: 239). Como categoría científico-operativa, ésta permitiría informar a la investigación empírica y analizar la dinámica social. En este trabajo optaré por una perspectiva diferente de la de Rusconi. La categoría de totalidad de Adorno es *crítica* por oposición a la categoría *afirmativa* de Lukács. Para este último, la totalidad anuncia la consumación de la emancipación proletaria, que daría paso a un sujeto-objeto idéntico de la historia. En el contexto contemporáneo, signado por la proliferación de críticas al concepto de totalidad, una versión del marxismo occidental como la de *Historia y*

[1] En los casos en que trabajo directamente con ediciones en inglés o alemán, indico "traducción propia" en la primera referencia bibliográfica al texto en cuestión.

conciencia de clase resulta difícil de sostener. En la perspectiva de Adorno, sin embargo, el concepto de totalidad antagónica no constituye un ideal emancipador para el proletariado o la humanidad emancipándose. Por el contrario, la lógica de totalidad funda la *crítica de la dominación*, entendida como aplastamiento de los particulares a manos del espíritu universal. Al formular un concepto crítico de la totalidad social, Adorno se sitúa en un lugar singular en la tradición del "marxismo occidental": la intencionalidad emancipatoria que subyace a su teoría social crítica, aspira a emancipar la vida social del primado opresivo de la totalidad contradictoria, lo que rompe con todo ideal clausurante de reconciliación. El pensamiento de Adorno trasunta una preocupación por lo particular y diferente y una crítica a las pretensiones "totalitarias" de subsumir lo no-idéntico en la identidad. La totalidad antagónica no es para el autor una promesa emancipatoria sino una forma de dominación. Esto singulariza y destaca a Adorno en el seno del "marxismo occidental", demarcando su peculiar relevancia en esta tradición teórica y su "crisis" en el contexto del desafío posestructuralista.

2) La teoría crítica de la sociedad

Es imposible referirse al pensamiento de Adorno sin situarlo en los debates *en el interior* de la teoría crítica. El pensamiento social de Adorno se enmarca en una lectura de lo que el autor llamó *mundo administrado* [*verwaltete Welt*]. Según esta lectura, en el capitalismo tardío, signado por la intervención del Estado en la economía, el retroceso de la libre competencia, el surgimiento de grandes aparatos administrativos supraindividuales y la integración del movimiento obrero por las políticas de conciliación de clases, los factores oposicionales en la sociedad capitalista se verían suprimidos o integrados crecientemente. La teoría social crítica se volcaría entonces al pensamiento negativo, en un contexto donde no quedarían fuerzas contestatarias de envergadura. La empresa crítica perviviría como "mensaje en una botella" en un marco de dominación absolutizada o casi absolutizada, ya sin esperar encontrar destinatarios históricos concretos. Esto, para varios continuadores de la Escuela de Fráncfort (ligados o no al Instituto de Investigación Social) lleva no sólo a la parálisis de la teoría, sino a una posición inconsistente. Primero, si ya no existen tanto contradicciones significativas como potencialidades emancipatorias en la sociedad capitalista, entonces el punto de vista de la crítica social se desdibuja. La teoría crítica ya no puede dirigirse a posiciones o al menos posibilidades reales inmanentes en la sociedad, replegándose en la interioridad del pensamiento frente a una realidad que ve totalizada por la dominación y cayendo en una posición ilimitadamente melancólica o pesimista. El pensamiento de Adorno quiere desarrollar una crítica social inmanente de una sociedad en la que, aparentemente, ya no yacen posibilidades liberadoras que puedan actualizarse.

Diferentes exponentes de esta tradición de pensamiento, la mayoría – aunque no todos– ligados al *Institut für Sozialforschung* han sido especialmente críticos con respecto a esta imputada parálisis de la crítica. El más importante exponente de este grupo es sin duda Jürgen Habermas, para quien "la *Dialéctica de la ilustración* apenas deja ya en pie perspectiva alguna desde la que poder escapar del mito de la racionalidad con arreglo a fines" (Habermas, 1989: 143). Para Habermas, Adorno y Horkheimer desconocen el potencial liberador de la modernidad al identificar racionalidad, mito y domino. Esto, a la vez, pone en cuestión la consistencia de su proyecto crítico (pues la propia crítica se vería contaminada de la "mezcla de poder y validez" característica de la situación de dominación):

> "La sospecha de ideología se torna total, pero sin mudar de dirección. Se vuelve no solamente contra la funcionalización irracional de los ideales burgueses, sino también contra el potencial de razón de la propia cultura burguesa, afectando así a los fundamentos de una crítica ideológica que pretendiera poder proceder en términos inmanentes; empero sigue en pie la intención de conseguir un efecto de desenmascaramiento" (Habermas, 1989: 149).

Albrecht Wellmer ha hecho un planteo similar focalizando en la filosofía de la historia. Si la ilustración, que conduce a la dominación sobre la naturaleza y el hombre, se identifica con la historia universal (o con la razón o la naturaleza humana sin más) entonces la crítica a la que se la somete no parece dirigirse a metas realizables. La apuesta adorniana a una reconciliación del sujeto con la objetividad apuntaría a un reino utópico más allá de la historia o se refugiaría en el recuerdo de una naturaleza siempre-ya perdida en la empresa de la civilización, a la que no es posible regresar por un cambio político. La teoría crítica caería entonces en una melancolía ilimitada, o en la salvaguarda estética y filosófica de una aspiración emancipadora que no se puede ejecutar en la historia efectiva:

> "La crítica de la razón instrumental se ve necesitada de una filosofía histórica de la reconciliación, de una perspectiva utópica, porque de otro modo ya no sería concebible como crítica. Pero si la historia se ha de trocar en lo otro de la historia para poder salir del sistema de enmascaramiento de la razón instrumental, entonces la crítica del presente histórico se convierte en una crítica del ser histórico" (Wellmer, 1993: 80).

En su aporte a una colección de trabajos dedicados al pensamiento de Habermas en 1991, Helmut Dubiel analiza lo que considera son puntos de inconsistencia de la teoría de la primera generación. El autor exige que la teoría crítica identifique, en la sociedad que analiza, sus propias condiciones

de posibilidad. La dominación *completa*, que calara en cada uno de los resquicios de la vida social, simplemente no sería pensable: si verdaderamente sufrieran una dominación completamente cerrada sobre sí misma, los sujetos la padecerían de manera totalmente inconsciente, víctimas de una radical ceguera ideológica ante su propia situación. Una teoría que encuentra solamente víctimas, pero ningún momento liberador en la propia realidad, no puede justificarse a sí misma en términos histórico-sociales inmanentes. Una sociedad donde todos padecieran ya sin restos la dominación, no podría siquiera pensarse críticamente como tal. "El estatus de una víctima de la dominación total no puede reconciliarse con el de un sujeto de teoría crítica" (Dubiel, 1991: 9). Esta forma de "crítica totalizante" de la sociedad no puede explicarse a sí misma, en tanto no puede "explicar cómo una teoría crítica, en tanto teoría de la dominación total, es posible en absoluto" (Dubiel, 1991: 9). Una formulación consistente de la teoría crítica debe identificar, por lo tanto, los momentos críticos en su propio objeto, que harían posible a la teoría misma. La posibilidad de la teoría crítica de la sociedad debe fundarse, al menos, en algunos momentos liberadores intrínsecos a la realidad misma que analiza.

Axel Honneth ha realizado consideraciones similares. "La conversión de la Teoría Crítica en el negativismo de Adorno en términos de la teoría de la historia marca finalmente el punto histórico en que la empresa de un reaseguro histórico-social a la crítica queda paralizada por completo" (Honneth, 2009: 253). Con el viraje a una filosofía de la historia negativa, la teoría crítica de la primera generación abandonaría toda instancia de crítica inmanente, pasándose a una teoría general de la historia como historia de la dominación, donde la dialéctica de mito e ilustración o la dinámica de la totalidad antagónica lo colonizan todo. Esto no lleva sólo al "pesimismo" sino que socava seriamente la consistencia del proyecto mismo de teoría crítica.

Moishe Postone (1993) propone continuar la teoría crítica de la sociedad mediante un giro a la especificidad histórica. En primer lugar, reinterpreta la relación entre Marx y Hegel a partir de la noción crítica de totalidad, en consonancia con Adorno. Para Postone la crítica madura de Marx no supone una inversión "materialista" y antropológica de la "dialéctica idealista" de Hegel, como la emprendida por Lukács. Sólo bajo la lógica de capital, que opera objetivamente como un sujeto global automediador, se construye la totalidad social. Por ende la negación histórica del capitalismo no conllevaría la *realización* sino la *abolición* de la totalidad. Postone, de modo similar a Adorno, da especial importancia a la crítica de la totalidad (no plantea la realización de la totalidad como un ideal afirmativo). Sin embargo, coincide con Habermas y Wellmer al cuestionar la deriva pesimista adorniana. Sólo que, sobre la base de su planteo, no atribuye esta deriva a la falta de un concepto alternativo de la racionalidad sino a la confusión de las categorías históricamente específicas de la dominación social en el capitalismo (especialmente, la categoría de totalidad) con categorías de la

historia universal. Adorno y Postone coinciden en volver al *Weltgeist* hegeliano que se automedia como modelo teórico para concebir la dominación social (y no la emancipación humana). Empero, mientras que Postone circunscribe estrictamente la lógica de la totalidad gobernada por el *Geist* a la especificidad histórica del capital, Adorno deshistoriza la dominación social al enmarcarla en una filosofía de la historia. A lo largo de esta trabajo, el recurso al planteo postoniano será central para reconstruir la filosofía de la historia de Adorno y echar luz sobre sus dificultades.

Para Postone, al mismo tiempo, el *verwaltete Welt* probó históricamente ser menos estable, definitivo y totalizado de lo que Adorno creía. Con el surgimiento del neoliberalismo, el capitalismo estatalmente administrado tendió a desdibujarse, retornando la preponderancia del libremercado y volviendo a aparecer (a partir de los años 70) importantes crisis económicas. Esto prueba, para el autor, que la estructura subyacente de la sociedad capitalista continuó siendo contradictoria y dinámica incluso durante el *Spätkapitalismus*. Se impone entonces la reelaboración de una teoría crítica del capitalismo como tal, adecuada a sus diferentes fases históricas (la temprana o liberal, la estatalista o monopolista y la fase neoliberal actual). El dinamismo de la sociedad capitalista pone de manifiesto la persistencia de contradicciones en su seno y la inviabilidad de un proyecto crítico centrado unilateralmente en la idea de una dominación absolutizada. En suma, Postone critica tanto la deshistorización de las categorías de la dominación social (la inscripción de la totalidad antagónica en una filosofía de la historia), como la tesis de que el capitalismo avanzado o estatalmente dirigido se habría vuelto no-contradictorio, fundamentalmente estable y cerrado sobre sus mecanismos mediadores.

La filosofía de la historia

Desde el punto de vista de la filosofía de la historia, los autores especializados en el pensamiento de Adorno pueden dividirse esquemáticamente, sin pretender agotar los matices entre ellos, en dos grandes grupos. Los primeros atribuyen a Adorno una concepción irreversiblemente pesimista de la historia universal, que responde a una antropología negativa no explicitada. Según ellos, la filosofía de la historia de Adorno construye una concepción tan tupida de la dominación que acaba por eternizar las condiciones sociales e históricas, denunciadas como opresivas, que querría cuestionar. Otro grupo de pensadores, en cambio, destaca la especificidad histórica de las condiciones sociales en torno a las que Adorno construiría su teoría de la dominación. Para ellos, el contexto del fascismo y la sociedad de masas (o más ampliamente la sociedad capitalista avanzada [*Spätkapitalismus*]) refleja un estado de absorción de las contradicciones sociales tal que la única opción es la crítica negativa. Ese proceso no sería el resultado de una historia universal inexorable, sino de dinámicas históricamente determinadas. Según estos intérpretes Adorno es un pensador

cabalmente histórico, cuyo rechazo de la praxis sería una respuesta adecuada a la situación de su propio presente.

A riesgo de repetir algunas menciones del apartado anterior, citaré algunos exponentes importantes del primer grupo de autores. Según esta interpretación, la empresa crítica de Adorno no podría por principio acarrear consecuencias políticas emancipatorias, en la medida en que se instalaría en un perpetuo *impasse* intelectual, desgarrada entre la vocación de crítica social y la eternización de la dominación. Los mencionados más arriba Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer, Helmut Dubiel, Axel Honneth y Moishe Postone son cabales exponentes de este tipo de lectura. Si el concepto crítico de la totalidad hace de Adorno un pensador singularmente actual, este mismo concepto, proyectado sobre la filosofía de la historia, ha acarreado el cuestionamiento de sus implicancias paralizantes y pesimistas. Adorno acaba por caer en una concepción pesimista del devenir histórico, enmarcada en una filosofía negativa de la historia universal.

Las importantes investigaciones de Silvia Schwarzböck han planteado de modo consecuente y sistemático una interpretación afín a la reseñada (al menos en lo tocante al pesimismo de Adorno). "¿Cuál puede ser, finalmente, el aporte de Freud a Adorno? La provisión de una antropología filosófica pesimista" (Schwarzböck, 2008: 212). La aspiración emancipatoria, que Adorno necesita postular para proseguir con una teoría social crítica, no mentaría una posibilidad realizable históricamente, refugiándose en cambio en el arte como albergue de una promesa histórica y socialmente imposible.

Laura Sotelo ha realizado una contribución interesante en castellano (2009) Según esta autora, el Adorno maduro reduciría la variabilidad histórica al concepto mítico-originario e insuperable del iluminismo. En su juventud, en cambio, habría propuesto una articulación más novedosa entre lo histórico y lo natural. Sotelo ha señalado que Adorno recupera una problemática ontológica en el ensayo juvenil "La idea de historia natural" (1932): "de sus postulados se desprendía que un determinado tipo de ontología fuera parte integrante de la filosofía de la historia" (Sotelo, 2009: 45). Esa recuperación de la ontología conduce a una original articulación histórico-filosófica en la que "la historización de lo natural y la naturalización de lo histórico (…) no debían sofocar o sobreimponerse la una a la otra" de modo que "en las obras del joven Adorno no se da prioridad a la repetición del pasado (…) Pero en *Dialéctica de la Ilustración* el conflicto entre la historia y la naturaleza desaparece" (Sotelo, 2009: 70). Sotelo ha recalcado la importancia de la ensambladura entre lo histórico y lo "ontológico" en los escritos adornianos de juventud. Al mismo tiempo, coincidiendo con Schwarzböck, tiende a ver en el pesimismo sustentado por el Adorno maduro las marcas de una historia universal pesimista y fundamentalmente repetitiva, empotrada en definitiva en un concepto transhistórico o invariante de la naturaleza humana.

Martin Jay, en *La imaginación dialéctica* (1974), se inclina en una dirección similar. Los pensadores del *Institut*, al poner en segundo lugar la lucha de clases y concentrarse en las relaciones con la naturaleza o los procesos de subjetivación, habrían abandonado el momento histórico-práctico del pensamiento marxista. A medida que la teoría crítica maduraba desde los primeros artículos del *Zeitschrift* hasta las formulaciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial, sus implicancias políticas se iban tornando cada vez más vacilantes, cuando no sencillamente mudas, lo que reforzaría la interpretación de Adorno como un pesimista antropológico o un filósofo pesimista de la historia universal.

Según este grupo de importantes intérpretes, en suma, la dominación social es, finalmente, eternizada en la dialéctica de mito e ilustración como trama profunda de la historia universal. Herbert Schnädelbach sintetiza el planteo cuando dice que Adorno formula una "filosofía de la historia sin historia" [*Geshichtsphilosophie ohne Geschichte*] (Schnädelbach, 2004: 151). Estos autores coinciden en que Adorno caería en una concepción pesimista de la historia universal, fundada en una teoría transhistórica del sujeto y la razón, al parecer ligados inherente y constitutivamente a la dominación por la totalidad social y la construcción de la razón instrumental, que no se fundaría en bases históricas determinables.

Otro grupo de lectores intenta, en cambio, construir una versión históricamente situada del planteo de Adorno, tratando de vincular la totalidad antagónica y la dominación social a las peculiaridades históricas del capitalismo, el mundo administrado u otros fenómenos de duración temporal más precisa. Entre este grupo de lectores se encuentran varios de los más importantes intérpretes de Adorno en el mundo anglosajón, como Gillian Rose, Fredric Jameson y Susan Buck-Morss. Rose sostiene, en su temprano libro de 1978, que el trasfondo histórico del cuestionamiento de Adorno al "pensamiento identitario" es "una teoría de la reificación basada en el fetichismo de la mercancía" dependiente "de la teoría del valor de Marx" (Rose, 1978: 43, traducción propia). La reificación, según Rose, supone la igualación de diversos objetos, cualitativamente diferentes, a una pauta abstracta (indiferente a lo particular). Distinguiendo entre "pensamiento identitario", "pensamiento de la no-identidad" y una utópica "identidad racional", Rose liga al primero a las formas sociales e históricas del capitalismo, basadas en la reducción del valor de uso a valor de cambio. Su interpretación, por lo tanto, tendería a situar la totalidad antagónica (ligada al "pensamiento identitario") como una categoría social específicamente capitalista, de la que podrían derivarse las demás formas de totalización opresiva. La dominación por la totalidad, contradictoria entonces, no tendría un alcance histórico-universal, sino que estaría acotada a la especificidad temporal del capitalismo.

Fredric Jameson equipara la prelación de la identidad con la generalización capitalista del valor

abstracto. Si el valor de uso se refiere a "las nociones de diferencia y de heterogeneidad, a la otredad, lo cualitativo, lo radicalmente nuevo, lo corporal" (Jameson, 2010: 46); el valor orquesta una identidad que subsume todo lo distinto. Por eso "la evocación filosófica y antropológica de la voluntad de dominio inherente al concepto deja paso a un sentimiento más intenso de las coacciones del sistema económico" (Jameson, 2010: 47). Para Jameson, pues, la "totalidad" y la "identidad" denunciadas por Adorno no deberían comprenderse a partir de una tendencia opresiva inherente a la naturaleza humana o la historia universal, sino como expresión de la primacía del valor sobre el valor de uso y, por ende, de la especificidad histórica del capitalismo.

Para Buck-Morss, Adorno emplearía el par conceptual historia/naturaleza únicamente como un "concepto cognitivo" o una "herramienta teórica" para interpretar fenómenos sociales en su *Einmaligkeit* [irrepetibilidad o singularidad histórica] (Buck-Morss, 1981: 121). Esta autora, por ende, enfatiza también la especificidad histórica de las categorías adornianas, aunque no ponga énfasis en la primacía del valor en la economía capitalista.

En un trabajo relativamente reciente, Peggy Breitenstein (2009) ha discutido en forma extensa con la crítica de Schnädelbach a la imputada "filosofía de la historia sin historia" de Adorno. La autora trata de separarse de las calificaciones de "pesimismo histórico", "apriorismo", "posthistorismo" y mirada "apocalíptica" atribuidas a Adorno (Breitenstein, 2009: 73-74, citas de traducción propia). Para ella, Adorno permaneció siempre ligado a la "pasión por la crítica inmanente" de la sociedad (2009: 133). El antagonismo de universal y particular, propio de la totalidad contradictoria, por ende "no es una constante antropológica" hipostatizada (Breitenstein, 2009: 149). La dialéctica de la ilustración como historia del dominio de la naturaleza no es para Breitenstein una "gran narrativa" de la historia universal sino que se construye en torno a complejos intrahistóricos y "fenómenos singulares concretos" (Breitenstein, 2009: 208). Breitenstein, en suma, sostiene que la categoría de totalidad antagónica de Adorno es históricamente determinada, provee a la reconstrucción crítica de la dominación social en el capitalismo y no presupone una filosofía de la historia pesimista o negativa.

Un importante grupo de intérpretes ha debatido explícitamente con las críticas del primer grupo, en lo que podemos caracterizar como una recuperación de Adorno contra Habermas. Planteos como los de Maiso (2010), Cabot (1993) o Zamora (1999) señalan que el pensamiento de Habermas no guarda continuidad con la primera generación de la teoría crítica de la sociedad, sino que posee un proyecto fundamentalmente distinto que simplemente abandona los problemas adornianos hacia una reflexión independiente, que muchas veces constituye un retroceso en términos de potencial crítico y grado de conciencia sobre la catástrofe de la ilustración en el siglo XX. Maiso habla de la "invención de la tradición" donde Habermas pretende erigirse en "corrector" de la senda teórica

iniciada por Adorno y Horkheimer (Maiso, 2010: 135). Esta invención de una continuidad teórica, sin embargo, oculta la profundidad de la cesura introducida por Habermas, cuyo pensamiento "trae consigo una transformación total del significado, de los objetivos y del alcance de esta «tradición teórica»" (Maiso, 2010: 136).

Cabot, a su turno, sostiene que el "cambio de paradigma" formulado por Habermas no implica una superación inmanente del pensamiento de Adorno, sino un simple abandono de la problemática original. "No cabe, pues, hablar en ningún momento de «superación» sino de «deslizamiento» o «alejamiento» del núcleo de problemas planteados por Adorno" (Cabot, 1993: 11). Habermas sometería la filosofía Adorniana de la reconciliación al molde formalista de un restrictivo concepto de la racionalidad, que no alcanza a penetrar en los argumentos de Adorno y simplemente, deslizándose hacia un nuevo paradigma, los juzga exteriormente a partir de una serie de supuestos independientes.

José Zamora (2004) da cuenta de los motivos históricos que llevan al devenir "negativo" de la crítica social. Adorno escruta críticamente la idea de progreso, cuya aceptación y prosecución afirmativas llevaron a la debacle del siglo XX. Frente a los emergentes del antisemitismo, la cultura de masas y el debilitamiento del individuo por los mecanismos de asimilación del mundo administrado, se torna preciso indagar en una "protohistoria de la modernidad" que desate (al menos en forma teórica) el nudo que entrelaza desde el origen progreso, ilustración y dominio.

Estas críticas guardan relación con los planteos de Schweppenhäuser en su *Ethik nach Auschwitz*, quien sostiene que la reformulación habermasiana es en verdad un retroceso crítico. Habermas, con su formalismo racionalista, quedaría por detrás de Adorno como testigo del siglo, aferrándose aun a un concepto ingenuamente afirmativo de la modernidad y la ilustración. Esta "superación teórica", así, no podría dar cuenta precisamente del contenido experiencial del pensamiento de Adorno, motivado por el desmoronamiento de la ilustración como tal, ante la extrema violencia a la que condujo la historia toda de occidente. Habermas, así, incurre en la "idealización del principio moral universalista", la "hipostatización de una normatividad lingüística reducida de modo cientificista", "la exclusión de la cuestión del bien moral" y la "renuncia a una concepción sustantiva de la justicia" (Schweppenhäuser, 1993: 230, traducción propia).

Para estos autores, la objeción de "pesimismo" esgrimida por Habermas y otros deforma el contenido experiencial del pensamiento de Adorno, presentando como una dificultad psicológica del autor, lo que es propiamente impuesto por las condiciones históricas. El pensamiento de Adorno sería, entonces, un esfuerzo por captar el desastre del siglo dando cuenta de "la ruptura epocal que señala Auschwitz, que no dejaría nada intacto" (Maiso, 2010: 50). Adorno intentaría pensar la estructura catastrófica de la historia de la civilización comprendiendo que las condiciones que

llevaron a la barbarie extrema estarían aun latentes en la sociedad moderna. Su filosofía negativa no constituiría un simple pesimismo, que pudiera ser "superado" al modo de un error teórico, sino que respondería adecuadamente a las condiciones históricas.

En esta tesis intentaré sostener que *hay efectivamente una deriva pesimista en la filosofía de la historia de Adorno, fundada en la universalización indiscriminada de la totalidad antagónica como lógica de la dominación*. La clave para intervenir en este debate radica en la posibilidad de releer el concepto crítico de totalidad antagónica a la luz de las más recientes investigaciones de Postone, donde la atención a la especificidad histórica está decididamente mejor establecida. Como se desprende del estado de la cuestión, la discusión en torno al problema de la historia en el pensamiento de Adorno permanece abierta entre los especialistas, por lo que resulta relevante una investigación detallada al respecto. Asimismo, intentaré sostener que el pesimismo imputado a Adorno no se funda estrictamente en una lectura de la sociedad capitalista avanzada, sino en su filosofía de la historia como tal, por lo que tiene bases filosóficas profundas. La discusión, a lo largo de la tesis, no se centrará en el análisis del mundo administrado y el capitalismo avanzado, sino en la filosofía negativa de la historia implícita en el pensamiento de Adorno. Intentaré mostrar que Adorno parte de una matriz filosófica que al fin postula la dominación social como un saldo inevitable del progreso histórico comprendido contradictoriamente como progreso de la dominación. Ello conduce, en esta interpretación, a un *impasse* pesimista del que es posible salir por la vía reconstructiva, apelando a algunas elaboraciones de Postone.

El problema del sujeto

El problema de la historia se anuda, en el pensamiento de Adorno, con el problema del sujeto. El principal concepto de la *dominación* en el pensamiento de Adorno es el de *totalidad antagónica*. Este concepto remite a la construcción de una instancia de identidad que se relaciona de modo violento con lo no-idéntico, al mismo tiempo subordinándolo a sí misma y antagonizando con ello. Esta lógica de dominación como reducción violenta de lo no-idéntico a la identidad se despliega paralelamente en dos planos, el social objetivo (relación universal-particular) y el subjetivo (relación sujeto-naturaleza). En la teoría histórica y social, esta totalidad se relaciona con el aplastamiento de los particulares a manos de lo universal social, que se determina a sí mismo prescindiendo de lo que los individuos puedan necesitar. En el plano de la relación sujeto-objeto aparece también una instancia de totalización contradictoria de la experiencia, vinculada a la constitución del yo como identidad y su proyección sobre la naturaleza difusa a partir de la racionalidad instrumental. Emerge acá un debate en torno a la constitución antagónica del sujeto, que imposta su identidad sobre lo diverso: ¿es esta constitución susceptible de ser superada o está

ligada inexorablemente con la formación del yo y la objetivación de la naturaleza, en un proceso de origen arcaico del que no hay salida?

Joel Whitebook reconstruye lo que considera como una aporía fundamental del pensamiento de Adorno. A su criterio, Adorno comprende al yo exclusivamente como unidad rígida, como síntesis violenta que se contrapone a la naturaleza, manteniendo una relación de exclusión virulenta con la pulsión y el cuerpo. Por otro lado, Adorno se niega a abandonar el pensamiento ilustrado y, con él, las aspiraciones a la autonomía del sujeto. Conviven en su planteo tres puntos de difícil compatibilidad: 1) "la unidad del yo es como tal rígida, compulsiva y coercitiva"; 2) "El yo es una estructura narcisista (o paranoica)"; 3) "Pero, mientras que Adorno comparte mucho del diagnóstico de la contra-ilustración sobre la razón y el sujeto, en última instancia se niega a abandonar el punto de vista de la racionalidad y el yo" (Whitebook, 1995: 133). Esta relación ambigua y paradojal de Adorno con el proyecto de la ilustración, el yo y la razón conduce, según Whitebook, a una parálisis aporética de la crítica social, en última instancia inconsistente.

Yvonne Sherratt, en cambio, investiga la dimensión utópica ("dialéctica positiva") del pensamiento de Adorno desde el punto de vista de la influencia freudiana. A diferencia de Whitebook, Sherratt trata de mostrar que esa dimensión utópica es trasladable a la constitución del yo e incluso las formas de conocimiento. Según esta lectura, en "la esencia psicológica de la humanidad" (Sherratt, 2002: 17), la complexión básica del existente humano, encierra la posibilidad de un proyecto de emancipación. Adorno, componiendo en una filosofía original el legado freudiano y el hegel-marxista, desarrolla una teoría del yo como constituido a la vez en términos históricos y naturales. La lectura de Freud, en tanto ofrece una "teoría psico-sexual de la psique", permite comprender precisamente este lado natural de la constitución del yo (Sherratt, 2002: 60).

Estos autores, de orientación freudiana, reactualizan el debate en torno al pesimismo de Adorno en el plano de la teoría del sujeto. Sus posiciones muestran que el debate en torno a la filosofía de la historia incide, también, en la discusión sobre las formas de constitución del yo. Esta cuestión, que permanece en debate, puede abordarse desde el punto de vista de una investigación que articule la filosofía de la historia. Estas investigaciones, junto con las de Cook (2006) serán de gran importancia para la tercera sección de la tesis.

Nota bibliográfica sobre Postone

Dada su importancia para esta tesis, dedicaré esta breve nota al estado de la cuestión en torno a Moishe Postone. La lista de investigaciones detalladas es significativamente más breve que su contraparte adorniana. El aporte principal lo constituyen el dossier completo dedicado a su pensamiento en la revista *Historical Materialism*, una temprana reseña de Martin Jay y algunos

pocos artículos adicionales. Si bien ha cobrado relevancia en años recientes, especialmente en la discusión anglosajona, Moishe Postone es todavía un pensador contemporáneo, cuyos aportes sobre la teoría crítica de la sociedad son relativamente novedosos y están en desarrollo. La bibliografía sobre Postone puede organizarse a partir de dos clases de comentarios: los que discuten el problema de la especificidad histórica y los que objetan la aparente ausencia de contradicciones en su concepto de la totalidad capitalista.

Martin Jay (1993), a pesar de su empatía general hacia *Time, Labor and Social Domination*, cuestionó tempranamente la posibilidad circunscribir al capitalismo el dominio "abstracto". Jay sugiere que la religión podría ser un ejemplo de "dominio abstracto" característico de sociedades no-capitalistas. La inquietud de Jay interroga la posibilidad misma de una teoría crítica puramente "intrahistórica" (históricamente determinada) y delimita al menos la pregunta por la necesidad de algunos conceptos ontológicos que sustenten la teoría históricamente situada.

Aproximaciones similares se evidencian en varias contribuciones de *Historical Materialism*. Fracchia (2004) dice que, si bien Postone está en lo correcto al criticar la concepción transhistórica y ontológica del "marxismo tradicional", el marxismo "crítico" no puede renunciar a algunas categorías transhistóricas, que articulen la crítica del capitalismo (sincrónica) con la comprensión (diacrónica) de su especificidad histórica. Fracchia encuentra que, para poder destacar la especificidad histórica de un modo de producción determinado, se necesita una teoría histórica de alcance universal. Para Fracchia las bases de esa teoría están en los conceptos de riqueza material y valor de uso, que proveerían las bases normativas transhistóricas de la crítica al capital.

Miller (2004), de modo similar, muestra cómo las ideas del propio Postone se relacionan con planteos transhistóricos. Señala que Postone, por rechazar toda perspectiva transhistórica, no puede explicar el surgimiento del capitalismo. Recuperando al citado Fracchia, indica que únicamente apelando a categorías generales es posible captar, por contraste, la especificidad histórica. Éste no es, en suma, un concepto autónomo sino que se debe recortar sobre el trasfondo semántico de una teoría transhistórica. En el planteo de Miller, la "agencia humana" podría ser considerada como una determinación transhistórica de alcance universal.

Estos cuestionamientos serán recuperados en la tesis. En efecto, intentaré sostener que la no-identidad de sujeto y objeto, que tiene dimensiones ontológicas en el pensamiento de Adorno, podría articularse con la crítica históricamente situada de la totalidad antagónica. Así, se podrían formular algunas coordenadas teóricas que excedan la especificidad histórica de la crítica del capital, enmarcando la teoría social de modo más completo.

Por otro lado, la concepción del capital como sujeto autonomizado del proceso social ha sido objetada por Albriton (2004) y, de manera particularmente incisiva, por Bonefeld (2004). Este

crítico, que vindica una inspiración adorniana para su propio planteo, sostiene que Postone fracasaría en su intento por articular estructura y acción, al dejar de lado la lucha de clases y absolutizar la aparición del capital como sujeto de la totalidad (Bonefeld, 2004: 103).

La importancia de este punto se refuerza si consideramos las críticas dirigidas a Postone desde el punto de vista hegel-marxiano de McNally (2004). Este autor objeta la identificación del trabajo abstracto con una actividad "automediadora" [*self-mediating*]. Para esto repone el sentido del concepto de "mediación" en Hegel y Marx. La libertad (y la razón) se alcanzan, siguiendo al Hegel de McNally, cuando el hombre supera la conciencia inmediata de sí mismo y el mundo, pasando a comprenderse –superando un tortuoso proceso de alienación– a través de la mediación con sus otros. La historia se realiza como automediación del hombre en el encuentro con sus otros. En ese proceso se supera la dicotomía entre el yo y el otro, alcanzándose "una comunidad humana organizada en términos de reconocimiento mutuo" (McNally, 2004: 192, las citas de McNally son de traducción propia). Para McNallly Marx ve en el capitalismo la dinámica de la mala infinitud, o sea de la automediación bloqueada, no realizada. McNally se contrapone a Postone enarbolando un concepto positivo o afirmativo de la totalidad como realización de la libertad humana.

La crítica de McNally muestra que no basta con mostrar que el capital tiene una dinámica totalizante, mediante la que se pone a sí mismo como sujeto, para discutir con la idea afirmativa de totalidad. El concepto crítico de totalidad esgrimido por Postone no puede desplegarse consistentemente apelando únicamente a la categoría de totalidad como sujeto que se autopone: es preciso situar, también, el desgarramiento o la imposibilidad constitutivas de tal totalidad, en clave de totalidad antagónica. Esta operación es acometida de manera sistemática por Adorno, en el "Excurso" hegeliano de *Dialéctica negativa*. Sobre esta base, podría sostenerse que Postone necesita apelar –explícita o implícitamente– a una idea de totalidad antagónica (contra la totalidad afirmativa), como la desarrollada por Adorno. Este último, en efecto, despliega las marchas y contramarchas de la dialéctica de la totalidad (o del sujeto que se automedia) componen indefectiblemente una totalidad trunca, signada por una *dialéctica negativa* que repone constantemente contradicciones cada vez mayores y no realiza una reconciliación plena.

La recepción en castellano de Postone se concentra, por su parte, en algunas pocas publicaciones. Dos artículos que aparecen en la revista mejicana *Bajo el volcán* podrían encuadrarse, a pesar de algunos matices, en continuidad con las críticas de Bonefeld o Albriton (véase Stoeltzer, 2010; Fuentes, 2010; García Vela, 2011). Estos lectores, entusiastas con varias dimensiones del planteo de Postone, objetan que su noción de totalidad sería demasiado tupida y por lo tanto impenetrable por la acción, obturando la construcción de una perspectiva crítica superadora.

Adorno y la crítica de la economía política

Finalmente, casi no existe bibliografía que analice la relación entre Adorno y Postone. Hay, con todo, unos pocos intérpretes que analizan al primer autor a partir de las categorías de la crítica de la economía política marxiana, lo que los vuelve relevantes para la tesis planteada. El primero es Hans-Georg Backhaus, que recurre explícitamente a Adorno en *Dialektik der Wertform* (libro de 1997 que recopila artículos más antiguos, datando su primer trabajo de 1965). Bakchaus, discípulo directo de Adorno, inaugura la "*Neue Marx-Lektüre*" alemana. Esta corriente intenta mostrar cómo se produce, en el capitalismo, una forma de *conceptualidad real*. Cuando las personas intercambian mercancías, miden sus valores en virtud del tiempo de trabajo incorporado en ellas. Sin embargo, no realizan mentalmente una operación de abstracción de los diversos trabajos concretos que realizan, sino que esa abstracción se da de manera "objetiva" en el proceso mismo de intercambio, con independencia de su conciencia. La abstracción de los tipos cualitativos de trabajo, que funda el valor, se gesta en la forma de las relaciones sociales, sin partir de la conciencia. Recuperar la concepción de Adorno de una abstracción que se produce en la realidad social, que no es producto de operaciones mentales sino del entramado de relaciones entre las personas, es fundamental para dar cuenta del fetichismo de la mercancía, la forma social del valor y la lógica del capital.

Chris O'Kane (2013) ofrece un estudio sobre los conceptos de fetichismo y dominación social en el pensamiento de Adorno, pero sólo hace una breve mención a Postone (2013: 10-11), consideración centrada exclusivamente en la teoría de la reificación y que no formula evaluaciones comparativas más globales. O'Kane sigue en buena medida la lectura de Backhaus, pero presta mayor atención exegética al planteo de Adorno mismo. Este autor, a diferencia de Backhaus, presta más atención a aspectos problemáticos de su pensamiento, como la construcción de una filosofía de la historia universal pesimista.

O'Kane destaca el problema de la especificidad histórica en el planteo de la abstracción-intercambio. A su criterio, "el problema fundamental es que la teoría de la forma fetichista de la abstracción-intercambio de Adorno está insuficientemente teorizada" (O'Kane, 2011: 156). Esta insuficiencia de teorización hace que se solapen, por momentos, la crítica al fetichismo como una concepción crítica históricamente determinada, ligada a las formas cuasiobjetivas e impersonales de la dominación social en el capitalismo, con una teoría del "intercambio" como un proceso de origen mítico, que carece de toda especificidad histórica y por lo tanto aparece como extremadamente vago, indeterminado y difícilmente superable por una mutación política o social. En varios comentarios, Adorno "caracteriza a la abstracción intercambio como algo que ha ocurrido desde «tiempo inmemorial», levantando dudas sobre su su análisis del intercambio es específico a las relaciones sociales del capitalismo" (O'Kane, 2011: 159). La dominación social, fundada en el

fetichismo y la abstracción-intercambio, no parece entonces basarse en condiciones determinadas de ningún tipo, sino que se fusiona subrepticiamente con la historia o la sociedad como tal.

Dirk Braunstein se propone contestar la imagen difundida de que Adorno no se ocupó de la economía política. Su trabajo reconstruye el pensamiento de Adorno desde el punto de vista de sus encuentros sucesivos con las teorías del fetichismo y el valor. La primera parte se centra en las experiencias de los años treinta en Alemania, donde Adorno recibió y reformuló influencias de Georg Lukács, Alfred Sohn-Rethel y Walter Benjamin. Los tres pensadores, de diferentes maneras, trazaron una influencia marxiana y "económica" en el pensamiento de Adorno. Estas influencias se reflejan, por ejemplo, en su temprana adopción del concepto de segunda naturaleza (que Adorno toma de Lukács, quien a su vez lo formula a partir de Hegel); y también en la recepción de Benjamin en la teoría del fetichismo en la música. La segunda parte se centra en el exilio americano, la creciente colaboración con Horkheimer y la construcción, fundamentalmente, de *Dialéctica de la Ilustración*, donde también aparece una remisión a las categorías de la crítica de la economía política, aunque en el marco de un creciente distanciamiento del marxismo. La tercera parte reseña el regreso a Alemania, los seminarios de los años cincuenta y sesenta, así como la gestación y los conceptos de *Dialéctica negativa*. El trabajo de Braunstein es fundamentalmente descriptivo; busca probar que Adorno elaboró una crítica de la economía política (Braunstein, 2011: 394), antes que discutir la adecuación o validez de tal crítica.

Según Braunstein, en *Dialéctica de la Ilustración*, el intercambio aparece como una dimensión "mítica" de la historia, que se reomonta a tiempos inmemoriales. Un concepto como el de fetichismo de la mercancía en Marx, que supone precisamente la pecularidad de las categorías sociales del capitalismo, se desdibuja en virtud de "la no observación de la frontera entre el intercambio capitalista y el precapitalista" (Braunstein, 2011: 194). La misma noción de "sociedad burguesa" es proyectada hasta que ya no mienta una lógica social históricamente situada sino un proceso civilizatorio sin límites precisos. "El concepto de sociedad burguesa de Adorno y Horkheimer es tan amplio, que se remonta hasta las antiguas ciudades-estado. Desde entonces puede rastrearse una historia de la dominación de lo equivalente, que no ha tenido fin hasta hoy (Braunstein, 2011: 198).

Jan Weyand, finalmente, lee la teoría del sujeto de Adorno en una clave que se relaciona con la crítica de la economía política. En su libro *Adornos Kritische Theorie des Subjekts* (2001), Weyand sostiene que puede reconstruirse la teoría del sujeto reenviándola al plano de las relaciones sociales. En virtud de la primacía del objeto (*Vorrang des Objekts*), Adorno no considera al sujeto como un dato originario, sino como algo constituido socialmente. El sujeto de la ilustración, que se relaciona de manera antagónica con la naturaleza, es entonces producto de relaciones sociales. Según

Weyand, en Adorno conviven tensiones de difícil consistencia a la hora de analizar estas relaciones sociales que están a la base del sujeto de la ilustración. Por un lado, Adorno parece caer en una filosofía pesimista de la historia, donde la relación de totalización antagónica entre sujeto y naturaleza viene dándose desde tiempos arcaicos. Por otro lado, esboza una lectura históricamente diferenciada de las relaciones sociales, reconduciendo la totalidad antagónica al plano de la mercancía y el valor. Así, las categorías de la crítica de la economía política se vuelven centrales para la teoría del sujeto. Weyand analiza en detalle los conceptos de "capital social total" (*Gesellschaftliche Gesammtkapital*) y "Contexto de intercambio universal" (*Universal Tauschzusammenhang*). Sostiene, finalmente, que hay una inconsistencia en el pensamiento de Adorno, entre una teoría históricamente determinada de la totalidad (centrada en la crítica de la economía política) y una teoría transhistórica del sujeto (como producto de procesos arcaicos).

En resumen, entre los especialistas que se centran en la relación del pensamiento de Adorno con la crítica de la economía política, también permanece abierto el debate en torno a la especificidad histórica. Estos intérpretes de Adorno, a excepción de Backhaus, comparten que Adorno inscribe los conceptos propios de la crítica del capital en lo que parece ser una filosofía de la historia pesimista, donde el intercambio de equivalentes o la identidad que se imposta a lo diverso se repiten desde antaño. Sin embargo, no prestan atención especial al concepto de totalidad antagónica, que permitiría intervenir con mayor precisión en la discusión sobre la especificidad histórica. Esto significa que, aun cuando ofrecen una base parcial para esta tesis, no cubren la necesidad de un trabajo detallado sobre el tema.

Organización de la tesis

La tesis está estructurada globalmente a partir de tres grandes movimientos conceptuales. Por lo tanto, poseerá tres secciones. Primero, una *reconstrucción descriptiva* intentará situar el sentido y alcance del concepto de totalidad contradictoria (explicitado como "totalidad antagónica" en *Dialéctica negativa*, implícito en *Dialéctica de la Ilustración*) en el pensamiento de Adorno. El propósito de la primera sección del trabajo es proveer una base exegética apropiada para la evaluación crítica del pensamiento de Adorno. Se trata de una presentación de su pensamiento que no intenta reformular aspectos que presenten dificultades o inconsistencias, sino reconstruir la articulación entre su concepción del sujeto, su filosofía de la historia y la categoría de totalidad antagónica. El objetivo general de la sección es mostrar que las dificultades del pensamiento de Adorno, ligadas a lo que se considera como un *impasse* de la teoría social crítica, pueden reconstruirse en términos de la filosofía de la historia, es decir, que poseen su ámbito fundamental de definición en la pérdida de especificidad histórica de la totalidad antagónica.

La secciones segunda y tercera acometen lo que, en cambio, podríamos llamar "reconstrucción con reformulación" (a diferencia de la reconstrucción descriptiva). Esto significa que en estas secciones la elaboración intentará indagar en las formas como podría repensarse la teoría de Adorno de manera más vigorosa y consistente, en los puntos en los que resulte necesario. La segunda sección, conforme al segundo gran movimiento conceptual de la tesis, se llama "Giro a la especificidad histórica". En esta sección se exponen las ideas principales de Moishe Postone y su proyecto de teoría crítica de la sociedad moderna. Con especial énfasis en la construcción de un concepto crítico de la totalidad social, intentaré mostrar que Postone –a diferencia de Adorno– parte de una base históricamente determinada para comprender la dinámica social de la dominación. Su concepto crítico de la totalidad se basa en la dinámica del capital como valor que se autovaloriza. Para Postone, pues, la categoría de totalidad contradictoria, que funda la dominación social, posee una base histórica identificable de modo preciso y, por lo tanto, susceptible de ser superada. Mediante el giro a la especificidad histórica es posible recuperar varios elementos del pensamiento de Adorno (la crítica de la totalidad, la preocupación por la relación entre sujeto y naturaleza, la atención a los modos de subjetividad en los fenómenos sociales) mediante un proceso de reinscripción en el plano históricamente determinado de la crítica del capital propugnada por Postone. Esta sección, por lo tanto, se organizará a partir de una inicial presentación de Postone, una confrontación con el pensamiento de Adorno y una indagación posterior en torno a los conceptos adornianos que sería posible recuperar a partir del giro a la especificidad histórica.

Finalmente, la tercera sección se vuelve sobre los aspectos del pensamiento de Adorno que son irreductibles al giro a la especificidad histórica, pero tampoco pueden integrarse en una filosofía negativa de la historia universal. Esta sección, llamada "Ontología de la no-identidad", se centra en la relación de no-identidad entre sujeto y naturaleza. La totalización de la experiencia, como violencia sobre lo no-idéntico, es resultado de los procesos de dominación por la totalidad antagónica, en cambio la no-identidad de sujeto y objeto. La no-identidad entre sujeto y naturaleza, en cambio, se relaciona con procesos más básicos de constitución del sujeto, centrados en la constitución de una separación con el cuerpo y la naturaleza. Estos procesos no pertenecen a un momento histórico específico, sino que hacen a algunas determinaciones básicas de la manera como Adorno concibe la cultura y la vida social en general. Por este motivo, componen una "ontología de la no-identidad", que provee el contexto básico de la teoría del sujeto. Esta teoría, a su vez, es compatible con el giro a la especificidad histórica, puesto que no implica una deshistorización de la dominación por la totalidad antagónica.

La reconstrucción descriptiva

Los primeros capítulos de esta tesis están dedicados a una *reconstrucción descriptiva* de algunos trazos del pensamiento de Adorno. El propósito de esta reconstrucción es situar las coordenadas en las cuales el concepto de totalidad antagónica cobra vigencia y densidad teórica como clave articuladora del problema del sujeto y la filosofía de la historia. Centrándome en la relación entre *Dialéctica de la Ilustración* y *Dialéctica negativa* intentaré mostrar que el concepto de *totalidad antagónica* vertebra de modo pregnante la concepción adorniana de la dominación. Este concepto se despliega tanto en el plano subjetivo (relación del sujeto con la naturaleza, violencia de la razón subjetiva sobre lo no-idéntico) como en el objetivo (filosofía de la historia, relación violenta de lo universal con lo particular). Intentaré establecer la correlación entre estos planos (subjetivo y objetivo), entre los que prima el segundo. Esto permitirá situar y enmarcar la discusión del problema del "pesimismo" en la filosofía de la historia de Adorno, formulándolo en términos de la pérdida de especificidad histórica de la totalidad antagónica.

Adorno desarrolla una teoría de la *dominación* centrada en el aplastamiento de lo no-idéntico por una totalidad contradictoria, teoría que se despliega paralelamente en un aspecto subjetivo y uno objetivo. La filosofía de la historia adorniana puede reconstruirse, en buena medida, como una teoría crítica de la "dominación por la totalidad antagónica", dominación que se actualiza tanto cuando el sujeto del iluminismo se vincula con la naturaleza externa en términos de subsunción y subordinación violentas, como cuando la totalidad social, gobernada por su lógica y dinámica autonomizadas, se impone sobre los particulares desconociendo sus intereses, deseos y necesidades. Su concepción del poder, la violencia y el dominio gestados en la historia se estructuran fundamentalmente desde el punto de vista de la construcción de formas de identificación y totalización que se imponen virulentamente sobre lo no-idéntico, tanto en el plano de la relación entre sujeto y naturaleza, como en el plano de la relación entre universal y particular en la sociedad. Estos planos de constitución de la totalidad de la dominación son, a su vez, correlativos: el sujeto del iluminismo, que pierde la capacidad para vincularse con el mundo objetivo en términos no impuestos por él mismo, sujeto que se impone a la naturaleza y la domina, es a su vez un resultado de las relaciones de totalización que se dan entre lo universal y lo particular en el plano histórico y social. Apelando a un singular materialismo filosófico como teoría del sujeto, Adorno intenta mostrar que el sujeto iluminista, en sus pretensiones de prioridad frente al mundo objetivo, es en sí mismo constituido objetivamente, en el seno de las relaciones sociales. El sujeto que subordina a la naturaleza a los mecanismos reductivos de su propia racionalidad identificante e instrumentalizante, es empero un resultado de una objetividad que lo precede, le es impuesta y lo constituye como tal. El sujeto es gestado a la medida de un universal social que lo oprime y se limita a regenerar, en su relación con la objetividad externa, el aplastamiento que sufre a manos de ese universal. La relación

de totalización y subordinación violenta que el sujeto imposta sobre la naturaleza es correlativa a la relación análoga que lo universal mantiene con lo particular en la sociedad. El antagonismo de universal y particular en el plano puramente objetivo de las relaciones sociales se relaciona de manera sistemática con el antagonismo entre sujeto racional y naturaleza. En ambos casos se da una relación de totalización antagónica o "dominación por la totalidad" bajo la cual el aplastamiento de lo no-idéntico a manos de los mecanismos coactivos de la identidad es el proceso estructurante de la dominación.

Asimismo, la totalidad de la dominación se revela (tanto en el plano subjetivo como el objetivo) como simultáneamente antagónica constituyendo una *totalidad de la contradicción* que, al tiempo que produce y reproduce sus mecanismos de coacción sobre lo no-idéntico, genera una plétora de escisiones dualistas, desgarrándose en la insolvencia de sus propia dinámica de totalización y contradicción. La totalidad antagónica como estructura, dinámica y lógica del dominio, en el plano de las relaciones sujeto-objeto tanto como en las relaciones universal-particular, nunca se compone como una totalidad plenamente realizada, reconciliada y consumada. Por el contrario, la contradicción entre su carácter totalista y su carácter particularista la atraviesa por completo. Esta contradicción radica en la imposibilidad de compatibilizar lo que podemos llamar las pretensiones de consistencia autárquica y las pretensiones de subsunción de lo no-idéntico, de parte de la instancia que gobierna la totalidad. Se trate del sujeto frente a la naturaleza o de lo universal frente a lo particular, ambos se desgarran entre un movimiento de autonomización con respecto a aquello que pretenden subsumir (movimiento de vuelta sobre sus propios principios e independencia de lo que les es no-idéntico) y un movimiento de unificación (de subsunción, inclusión y subordinación de lo no-idéntico). La instancia totalizante (lo universal social, el sujeto) para constituirse como tal, debe desplegar una lógica dual y contradictoria. Por un lado, la instancia totalizante se dirige a lo no-idéntico para asimilarlo a sí misma, aspirando a incluirlo, subordinarlo y subsumirlo en su propia identidad. Éste es el momento de totalización de la identidad, que se dirige hacia lo otro de sí para imponerse sobre ello, asimilándolo. Por otro lado, esa instancia totalizante sólo puede mantener sus pretensiones de prioridad, superioridad, ordenamiento y fundamentación, si se abstrae de aquello que totaliza, volviéndose sobre sus propios principios, replegándose sobre su mismidad y su identidad para regirse de modo autonomizado por su propia lógica independiente. Así, se separa de lo que subsume (la particular, la naturaleza), replegándose en su propia identidad. Este es el momento de particularización de la identidad o instancia totalizante. No puede constituirse la totalidad sin esta dialéctica irreconciliable entre totalización y contradicción, entre el repliegue de la identidad sobre sí misma y su simultánea salida de sí, hacia lo otro que debe subusmir. Esta contradicción entre totalización y particularización es constitutiva de la totalidad, que entonces se

eleva forzosamente como totalidad antagónica o totalidad de la contradicción. En esta dualidad inherente radica, también, la incapacidad de la instancia identificante para relacionarse con lo no-idéntico de manera no impuesta ni violenta. Al intentar subsumir lo que le es diverso a partir de sus propios mecanismos puros, la instancia totalizante aparece ante ello en los términos de una imposición violenta, donde tanto los particulares como la naturaleza acaban sufriendo la impostación de una identidad (del sujeto, de lo universal) que simultáneamente se autoconstituye en términos autónomos frente a ellos. La totalidad de la contradicción o totalidad antagónica define, pues, la estructura, lógica y dinámica fundamentales de la dominación en el pensamiento de Adorno.

En *Dialéctica de la Ilustración* se cargan las tintas contra las pretensiones de dominio del sujeto frente a la naturaleza. El iluminismo se revela como un ciclo de producción de uniformidad a partir del cual el sujeto pierde la libertad para encontrarse con la naturaleza en términos no impuestos por él mismo. En la dialéctica iluminista, el sujeto se impone con violencia sobre la naturaleza, reduciéndola o subyugándola a sus propios mecanismos de control racional; para luego verse él mismo enredado en ese proceso de ciego dominio, arrastrado por un proceso de totalización que todo lo abarca. La ilustración como proceso de dominación encierra una dinámica contradictoria, que se desgarra a sí misma, según la cual el sujeto se escinde radicalmente de la objetividad, para identificarse con ella nuevamente en una unidad "falsa", montada sobre contradicciones irreductibles.

Este proceso de totalización contradictoria se desarrolla en la relación entre sujeto y naturaleza en *Dialéctica de la Ilustración*. El proceso aparece, al comienzo, como un movimiento de escisión entre el polo subjetivo y el objetivo de la naturaleza, esto es, como un proceso de formalización de la razón. El sujeto del iluminismo desarrolla progresivamente la capacidad de enfrentarse a la naturaleza externa en una clave de manipulación y control de la empiria. La razón, en ese marco, tiende a identificarse con un mecanismo dispuesto a la manipulación y control de la empiria, como un conjunto de procedimientos (de los que el sujeto dispone) para sistematizar regularidades observables en lo dado y, sobre esa base, incrementar su poder sobre la naturaleza externa. La razón, en este proceso de formalización, tiende a replegarse en la interioridad de la conciencia subjetiva, contraponiéndose (como "aparato" de medición y previsión) al mundo exterior. El sujeto racional, que es aquí la instancia identificante, opera entonces un proceso de escisión o contraposición frente a la instancia subsumida (la naturaleza, el objeto). Éste se repliega sobre sí mismo, mediante un proceso de formalización en cuyo seno la razón tiende a definirse en su propio interior, separándose de la naturaleza.

El ciclo de la ilustración, sin embargo, se invierte sobre sus propias bases y también cancela la

tendencia a la escisión entre sujeto y naturaleza. Varios procesos, desencadenados por el propio movimiento de formalización de la razón, conducen a ello. Primero, el sujeto pierde la capacidad de encontrarse con la naturaleza como algo no-idéntico a su propia racionalidad calculadora. Los objetos constituidos por la racionalidad identificante están previamente formados y concebidos por ella. El iluminismo reduce las capacidades del sujeto para experimentar lo no-idéntico como tal, asimilando todo objeto conocido al sujeto y su racionalidad. Así, la dialéctica del iluminismo identifica los términos (sujeto y objeto) que la vez escinde. Segundo, la razón se asimila al fin a las cosas naturales. Al reducirse en sí misma a un "aparato" capaz de disponer de la empiria, la racionalidad pierde las credenciales que la diferenciaban de la mera naturaleza (autorreflexión, autonomía). La razón completamente instrumentalizada se identifica con una mera herramienta, con una cosa mundana como las demás. La autoconservación de la especie, que es la finalidad subyacente en el dominio de la naturaleza, se apodera de la razón, reduciéndola (como instrumento de la supervivencia) a un mero trozo de naturaleza. En síntesis, el propio movimiento de escisión (entre sujeto y naturaleza) producido por el iluminismo se invierte a sí mismo sobre sus propias bases y a partir de su propia dinámica, produciendo un movimiento de identificación en el que el sujeto no sólo subordina a la naturaleza, sino que también se identifica con ella. La dialéctica iluminista no supera esta dualidad (entre escisión y totalización) sino que se desmembra entre sus momentos, no alcanzando una reconciliación final entre ambos. El sujeto del iluminismo, como instancia identificante, produce y reproduce la contradicción entre identidad y no-identidad. Así, se constituye en agente de la *totalidad antagónica* que estructura la dominación. Si bien la expresión "totalidad antagónica" es explicitada en *Dialéctica negativa*, puede empleársela meta-teóricamente para dar cuenta de las inversiones y regresiones de la relación entre sujeto y naturaleza en *Dialéctica de la Ilustración*.

En *Dialéctica negativa* encontramos una relación similar de escisión y totalización entre sujeto y naturaleza. La totalidad antagónica es planteada en la crítica al sistema del idealismo. El sistema, cuyo principio es también el sujeto, tiene una relación dual con la experiencia de lo no-idéntico. Por un lado, el sujeto racional, para autoconstituirse como fundamento del sistema, debe replegarse frente a la objetividad y la experiencia, volviéndose sobre sus principios independientes. Si se viera contaminado por la objetividad, de la que pretende escindirse, el sujeto no podría fundamentar el sistema como despliegue de su propia identidad. Sin embargo, al mismo tiempo, la vocación de construir sistema arroja al sujeto fuera de sí, hacia esa objetividad y esa experiencias de las que se escindió para autoconstituirse. Este carácter doble del sujeto en relación con la experiencia y lo no-idéntico desarma al sistema filosófico, que pone continuamente la contradicción entre totalidad (clausura, reposo sobre sus propios principios) e infinitud (perpetua apertura, salida hacia lo no-

idéntico). Esta contradicción, nuevamente, no encuentra punto de reconciliación, cayendo en desgarramientos perpetuos e insuperables. La crítica al sistema en *Dialéctica negativa* formula de modo explícito la lógica de totalidad de la contradicción que, sin todavía llevar ese nombre, ya opera en *Dialéctica de la Ilustración*.

Aquéllo que aparece en el iluminismo o el sistema, el sujeto identificante que pretende enfrentarse a la naturaleza en un rol señorial y subordinar todo lo diverso a su propia identidad, no es una entidad autónoma, sino que está mediado por la objetividad social. El abordaje crítico de la razón iluminista está enmarcado en lo que Adorno considera como un *materialismo filosófico*. El materialismo adorniano no es una ontología que otorgue primacía a las cosas físicas sino una teoría del sujeto y su autorreflexión. En *Dialéctica negativa* y *Tres estudios sobre Hegel* Adorno estudia las bases histórico-objetivas de la racionalidad identificante. Allí construye su concepto de materialismo como una teoría de las formas que la autorreflexión del sujeto debe asumir. Propugna una "inversión de la reducción subjetiva" que significa re-situar la reflexión del sujeto sobre su propia racionalidad en las condiciones objetivas de su existencia histórica, social y también natural. Adorno pretende impugnar las pretensioens de autonomía pura de la subjetividad y su razón, indagando en las conexiones perdurables que éstas mantienen con contenidos objetivos, tanto sociales como naturales. El sujeto, en esta perspectiva materialista, se revela como constituido socialmente pero también como atravesado por las dinámicas de la pulsión y el instinto, vinculado de modo perdurable con el ser natural. Este materialismo muestra que la racionalidad subjetiva no es independiente de la objetividad histórico-social y natural. En otras palabras, si en *Dialéctica de la Ilustración* se cuestiona la constitución opresiva del sujeto, incapaz de vincularse de modo no dominante con la naturaleza; en *Dialéctica negativa* se muestra que el sujeto hostil a lo no-idéntico no es autónomo o independiente, sino que es resultado de la mediación objetiva entre la vida social y la naturaleza. Este primer movimiento conceptual, que intentaré realizar en la "Reconstrucción descriptiva" de Adorno, tiene por objetivo situar la discusión en el plano de la filosofía histórica, destacando la importancia de las categorías con que Adorno elabora su concepción de la objetividad social para el conjunto de su pensamiento. Una vez establecido que el sujeto del iluminismo carece de autonomía pura, las discusiones en torno a la subjetividad y la razón pasan a dirimirse en relación con la filosofía social y la filosofía de la historia.

Dialéctica de la Ilustración puede releerse como una filosofía de la historia centrada en el empobrecimiento de la relación entre el sujeto y la naturaleza a lo largo del tiempo, en el creciente desarrollo de las capacidades humanas para dominar la naturaleza externa y la concomitante pérdida de los aspectos de la razón y la experiencia que no se reducen al registro de regularidades observables y el establecimiento de patrones controlables sobre la objetividad. Esta filosofía de la

historia incluye también una teoría de la sociedad y su desarrollo. El progreso del iluminismo y la razón instrumental se correlacionan con un movimiento objetivo en el plano de las relaciones sociales, de las relaciones objetivas que los hombres mantienen entre sí y con la naturaleza. El sujeto que domina a la naturaleza en el iluminismo no es un dato autónomo o un punto de partida puro, como en una filosofía de la conciencia, sino que es resultado del movimiento social-objetivo de las formas materiales de interacción humana. La filosofía de la historia de Adorno no concierne, pues, sólo a las mutaciones de la relación entre la razón subjetiva y la naturaleza, sino también al movimiento objetivo de las formas de interacción humana. Como muestra Adorno en *Tres estudios sobre Hegel*, *Dialéctica negativa* y en la *Metcrítica* a la epistemología, los problemas relacionados con el conocimiento (la relación sujeto-objeto, las maneras como la racionalidad subjetiva aprehende al mundo exterior, los modos como la conciencia se apropia de la naturaleza) tienen un fundamento objetivo en las relaciones sociales, su lógica, historia, dinámica y estructura. A esto llama Adorno "mediación objetiva", pieza fundamental de su transición al materialismo, a saber, la consideración del sujeto raciocinante y cognoscente no como algo puro, sino como en sí mismo mediado por condiciones objetivas que lo exceden, no son su propio resultado y de las que no es necesariamente consciente. De ahí que, en el pensamiento de Adorno, es imposible reconstruir una teoría de la racionalidad y el sujeto cognoscente, sin remitir estos problemas al terreno objetivo de la teoría social y la filosofía de la historia.

En *Dialética negativa*, especialmente en el "Excurso sobre Hegel", Adorno despliega el lado objetivo de su peculiar filosofía de la historia. A este trabajo nodal pueden sumarse consideraciones importantes en los capítulos más teóricos de los *Escritos sociológicos* (2009), las Lecciones sobre "Historia y libertad" y la conferencia "Progreso", entre otros trabajos. La ponencia juvenil "La idea de historia natural", también de gran importancia en la filosofía adorniana de la historia, amerita un tratamiento independiente tanto por su complejidad intrínseca como por la pregnancia de las intuiciones allí trazadas sobre la obra posterior de Adorno. En el *excurso* hegeliano (el resto del material citado no altera sustancialmente esta evaluación), Adorno se apropia con original ironía del concepto de "espíritu universal" (*Weltgeist*) para formular su propia filosofía de la historia. Despliega este concepto como una categoría central de la *dominación social*, que da cuenta de las formas de pérdida de autonomía y capacidad para la felicidad por parte de las personas, a manos de procesos sociales ciegos y automáticos, que los particulares sostienen, pero que no pueden modificar a voluntad o normalmente siquiera conocer. El espíritu universal es la sociedad reificada, esto es, regida por principios propios indiferentes a los particulares. Para Adorno, parece existir una dinámica histórico universal gobernada por el automovimiento independiente del *Weltgeist*, que llega a componer una totalidad en la medida en que se pone a sí mismo con prescindencia de lo que

los sujetos puedan querer. El *Weltgeist* encierra la dinámica de una sociedad con un funcionamiento propio, independiente de los particulares, sus necesidades y aspiraciones; un funcionamiento autonomizado con respecto a los individuos. El desprecio sufrido por los particulares a manos del *Weltgeist* es el correlato y trasfondo histórico-objetivo de la violencia ejercida sobre la naturaleza interior y exterior a manos del sujeto del iluminismo. Si en *Dialéctica de la Ilustración* la historia de la civilización, desde el punto de vista de la relación sujeto-objeto, es una historia del progreso en la dominación, ligada a la subordinación de la naturaleza humana y extra-humana a los parámetros de una racionalidad empobrecida al nivel de la instrumentalidad; en *Dialéctica negativa* adorno despliega el movimiento autoponiente del *Weltgeist* como el correlato objetivo de aquella historia de la racionalidad y el sujeto. La dominación y el poder, entonces, se expresan en la relación del sujeto con la naturaleza, pero tienen sus bases objetivas en la constitución reificada del espíritu del mundo y la construcción de la totalidad social. El sujeto que domina a la naturaleza está preformado socialmente por una trama de relaciones objetivas entre las personas y de éstas con la naturaleza. Es en el plano del *Weltgeist*, de las relaciones sociales que trascienden a los particulares y configuran una totalidad autonomizada frente a ellos, que se constituye el sujeto de la razón iluminista.

El concepto adorniano de *Weltgeist* no significa únicamente que las relaciones sociales entre las personas son irreductibles a la sumatoria de particulares, que exceden a la mera agregación de individuos. La peculiaridad del *Weltgeist* no se define sólo por la excedencia de las relaciones sociales con respecto a los elementos relacionados, sino también por su carácter automoviente. El *Weltgeist* emerge donde la sociedad, como totalidad de relaciones sistemáticas y regulares de los particulares entre sí y con el mundo, asume una lógica y dinámica independientes frente a ellos. Hay *Weltgeist* en la medida en que los principios y la lógica que rigen el movimiento de la sociedad se han autonomizado con respecto a los particulares, sobre cuyos hombros descansa esa propia dinámica social. El *Weltgeist* es la totalidad social, sin embargo estructurada como algo independiente de los particulares, revestida de un movimiento propio, autopropulsado e independiente de los individuos.

La lógica del *Weltgeist* es la de la totalidad de la contradicción. Éste reúne al conjunto de los individuos, pero a la vez se les contrapone como algo abstracto, como algo ajeno a ellos. Como principio universal, omni-abarcador del conjunto de la vida social, el *Weltgeist* se totaliza; como principio contrapuesto a los particulares, autonomizado y autopropulsado, se particulariza. La dinámica del *Weltgeist* es la de la falsa totalidad social: falsa en tanto que se desmiente a sí misma por su dinámica objetiva. El espíritu universal compone una totalidad en la medida en que reúne a los particulares, al tiempo que se repliega sobre sí mismo, gobernándose según sus propios

principios independientes. Esta totalidad se desgarra entre su carácter abierto (expansivo, dirigido a los individual, que debe abarcar para constituirse como total) y su carácter cerrado (automoviente, autofundado, autónomo frente a los particulares que, empero, reúne). La totalidad supone una dialéctica negativa de universal y particular, en virtud de la cual lo universal social (no sólo la suma de los particulares, sino también sus relaciones), al tiempo que se monta sobre las existencias de los individuos, se da a sí mismo una dinámica independiente de ellos, que éstos no pueden controlar, modificar o incluso conocer. La totalidad social se constituye, para Adorno, al separarse (en su lógica y dinámica) de los particulares que, sin embargo, reúne. Así, se desmembra entre su momento de universalidad (que reúne a los particulares) y su momento de particularidad (que se separa de ellos, que se retrotrae sobre sus principios independientes).

El eje de la reconstrucción descriptiva del pensamiento de Adorno en esta investigación será el intento por situar la filosofía histórica y social como ámbito donde se dirimen su concepción de la dominación social como dominación por la totalidad y, con ello, ciertos aspectos nodales de su teoría crítica. La totalidad antagónica, desplegada en la relación de escisión e identificación entre sujeto y naturaleza, depende de una totalidad antagónica objetiva, constitutivamente prioritaria, que se da en el plano social de la relación entre universal y particular. La totalidad de la contradicción estructura, en los dos planos, la concepción adorniana de la dominación, comprendida como reducción (inherentemente nunca completa) de lo no-idéntico a la identidad. Al mismo tiempo, la temporalidad en que se constituye la dominación aparece como histórico-universal: ésta tendría un origen protohistórico, coincidiendo con el despliegue global de la historia humana de conjunto. En este punto, según intentaré mostrar, radican los fundamentos del pesimismo adorniano y las dificultades para situar una salida emancipatoria ante la situación de dominación en su pensamiento.

El giro a la especificidad histórica

Esta segunda gran sección de la tesis tiene por objetivo poner en relación las concepciones de la *totalidad histórica* en Adorno y Postone. Ambos comparten (lo que constituye cierta singularidad en el marxismo occidental) la construcción de un concepto crítico de la totalidad social. Esto significa que no apuestan, al modo de Lukács, a la emergencia del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia, no pretenden alcanzar un ideal de totalidad para la humanidad reconciliada del mañana. Ambos, en cambio, elaboran la categoría de totalidad para dar cuenta de la lógica de la dominación.

En su obra principal, *Time, Labor and Social Domination* (1993) Postone ofrece una nueva interpretación de la "teoría crítica" de Marx. Esta reinterpretación del pensamiento marxiano se vincula, pues, con un análisis de la historia de la teoría crítica de la sociedad y una evaluación de la

"deriva pesimista" de la primera generación francfortiana. Postone, empero, dedica escasa atención a Adorno, a pesar de las similitudes entre sus planteos en torno a la noción de totalidad social. La reformulación crítica de Postone está centrada en las formas contradictorias de la mediación social en el capitalismo. El concepto de totalidad juega un rol central en la perspectiva "categorial" de Postone: las relaciones sociales conforman una totalidad únicamente en la medida en que se encuentran *fetichizadas*, esto es, se ven gobernadas por un principio mediador autónomo, que se reproduce e impone a sí mismo con prescindencia de las voluntades y aspiraciones de los individuos. Lejos de construir una totalidad positivamente, como ideal de reconciliación humana, Postone concibe la totalidad en forma crítica: como principio estructurante de relaciones sociales fetichizadas, basadas en la contradicción entre lo universal y lo particular. La totalidad de Postone, asimismo, es históricamente específica (y aquí reside la diferencia con Adorno): sólo bajo el capitalismo se erige una totalidad, de modo que este concepto carecería de validez para la composición de una filosofía de la historia universal.

Para Postone el capitalismo es una formación social históricamente determinada que configura efectivamente una totalidad, gobernada por un principio mediador abstracto (el trabajo) y que posee una dinámica temporal automática (independiente de la voluntad de los sujetos) pero antagónica (sometida a contradicciones sistemáticas e inevitables en su propio marco). La contradicción fundamental de esa dinámica automática/antagónica se da entre la creación de riqueza material y la producción de valor (y se basa en el carácter dual del trabajo en el capitalismo). La sociedad moderna produce cada vez más riqueza y proporcionalmente cada vez menos valor. Esto lo vuelve crecientemente contradictorio, lo que anuncia la *posibilidad* (no necesidad o siquiera la probabilidad) de su disolución histórica a favor de formas históricas emancipadas de un principio mediador automático y alienado.

Para salir de lo que ve como un estancamiento pesimista de la teoría crítica de la primera generación, Postone propone una reinterpretación liberada de los presupuestos del marxismo tradicional. Su planteo no asume el punto de vista del trabajo, sino que hace de éste el objeto de la crítica. El marxismo tradicional, del que la teoría crítica constituiría una versión sofisticada pero no un paradigma superador, se basa en postular el trabajo como una esencia humana ahistórica, centrando la crítica del capital en la distribución (desigual) de los productos sociales del trabajo. Así, la contradicción fundamental en el capitalismo se da entre el trabajo creador de riqueza y el capital que lo explota, apropiándose parasitariamente del producto de los trabajadores. Según Postone, la deriva pesimista de la teoría crítica de la primera generación se debería a la persistencia, implícita en sus concepciones, de esta concepción del capitalismo y sus contradicciones. Para sostener esto se detiene fundamentalmente en los escritos de Pollock y Horkheimer. Pollock, el

economista del *Institut*, consideraba que el capitalismo occidental había entrado hacia los años treinta en una fase monopolista, donde el retroceso de la competencia privada y la centralización de las decisiones económicas en el Estado haría desaparecer las contradicciones de clase explosivas. El "capitalismo de Estado" sería una fase capitalista donde las contradicciones sociales fueron absorbidas por los mecanismos de administración de las grandes burocracias. Horkheimer (y, en un principio, también Adorno) habrían asumido estas tesis y elaborado sobre ellas una serie de conclusiones filosóficas (sobre la deriva de la razón hacia el dominio) y psicológicas (sobre los mecanismos pulsionales de la sociedad de masas y el fascismo). Para salir del estancamiento pesimista de la teoría crítica de la primera generación, Postone propone releer a Marx, repensando la contradicción fundamental en el capitalismo en términos diferentes: ya no como contradicción entre trabajo y capital en torno a la distribución de los productos sociales, sino como una contradicción en la forma de producción moderna, derivada de la forma de trabajo que le es característica.

La forma histórica del trabajo en el capitalismo lo vuelve el elemento mediador de la totalidad social. El trabajo es el fundamento estructural de las relaciones sociales capitalistas y su dinámica automática y alienada. El capitalismo se caracteriza, para Postone, porque las relaciones entre las personas dejan de organizarse como vínculos sociales abiertos entre individuos o grupos, para asumir una forma cuasi objetiva, independiente de las personas y autonomizada frente a éstas. Esas estructuras cuasi independientes que surgen con el capitalismo se fundan en el trabajo abstracto que produce valor.

Las relaciones capitalistas mediadas por el trabajo, al mismo tiempo, conforman una totalidad históricamente específica (lo que significa que Postone prescinde de una comprensión de la *historia universal* en clave de totalidad, pero no así de la sociedad capitalista). Esa totalidad, gobernada por el trabajo como principio automediador, es a la vez alienada y contradictoria: encierra la pérdida de libertad para los sujetos, pero también guarda íntimamente la posibilidad de su transformación. En el capitalismo, la interacción humana de conjunto pasa a estar gobernada por la mercancía, el valor y el trabajo.

Postone reinterpreta las categorías marxianas para dar cuenta de la totalidad social en tanto que contradictoria, echando luz sobre la falta de libertad que caracteriza a esa totalidad. El capitalismo como formación social fundada en el trabajo abstracto produce una serie de formas de universalidad social alienada, que se contraponen a los individuos como poderes extrínsecos e independientes. Bajo el capitalismo, la existencia en común de los sujetos se les opone como una realidad autónoma, abstracta y ajena, dotada de un movimiento automático. La sociedad, así, emerge como un otro cuasiindependiente, abstracto y universal que se opone a los individuos y ejerce una

coacción impersonal sobre ellos. Lo que constituye al capitalismo en una sociedad opresiva no es primariamente la explotación de clase, sino su "forma de trabajo" característica, a saber, el trabajo abstracto, que gobierna las relaciones humanas imponiéndoles una legalidad ajena y aplastante para los individuos.

Las relaciones sociales capitalistas componen una totalidad porque se fundan en el principio autónomo, automediador, del valor. Postone reinterpreta la relación entre Marx y Hegel a partir de la noción de totalidad. Sostiene que la crítica marxiana de la economía política no parte de una inversión materialista de la dialéctica de Hegel (como la emprendida por Lukács). En cambio, Postone lee en Marx una "justificación" la dialéctica. Las relaciones sociales capitalistas están gobernadas por el principio autónomo del valor. Éste se media a sí mismo, operando como su propio fundamento histórico, por lo que configura una totalidad. El concepto de totalidad es filosóficamente denso: no se refiere a la mera sumatoria exhaustiva de elementos dados, sino a la lógica de su articulación. El trabajo como principio automediador de lo social es totalizante porque se gobierna a sí mismo y conduce globalmente a la sociedad según sus leyes autonomizadas, independientes de la voluntad de los sujetos. La dialéctica idealista de Hegel tiene un "núcleo racional" en tanto refleja la operatoria históricamente específica del valor, que se reproduce a sí mismo (el capital es *valor que pone valor*) a espaldas de los sujetos.

A partir de lo anterior, la superación histórica del capitalismo no exigiría, según Postone, la *realización*, sino la *abolición* de la totalidad. El capital como valor en movimiento que se autorreproduce se erige en Sujeto de lo social, precisamente por el aplastamiento de los sujetos particulares, a los que reduce a la impotencia histórica. El dominio del capitalismo es "totalista" *no* porque carezca de fisuras, sino porque está regido por una lógica autonomizada, que se gobierna por sus principios automáticos y prescinde de los sujetos particulares. Totalidad y dominación, para Postone, se constituyen simultánea y co-originariamente, pues son las dos caras de la misma lógica social, revelada en el análisis categorial del valor como sujeto automático que se media socialmente a sí mismo. La totalidad es la forma característica de las relaciones sociales alienadas, regidas por el valor como principio automediador independiente.

Las similitudes entre las concepciones de la totalidad social de Adorno y Postone son palpables. Ambos recurren al concepto de totalidad social contradictoria para presentar sus teorías de la dominación social. Ambos, también, apelan a Hegel (*Weltgeist*, *Geist*) para analizar la lógica de la totalidad. Sin embargo, a pesar de estas llamativas similitudes, no hemos encontrado contribuciones significativas que esclarezcan el vínculo entre Adorno y Postone. Este último, en efecto, dedica especial atención a Horkheimer y Pollock, pero despacha sucintamente la versión adorniana de la Teoría Crítica equiparándola sin más con una variante pesimista del "marxismo tradicional", sin

atender a las afinidades con su propia concepción de la totalidad. Al mismo tiempo, el apego de Postone a la especificidad histórica permitiría releer el planteo de Adorno sobre la totalidad crítica, pero sorteando la deriva pesimista acarreada por la filosofía de la historia universal negativa. Una lectura cruzada entre la nociones de totalidad-crítica de ambos autores, entonces, se revela significativa en el marco de la teoría crítica contemporánea.

En esta sección, una vez sugerido el giro a la especificidad histórica en la crítica de la totalidad contradictoria, voy a proponer dos "modelos" particulares de análisis de la modernidad. Estos modelos intentan iluminar problemáticas específicas a la luz de procesos sociales generales y a la vez dar cuenta de la complexión de lo universal desde el punto de vista de lo particular. El primer modelo intentar repensar la teoría crítica del antisemitismo (presentada en *Dialéctica de la Ilustración*) en términos del giro a la especificidad histórica. Trataré, siguiendo a Postone, de interpretar el antisemitismo moderno como una rebelión fetichizada contra la dimensión de valor de la sociedad capitalista. En el segundo modelo, incorporando las tesis de Klaus-Peter Ortlieb, trataré de reconstruir la crítica de la razón instrumental en términos del análisis situado del capital. Sostendré que la racionalidad deformada o unilateralizada que se analiza en *Dialéctica de la ilustración* puede releerse en términos de especificidad histórica, como una patología de la razón en el capitalismo. Esta relectura históricamente determinada, sostendré, también es posible dar cuenta de manera más matizada del carácter dialéctico y contradictorio de la sociedad moderna, que encierra no sólo formas de dominación sino también posibilidades liberadoras significativas. Los dos modelos pretenden repensar problemáticas relevantes y características del pensamiento de Adorno en el contexto de un proyecto de reformulación crítica que aspira a mayor solvencia teórica

El propósito de la segunda sección de esta tesis, tras reponer detalladamente la concepción de Postone, es acometer la tarea (pendiente en la bibliografía secundaria y en el trabajo del propio Postone) de estudiar los puntos de contacto y discusión entre su pensamiento y el de Adorno. Esta tarea me llevará a destacar la especificidad histórica de la crítica del capital como fundamento de la teoría crítica de la totalidad social, lo que a su vez conduce a una propuesta de reformulación del planteo adorniano original.

Ontología e historia: la no identidad

En la sección final de la tesis voy a acometer un último giro teórico, que hecha luz sobre la relación entre Adorno y Postone pero amplía el alcance de la investigación. Entre las escasas referencias que éste dedica a aquél, se destaca su rechazo a la "tesis" de Adorno de la "no-identidad" entre sujeto y objeto. En el contexto de su análisis sobre Horkheimer, Postone asocia la "tesis de la no-identidad" a la deriva pesimista de la teoría crítica de la primera generación. Según esta interpretación, hacia

los años 40 Horkheimer se hace eco de las teorías de Pollock sobre la supresión tendencial de las contradicciones de clase en el "capitalismo de Estado". El fascismo, el totalitarismo soviético y las tendencias monopolistas y estatistas en Estados Unidos compondrían diferentes versiones de un capitalismo regulado políticamente, donde los mecanismos ciegos de la economía de mercado serían subordinados a articulaciones burocráticas. Esta mutación histórica integraría las contradicciones de clase bajo la égida de la administración estatal, lo que suprimiría las bases histórico-objetivas de la crítica de la sociedad, que ya no podría encontrar en el carácter intrínsecamente contradictorio de su objeto (la sociedad capitalista) sus fundamentos conceptuales.

Frente al cierre de la crítica históricamente situada por el capitalismo de Estado, Horkheimer se habría volcado a la interioridad del pensamiento como sitio (falso) para una formulación crítica que perdió genuina autorreflexividad social e histórica. Para Postone, la no-identidad de sujeto y objeto, que Horkheimer pasa a afirmar en la década del cuarenta, responde a este vuelco a la interioridad del pensamiento, que es correlativo con una evaluación pesimista de la posibilidad de una crítica históricamente determinada del capitalismo. Ante la aparente clausura de las posibilidades históricas concretas para la teoría crítica, la fractura entre sujeto y objeto proveería un resguardo en la interioridad de la conciencia, al precio del abandono del análisis de las contradicciones inmanentes al despliegue del capitalismo.

Sostendré que la tesis de la no-identidad de sujeto y objeto no tiene relación con una deriva pesimista. Nuevamente, el pesimismo de Adorno no responde a los motivos que Postone sospecha (la tesis de la no-identidad) sino que se resuelve fundamentalmente en el ámbito de la filosofía de la historia. Intentaré mostrar que la no-identidad de sujeto-objeto es en cambio la clave de la *teoría materialista del sujeto* que a su vez es compatible con la crítica de la totalidad antagónica. Esta teoría materialista del sujeto incluye algunas dimensiones o determinaciones de carácter ontológico, que no habilitan una filosofía primera de tipo especulativo, pero que enmarcan una ontología histórica a la base de la teoría del sujeto. En esa ontología histórica está centrada en la *mediación (y no-identidad) entre sujeto y naturaleza* como aspectos fundamentales de la teoría materialista del sujeto desplegada por Adorno.

En un capítulo posterior trataré de elaborar los momentos protohistóricos (*Urgeschichtilche*) de *Dialéctica de la Ilustración*. Para Adorno, la constitución del sujeto aparece transida por la irreductible no-identidad con la naturaleza, configurando una ontología histórica a la base de la teoría materialista de la subjetividad y su constitución. Esta ontología histórica subyace a las complejas relaciones entre Odiseo y los monstruos míticos, a través de las cuales se "narra" figurativamente la constitución materialista del sujeto, mediada por la pérdida originaria de una relación inmediata y plena con la naturaleza. La narrativa odiseica es estudiada como una metáfora

de la constitución del sujeto a partir de una relación originaria de no-identidad con la naturaleza.

Sobre la base anterior, se emprende un estudio de la belleza natural (*Teoría estética*) será complementado con el análisis dedicados a la idea de libertad en *Dialéctica negativa* y a la rememoración [*Eingedenken*] de la naturaleza en el sujeto en *Dialéctica de la Ilustración*. En estas obras subyace de la tesis de una imposibilidad ontológica de identidad entre sujeto y objeto. Este análisis intentará completar la hipótesis según la cual la "no-identidad" de sujeto y objeto, que efectivamente estructura un momento ontológico en la teoría adorniana de la historia, no guarda relación con el giro pesimista. Este giro se puede atribuir a la deshistorización de la totalidad antagónica en una filosofía pesimista de la historia universal, no a la tesis de la no-identidad. Por el contrario, la idea de dominación por la totalidad contradictoria es compatible con la presunción de una imposibilidad de construir un sujeto-objeto idéntico de la vida histórica y social. Sobre esta base, intentaré mostrar que Adorno redefine en sus propios términos filosóficos la idea de reconciliación [*Versöhnung*] como ideal emancipatorio, ya no bajo los parámetros de un ideal de totalidad o de sujeto-objeto idéntico por venir, sino a partir de la posibilidad de reconciliar sujeto y naturaleza en su no-identidad e irreductibilidad recíprocas. Articulada con el giro a la especificidad histórica de la sección segunda, esta idea de reconciliación podría proveer un ideario emancipatorio compatible con el concepto crítico de la totalidad social.

En esta sección me basaré largamente en intérpretes de Adorno de confesa inspiración freudiana, que ya han sido mencionados (Whitebook, 1996; Sherrat, 2002) así como en las investigaciones de Sotelo (2011) sobre la filosofía de la historia de Adorno. Estos intérpretes, allende algunas diferencias a puntualizar entre ellos, aportan claves para comprender la "tesis" de la no-identidad como el fundamento de una teoría del sujeto, en lugar de atribuirla a una deriva pesimista, como hace Postone. Esa tesis habilita una forma de autorreflexión subjetiva (una teoría materialista del sujeto) no ligada al concepto afirmativo de la totalidad.

Como sostendré en la reconstrucción descriptiva, Adorno elabora una teoría materialista del sujeto. Esta teoría supone un doble juego en la relación sujeto-objeto. Primero, el sujeto que objetiva a la naturaleza para tornarla en un material disponible para el control racional, no es en sí mismo un punto de partida autónomo o puro, sino que es un resultado de la mediación objetiva de las relaciones sociales. Segundo, el sujeto gestado en el seno de la mediación objetiva no puede totalizar sobre su propia identidad al mundo natural. La naturaleza, entonces, se le enfrenta como no-idéntica, como irreductiblemente diferente frente a su propia mismidad y a los mecanismos racionales que ésta despliega. El materialismo adorniano se juega en este doble movimiento, en virtud del cual el sujeto se reflexiona a sí mismo en el interior de la objetividad histórica y social, pero a la vez comprende a la naturaleza como insuperablemente no-idéntica a su propia identidad.

El primer movimiento (reflexión del sujeto en el seno de la mediación objetiva) será largamente estudiado en la reconstrucción descriptiva, donde intentaré analizar el pasaje de la relación sujeto-objeto en *Dialéctica de la Ilustración*, al plano de las relaciones entre lo universal social y particular (con la erección del *Weltgeist*) en *Dialéctica negativa*. En la tercera sección, en cambio, me detendré sobre el segundo momento de la relación, a saber: la irreductibilidad de la naturaleza al sujeto, la insuprimible no-identidad entre ambos. Sostendré que esta no-identidad irreductible tiene un estatus ontológico, en la medida en que enmarca la teoría materialista del sujeto y permite el pasaje a la especificidad histórica en el análisis de las formas concretas y determinadas de la subjetividad.

A partir de la relectura del materialismo adorniano, volveré sobre la ponencia de 1932, "La idea de historia natural". En el tratamiento previo de la "Reconstrucción descriptiva" se centra en el concepto de reificación, construido en este ensayo en términos de conversión de la historia en segunda naturaleza Allí se intenta mostrar que, ya en este germinal trabajo, hay una implícita deshistorización de la dominación en virtud de la cual se identifica la reificación con la "historia" como tal. En la tercera sección volveré sobre el mismo texto, pero haciendo énfasis en su costado dinámico: la idea de naturaleza transitoria como historia. Trataré de clarificar este concepto en relación con sus fuentes principales en el *Trauerspiel* de Benjamin. Sostendré que la idea de *Naturgeschichte* provee las bases de la temporalidad histórica adorniana, informando al mismo tiempo a su teoría del sujeto. Ese juego conceptual entre temporalidad histórica y teoría del sujeto configura lo que llamaré la ontología histórica en el pensamiento de Adorno.

El giro en las condiciones de la reflexión, asimismo, no carece de presupuestos de carácter ontológico, que determinan algunos aspectos básicos de la teoría materialista del sujeto. Esta ontología histórica se basa en la idea de que un hiato irreductible entre sujeto y naturaleza impide, de modo constitutivo, la identidad entre ambos. La naturaleza se enfrenta al sujeto como lo no-idéntico, esto es, como no como el simple correlato o referente de sus operaciones intelectuales o su racionalidad calculadora, sino en tanto instancia irreductible a esas operaciones, como lo diverso que el sujeto no puede agotar, subsumir ni totalizar por completo. La no-identidad de sujeto y naturaleza, por lo tanto, se basa en la idea de que hay una renuncia originaria (simbolizada en las astucias de Odiseo) en el origen de la empresa civilizatoria como tal: la renuncia a una relación de identidad o plenitud inmediata con la naturaleza. Esta renuncia originaria marca la no-identidad de sujeto y objeto como un signo insuperable de la constitución de los sujetos, no-identidad que a la vez posibilita la formulación de una ontología histórica que, a su turno, posibilita la lectura de la especificidad histórica.

La asociación de la tesis de la no-identidad con el giro pesimista responde a la concepción que

supedita la crítica social a la promesa de una totalidad histórica como ideal afirmativo (por ejemplo, en la ya citada noción lukácsiana del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia). Si se amarra todo concepto de la emancipación o la reconciliación a la idea de una realización final de la identidad de sujeto y objeto, interpretando la teoría crítica como un cuestionamiento de las condiciones sociales alienadas que impiden al sujeto reconocerse en la objetividad social como de no-identidad con la naturaleza producto de su propia actividad; entonces efectivamente la tesis de la no-identidad de sujeto y objeto está anudada al giro pesimista mencionado. Sin embargo, como tanto la reconstrucción descriptiva como la sección segunda intentarán mostrar, Adorno formula una perspectiva crítica de la totalidad social, que prescinde de la promesa de construir un sujeto-objeto idéntico de la historia como ideal emancipador. En este nuevo marco, la no-identidad de sujeto y objeto es independiente del giro pesimista, revelándose compatible con la concepción crítica de la totalidad antagónica, a la que corresponde una idea de reconciliación sin identidad entre sujeto y objeto (por contraposición a una reconciliación identificante o totalizante).

En síntesis, la tercera sección de la tesis busca discutir con la interpretación de Postone, según la cual la no-identidad se anuda estrictamente al "giro pesimista" en la teoría crítica de los años cuarenta. Contra esta lectura, intentaré mostrar que esta "tesis" constituye los momentos básicos de la ontología histórica adorniana, proveyendo a la concepción materialista del sujeto. Esta concepción postula la no-identidad insuperable de sujeto y naturaleza, al tiempo que reflexiona al sujeto en el interior de la objetividad. Los aspectos básicos o presunciones ontológicas de la teoría materialista del sujeto, a la vez, pueden esclarecerse prestando atención especial a los intérpretes de Adorno que se centran en su vínculo con el psicoanálisis.

Primera Sección: Reconstrucción descriptiva

Capítulo 1. Dominación y totalidad I: el sujeto de la ilustración

Introducción

En este capítulo intentaré mostrar que, en *Dialéctica de la Ilustración*, se estructura un concepto de la dominación social como reducción de la diferencia a la identidad y erección de una totalidad contradictoria. El eje de esta construcción es la relación entre sujeto y naturaleza. El sujeto racional que se enfrenta a la naturaleza y la domina, el sujeto del iluminismo, pierde la capacidad para vincularse con el mundo en términos no impuestos por él mismo. Así, totaliza sus relaciones con la naturaleza, operando como principio de identidad que subordina y violenta lo no-idéntico. A la postre, el propio iluminismo enreda en la lógica de la dominación al sujeto racional, que se ve despojado de sus credenciales de autonomía y autorreflexión, subsumiéndose en el mundo de instrumentos que él mismo crea. La totalidad de la contradicción experimenta entonces una totalización ulterior, mediante la cual la razón dominadora que pone la identidad en el mundo se identifica opresivamente con la realidad que domina. La dialéctica del iluminismo reconstruye el proceso por el cual la ilustración se invierte sobre sus propias bases, negándose a sí misma. Tanto en el origen del proceso (ilustración como pensamiento identificante, desmitologización y distancia racional con respecto a la naturaleza) como en su resultado (ilustración que se canceló a sí misma, identidad de mito y razón, aplastamiento de los sujetos por la dinámica de la civilización) vemos funcionando una lógica de totalidad contradictoria. Esta lógica supone que un principio ordenador de lo múltiple, la razón subjetiva, se separa de la naturaleza y la reduce a objeto de manipulación y control, totalizando y a la vez desgarrando su vínculo con ella. La inversión dialéctica de la propia ilustración no desmiente esta dinámica de totalización y contradicción, sino que modifica sus términos, sin subvertir su dialéctica.

La autonegación dialéctica de la ilustración responde a la fase histórica del "mundo administrado". En esta época, las contradicciones del capitalismo liberal no se resolvieron dialécticamente hacia un estado de cosas emancipado sino que mutaron en una forma nueva de dominación, mucho más tupida, integrada y cerrada sobre sí misma. Esta situación se da en la relación de la razón con la naturaleza (la racionalidad instrumental, que debía sentar las bases para una humanidad liberada del miedo y dueña de sí, en cambio ha conducido a un nuevo estadio de dominación de los hombres) y en la mediación entre universal y particular (el individuo, que tuvo una fugaz e inauténtica existencia durante la fase liberal, es económica y psicológicamente liquidado en la era de los monopolios y la administración estatal del mercado); y en la relación entre clases (el proletariado, la clase oprimida en el falso sistema de intercambio universal del capitalismo, es integrado por la dinámica del capitalismo avanzado). En términos del prólogo a la reedición de 1969, el momento

histórico es calificado como "evolución hacia la integración total", que "se ha interrumpido [podemos colegir, con la derrota militar del fascismo, F.N.M.], pero no quebrado" (Adorno y Horkheimer, 2007: 10; GS 3, 9).[2] En el todavía más sombrío contexto del prólogo original del 44, la meta determinante de todo el libro parece ser "por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano, se hunde en una forma de barbarie" (Adorno y Horkheimer, 2007: 11; GS 3, 11). Adorno no leyó su propia época como un momento de cierre definitivo de las contradicciones del capitalismo, pero sí se enfrentó o creyó enfrentarse a la terrible profundización de las capacidades de la totalidad de la dominación para integrar sus líneas de resistencia, limando los bordes filosos de sus contradicciones estructurales y asimilando en su propia dinámica reproductora a clases sociales, individuos, e incluso a la razón que debía iluminar la crítica social.

El objeto del libro es "la autodestrucción de la ilustración" (Adorno y Horkheimer, 2007: 13; GS 3, 12). Frente al contexto de integración creciente de las contradicciones del capitalismo avanzado, Adorno y Horkheimer se remontan a una protohistoria de la modernidad. En efecto, no van a buscar las razones de este ciclo de autodestrucción de la ilustración en las categorías marxianas de la economía política. En cambio, Adorno y Horkheimer van a construir una protohistoria de la modernidad que dé cuenta de algunos trazos no reflexionados del pensamiento ilustrado que habrían conducido como tales a la debacle civilizatoria. Simon Jarvis sostiene que *Dialéctica de la Ilustración* "no es un intento de escribir una clase de enciclopedia de la historia humana y la cultura (…) ni es un intento de escribir una única «gran narrativa» sobre el progreso o la declinación históricas" (Jarvis, 1998: 20, traducción propia). El libro, como indica el subtítulo ("Fragmentos filosóficos") no configura un sistema, por lo que no busca ofrecer sin más una filosofía de la historia universal. Sin embargo, tampoco se detiene en la elaboración de categorías históricamente determinadas como tales sino que se centra en procesos de duración extremadamente imprecisa, que incluye efectivamente aspectos de cierta filosofía de la historia universal e incluso de una antropología filosófica. Para explicar la catástrofe del presente, los autores se centran en la dialéctica entre mito e ilustración, que estaría contenida en la civilización desde su origen.

La ilustración no se identifica con una escuela filosófica determinada ni se limita al movimiento cultural de la época de las luces. Adorno y Horkheimer elaboran su propio "concepto de ilustración", cuya característica principal es "la operación de desmitologización escéptica como tal" (Jarvis, 1998: 25). El iluminismo (utilizaré ambas traducciones como sinónimos) aparece como un

[2] Cito las obras de Adorno empleando tanto traducciones castellanas como el original alemán: primero, en sistema APA, la referencia en español, seguida de la referencia alemana indicada como GS [Gesammelte Schriften] con número de tomo y página. La única excepción a este procedimiento la constituyen las clases, donde trabajo directamente con la traducción castellana o inglesa.

aspecto constitutivo del concepto de razón como tal, ligado a la objetivación de la naturaleza, la separación entre significado y cosa, el abandono de la conducta mimética y el desencantamiento progresivo del mundo. El proceso de ilustración es el movimiento por el cual el sujeto se desprende de las proyecciones míticas, desencantando su relación con la naturaleza. Ésta, una vez sometida a la ilustración, pierde toda conexión interna de sentido para el hombre, enfrentándosele como simple materia disponible para ser manipulada, como un conjunto de regularidades observables de las que es posible disponer. La ilustración se relaciona con lo que Horkheimer (2004) llamó formalización de la razón. La razón ilustrada se separa de la naturaleza. Ya no contempla al mundo objetivo como dotado de una racionalidad en sí mismo, sino que, desencantádolo, lo reduce a un conjunto de regularidades observables. La propia racionalidad, así, se identifica con una facultad que reside en la conciencia del sujeto. Éste se enfrenta al mundo exterior como a una materia indiferente, que le es externa y ajena.

El proceso de ilustración, que desmitologiza al mundo y el hombre, convierte a la razón en instrumento de la autoconservación de la especie. La razón como herramienta busca tornar a los hombres señores sobre la naturaleza, entronizando al sujeto. Sin embargo, el propio proceso de ilustración como desmitologización e instrumentalización de la razón se socava a sí mismo, invirtiéndose sobre sus propias bases. En ello radica la dialéctica de la ilustración: el propio proceso de ilustración, que progresa en su carrera desmitologizante e instrumentalizante a lo largo de la historia, acaba por cancelarse a sí mismo recayendo en aquello de lo que quería separarse. La razón subjetiva, formalizada, instrumentalizada y desencantada, recae en el mito y la mera naturaleza. Se identifica ciegamente con aquello a lo que se contrapone de manera irreflexiva. Esta inversión se da por una serie de procesos que analizaré en detalle en el apartado “La autonegación de la ilustración”. Sintéticamente, la razón reducida a instrumento pierde las características que la constituyen como algo más que mito y naturaleza. Al reducirse a un aparato de control del material empírico, la razón pierde capacidad de autorreflexión. Se reduce a disponer de manera práctica sobre las cosas circundantes, identificándose con una herramienta o un órgano más del sujeto en su lucha por autoconservarse. Así, se ve empobrecida como instancia de autorreflexión y distanciamiento crítico. El distanciamiento desencantado frente al mundo objetivo, unilateralizado sin límites, acaba por subsumir a la razón en la objetividad a la que se opone. Reducida a instrumento, la razón no es más que una cosa entre las cosas, dócil a fines ajenos y disponible para ser empleada. Al reducirse al cálculo de medios eficientes, la razón se identifica con un órgano de la autoconservación humana. Así, se subsume en la mera naturaleza. El sujeto que, muñido de la racionalidad, se quería convertir en señor sobre el mundo, es arrastrado por el propio mecanismo racional, donde queda atrapado y pierde progresivamente su capacidad para la autorreflexión y la

autonomía, convirtiéndose en un apéndice de procesos impuestos que es incapaz de controlar.

La dialéctica de la ilustración como proceso histórico de inversión de la racionalidad dominadora sobre sus propias bases se debe a que "las concepciones racionalistas y positivistas de la razón no son lo *suficientemente* ilustradas. Nos presentan una idea de la razón que es efectivamente mítica, antes que completamente racional, porque suprime, antes que reflexionar sobre, su propia relación con el mito y la tradición" (Jarvis, 1998: 25). El proceso de ilustración se dio de manera unilateral. La ilustración mal dirigida es incapaz de reflexionar sobre los momentos míticos, de dependencia con respecto de la naturaleza, que le son constitutivos. Primero, la propia racionalidad posee una génesis que, en términos antropológicos, reposa sobre procesos naturales. El sujeto racional surge por una modificación en el seno de la naturaleza: su propia razón es una forma mediatizada de la pulsión de autoconservación. Si bien la razón tiene la potencialidad de llegar a ser más que mera naturaleza (y el sujeto la potencialidad de una vida que sea más que ciega autoconservación), no hay razón sin un momento natural, sin una modificación pulsional. Segundo, la mímesis, forma arcaica de conducta humana que busca la semejanza con la naturaleza y da forma al mito y la magia, persiste en la racionalidad. La razón ilustrada, desencantada y escéptica, no abandona nunca el anhelo de reencontrarse con la naturaleza que objetivó. Los impulsos miméticos, que poseen tanto potencialidades emancipatorias como opresivas, constituyen entonces a la racionalidad.[3] El proceso de ilustración, sin embargo, olvidó tanto su momento mimético como natural. La ilustración quiso desencantar por completo al mundo y acabó por encantarse a sí misma. Mímesis y naturaleza retornan, entonces, al cabo del proceso de instrumentalización de la razón, para subsumirla en el ciclo del cálculo con arreglo a fines y la reducción de todas las relaciones en el sujeto y el objeto, a la forma de lo cósico y lo disponible para ser empleado.

La autocancelación de la ilustración coincide con la época de la sociedad administrada. En la tierra completamente ilustrada, las instancias –aun parciales– de autonomía, independencia y autorreflexión alcanzadas por el sujeto racional son canceladas sobre la base de la propia dinámica de instrumentalización y desmitologización. Este proceso, que se correlaciona con el quiebre de la economía liberal y el surgimiento del capitalismo tardío, tiende a minimizar la iniciativa individual, integrar la lucha de clases y convertir el conjunto de la vida social en objeto de una administración instrumental-racional cosificante. La catástrofe civilizatoria, cifrada en la idea de una tendencia social a la "integración total", aparece como producto de una ilustración mal dirigida, que abandonó su carácter reflexivo, olvidó sus vínculos constitutivos con la naturaleza y el mito, desencadenando una dialéctica autodestructiva que llevó a identificarla postreramente con una forma de naturaleza y mito.

[3] El rol de la mímesis en la idea de emancipación es analizado en el Capítulo 13.

Frente a esta situación, Adorno y Horkheimer se proponen profundizar el proceso de ilustración de la ilustración. Si la razón completamente instrumentalizada se hunde en su propia dialéctica por una insuficiente reflexión sobre sus propias precondiciones históricas y pulsionales, ellos intentan un "recuerdo [*Eingedenken*] de la naturaleza en el sujeto" (Adorno y Horkheimer, 2007: 54; GS 3, 57). Este trabajo de rememoración trata de llevar aun más lejos la autorreflexión de la razón, ilustrando a la ilustración sobre su constitución, su génesis y sus formas. La salida de la dialéctica opresiva de la ilustración es, por lo tanto, también ilustrada:

> "No albergamos la menor duda –y esta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber reconocido con la misma claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas, que las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión, que hoy acontece por doquier. Si la ilustración no toma sobre sí la tarea de reflexionar sobre este momento regresivo, firma su propia condena" (Adorno y Horkheimer, 2007: 13; GS 3, 13).

Reflexionar sobre el "momento regresivo" (natural, mítico y mimético) en la propia ilustración, debe conducir a una ilustración advertida sobre sí misma, que por lo tanto pueda prevenir su caída en la ciega mitología de la razón instrumental. La ilustración unilateral (inconsciente de su momento natural y víctima de ello) se autocancela, precisamente, por no ser lo bastante ilustrada, por carecer del momento reflexivo que le permita morigerar el proceso incontrolable de instrumentalización de la razón. No obstante, aguarda la posibilidad de una ilustración mejor dirigida, liberada de su regresión ciega en la lógica de la dominación y advertida de sus constityentes momentos miméticos. Así, "la crítica que en él [el primer capítulo] se hace a la ilustración, tiene por objeto preparar un concepto positivo de la misma que la libere de su enredo [*Verstrickung*] en el ciego dominio" (Adorno y Horkheimer, 2007: 15; GS 3, 15, traducción corregida).

En este capítulo intentaré recorrer en detalle los diferentes momentos de la ilustración, su autocancelación dialéctica y su crítica teórica. En el primer apartado, "Concepto de ilustración", analizaré el sentido y alcance del proceso de instrumentalización de la razón. En el segundo, "La autonegación de la ilustración" me detendré en la forma según la cual la ilustración se niega a sí misma, destacando también las instancias de autorreflexión mediante las que Adorno y Horkheimer pretenden poner coto a esa dialéctica autoviciante. Finalmente, en la tercera sección del capítulo analizaré en qué sentido el concepto de totalidad contradictoria estructura la *teoría de la dominación* subyacente en *Dialéctica de la Ilustración*, tratando de formular algunas iniciales

consideraciones sobre su alcance temporal e histórico.

Concepto de ilustración

La ilustración como la definen Adorno y Horkheimer, según sostuve más arriba, no se limita a una corriente filosófica ni a un movimiento intelectual acotado. Se trata, en cambio, de una tendencia de carácter histórico muy amplio, una tendencia que opera en el nivel de la historia universal. El pensamiento ilustrado en este sentido amplio se refiere a la instrumentalización de la razón, la objetivación de la naturaleza y la desmitologización de la vida. La ilustración es el movimiento por el que los hombres llegan a contemplar la naturaleza de manera distanciada, enfrentándose a ella como un objeto de manipulación y control. A lo largo del proceso de ilustración, la razón se formaliza, reduciéndose a un "aparato" conceptual que busca asir el material empírico y despojándose de lazos sustantivos con la realidad. Ese proceso eleva, para luego rebajar, el rol del sujeto ante el mundo. El movimiento desmitologizante de la ilustración busca "quitar a los hombres el miedo y convertirlos en señores" (Adorno y Horkheimer, 2007: 19; GS 3, 19). Al enfrentarse a la naturaleza como material disponible para el dominio, munido de la razón como herramienta de control de lo dado, el sujeto incrementa su poder frente al mundo. La naturaleza objetivada se torna calculable, controlable, regular. El sujeto, mediante la razón instrumental, conoce las regularidades objetivas y en esa medida domina sobre la objetividad. Este proceso, a la postre, se revierte sobre sus propias bases, subordinando al propio sujeto, ya no a las potencias de la naturaleza indómita, sino a su propio aparato racional.

La ilustración es ante todo un proceso de formalización de la razón y objetivación de la naturaleza. El sujeto se separa del ser natural, al que se enfrenta, precisamente, como ante un objeto. La naturaleza se desencanta, convirtiéndose en un cúmulo de regularidades cognoscibles, pero carentes de sentido. "En el camino hacia la ciencia moderna, los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, y la causa por la regla y la probabilidad" (Adorno y Horkheimer, 2007: 21; GS 3, 21). La naturaleza desmitologizada aparece como un conjunto de regularidades dadas a la observación, susceptibles de ser controladas, previstas y sistematizadas, pero que se enfrentan al sujeto como un cúmulo de necesidades muertas, vacías de sentido y en las que él no se reconoce ya. "Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la enajenación de aquello sobre lo cual lo ejercen" (Adorno y Horkheimer, 2007: 25; GS 3, 25).

Correlativamente a la objetivación de la naturaleza, la ilustración conduce la formalización de la razón. Naturaleza desencantada y razón instrumental se corresponden: "el intelecto que vence a la superstición debe mandar sobre la naturaleza desencantada" (Adorno y Horkheimer, 2007: 20; GS 3, 19). La razón formalizada se independiza del contenido objetivo, que le es dado cono accidental

y externo. Se identifica con una facultad del sujeto, que reside en la interioridad de su conciencia. Esa facultad, asimismo, se reduce crecientemente a la huera capacidad de registrar lo dado, organizarlo y tornarlo previsible. La razón formalizada se instrumentaliza: al separarse del mundo objetivo y enfrentarse a él como material disponible para el dominio, ella misma se contrae a la capacidad de registrar, ordenar, prever, calcular. Se identifica, así, con una herramienta o un aparato. "El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia con los amos del mundo" (Adorno y Horkheimer, 2007: 20; GS 3, 20). La razón instrumental se interesa por el mundo desde la perspectiva de su manipulabilidad, reduciendo el conocimiento a la operación. "El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas" (Adorno y Horkheimer, 2007: 25; GS 3, 25). El proceso de ilustración implica el desarrollo de una actitud práctica, orientada a resultados mensurables, que sólo conoce el mundo por el lado de su disposición y manipulabilidad. Al instrumentalizar su vínculo con el mundo, el sujeto se distancia de la naturaleza y la subordina. "La distancia del sujeto frente al objeto, presupuesto de la abstracción, se funda en la distancia frente a la cosa que el dominador mantiene por medio del dominado" (Adorno y Horkheimer, 2007: 29; GS 3, 29).

La ilustración, en síntesis, es un movimiento de larga duración en la historia humana, a través del cual se constituye un tipo de racionalidad instrumental. La razón se reduce cada vez más a la mera capacidad para registrar y organizar la experiencia. Ella misma no puede juzgar las metas de la acción, que aparecen como dadas externa y arbitrariamente. Al mismo tiempo, la naturaleza es, para este tipo de racionalidad, mera materia disponible para la manipulación, reducida al conjunto de cualidades susceptibles de ser observadas, mesuradas y cuantificadas. El sujeto, mediante la razón, incrementa su poder en el mundo. Al convertir la razón en una herramienta o un aparato de control de la empiria, torna a la naturaleza controlable y calculable, lo que le permite subordinarla a sus propios fines. Separando concepto y cosa, lenguaje y realidad, sujeto y objeto; el proceso de ilustración permite a los hombres convertirse en amos sobre la naturaleza. El mundo objetivo, convertido en material cuantificable, se inclina ante el sujeto, cuya racionalidad se reduce a un instrumento de manipulación y control de la realidad externa.

La autonegación de la ilustración

El proceso de ilustración comienza elevando al sujeto sobre el objeto y al hombre sobre la naturaleza. Sin embargo, desencadena un proceso por el que se socava a sí mismo o se invierte sobre sus propias bases. La razón formalizada, que se quiere completamente ilustrada, no lo está suficientemente. Carece de reflexividad sobre sus perdurables vínculos con el mito y la naturaleza, a los que pretende objetivar y tratar de manera distanciada. Esta falta de reflexión, este olvido de la

naturaleza, hace que ésta retorne de manera inconsciente en la razón y el sujeto. La dialéctica de la ilustración es el movimiento por el que ésta se invierte o niega a sí misma. Debido a la unilateralización del momento instrumental de la razón, ésta se distancia al máximo del mundo objetivo y simultáneamente se identifica con él de manera deformada, opresiva y contradictoria. La ilustración se niega a sí misma a partir del movimiento por el que profundiza y extrema su separación con respecto a la naturaleza y el mito. Razón y naturaleza, sujeto y objeto, contrapuestos rígidamente, se acaban por identificar en un giro dialéctico. Este ciclo de autoinversión de la ilustración recorre tres movimientos: la equiparación de la razón con un instrumento, la incapacidad del sujeto para encontrarse con la naturaleza en términos no impuestos por él mismo y la reducción de la racionalidad a un órgano natural de la pulsión de autoconservación.

La razón, a medida que se formaliza, se equipara cada vez más con una herramienta, llegando a volverse como una cosa entre las cosas. La instrumentalización socava la autonomía y autorreflexión del sujeto racional. "Sin consideración hacia sí misma, la ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia" (Adorno y Horkheimer, 2007: 20; GS 3, 20). Convertida en herramienta, en mero instrumento del sujeto, la razón se asimila a las cosas. La capacidad para la reflexión y la autonomía, que la diferenciaban del mundo cósico, desaparecen o se atenúan. Así, razón y objetividad tienden a identificarse. La racionalidad instrumental, separada de la naturaleza y los objetos, termina por parecerse a una cosa más. Irreflexiva y carente de interioridad, se sumerge en el mundo de las herramientas, homologándose a la naturaleza instrumentalizada de la que quiere separarse. Al reducirse a la manipulación y control de la empiria, la razón misma se subsume en el mundo de los instrumentos.

En segundo lugar, el sujeto del iluminismo pierde la capacidad de vincularse con la naturaleza como no-idéntica a él y su razón. Sus objetos se hayan preordenados por el mecanismo racional que los organiza y subsume, asimilándose a él. "Es la identidad del espíritu y su correlato, la unidad de la naturaleza, aquello a lo que sucumbe la multitud de cualidades. La naturaleza descalificada se convierte en materia caótica de pura división y el sí-mismo omnipotente en mero tener, en identidad abstracta" (Adorno y Horkheimer, 2007: 26; GS 3, 26). La ilustración enajena al hombre con respecto a la naturaleza. La razón instrumentalizada y su sujeto pierden la capacidad de encontrarse con el mundo como algo diverso. La naturaleza, en cuanto es convertida en objeto de la razón instrumental, se asimila a ella y es reducida a sus procedimientos identificadores.

Finalmente, la razón formalizada se sumerge en la mera naturaleza mediante la absolutización de la autoconservación. Como instrumento se vuelve un medio más en la lucha por la vida de la especie. Convertida en "simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprensivo" (Adorno y Horkheimer, 2007: 45; GS 3, 47) la razón que no juzga los fines de la acción y se deja utilizar

dócilmente como medio, se somete inconscientemente al fin de la autoconservación. “La naturaleza es liberada en cuanto verdadera autoconservación por el proceso mismo que prometía expulsarla” (Adorno y Horkheimer, 2007: 45; GS 3, 47). En su completa formalización, la razón, que cortó todo lazo con la naturaleza, es mera naturaleza, es un órgano de la pulsión. “La autoconservación es el principio constitutivo de la ciencia” (Adorno y Horkheimer, 2007: 98; GS 3, 105). El propio yo como unidad sintética de la conciencia, que organiza la experiencia, constituye objetos y garantiza la unidad y regularidad de la naturaleza, “es en realidad tanto el producto como la condición de la existencia material” (Adorno y Horkheimer, 2007: 99; GS 3, 105).

El yo racional, en la interpretación antropológico-materialista de Adorno y Horkheimer, es un producto de las exigencias de la supervivencia de la especie humana. La pulsión de autoconservación es la responsable de su formación y despliegue. La razón tiene una génesis que se remonta a la naturaleza. Ella es producto de una modificación de los impulsos corporales, un resultado del proceso de antropogénesis donde la autoconservación como necesidad natural interviene en la formación del sujeto. La ilustración unilateralizada o mal conducida, precisamente, “olvida” este durable lazo genético con la pulsión. Al olvidarlo, obedece a él de manera irreflexiva, inconsciente y ciega. La razón instrumental, que provee al cálculo y no juzga con respecto a fines persigue sin saberlo un único fin: conservar al sujeto.

Al cabo del proceso de ilustración, la razón radicalmente formalizada parece reducirse de nuevo a un mero momento de la naturaleza ciega de la que se distanció genéticamente. En estos tres movimientos, la ilustración se cancela a sí misma. Iniciada como un proceso de formalización de la razón, objetivación de la naturaleza y desecantamiento del lenguaje y el mundo, la ilustración se revierte en una nueva mitología. La ilustración traza un ciclo regresivo de autonegación o autoinversión mediante el cual llega a cancelarse a sí misma. Este ciclo regrediente se llama “dialéctica” porque no acaece como un mal exterior o una interrupción arbitraria sino que le es inherente: el “pensamiento ilustrado (…) contiene ya el germen de aquella regresión [*Rückschritt*]*”* (Adorno y Horkheimer, 2007: 13; GS 3, 13). La regresión de la ilustración consiste en su retorno a la ciega naturaleza. Razón y naturaleza, contrapuestas de manera tajante, se acaban identificando: “todo intento de quebrar la coacción natural quebrando la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción natural. Tal ha sido la trayectoria de la civilización europea” (Adorno y Horkheimer, 2007: 29; GS 3, 29). El pensamiento que somete al mundo exterior, se somete a su vez a él. La lógica de la instrumentalización los subsume a ambos, identificándolos en su oposición. “Cuanto más sometido queda lo existente a la maquinaria del pensamiento, tanto más ciegamente se conforma éste con reproducirlo. De este modo la ilustración recae en mitología, de la que nunca supo escapar” (Adorno y Horkheimer, 2007: 42; GS 3, 43). El sujeto, que petulantemente se separa

de la naturaleza objetivada, olvida sus perdurables lazos genéticos con ella. Así, la reproduce de manera inconsciente, ciega. “La naturaleza es liberada en cuanto verdadera autoconservación por el proceso mismo que prometía expulsarla, tanto en el individuo como en el destino colectivo de crisis y guerras” (Adorno y Horkheimer, 2007: 45; GS 3, 47). En síntesis, la ilustración, por la forma irreflexiva y unilateral con que se separa de la naturaleza, redunda en una nueva identificación con ella. Su desmitologización es mítica. Si, en el mito y la magia, el sujeto se mimetiza con la naturaleza para dominarla; en la ilustración, la distancia racional acarrea una nueva identificación con el mundo natural. El sujeto ya no imita potencias míticas, pero ahora se asimila a la objetividad huera a la que redujo al ser natural. Radicalmente escindidas, razón Ilustrada y naturaleza coinciden entre sí.

Este momento regresivo de la ilustración, que parece negarse a sí misma en un último giro dialéctico, se condice con la dominación administrada o ulteriormente totalizada en la sociedad capitalista avanzada. El antisemitismo y la industria cultural son, por lo tanto, manifestaciones finales del proceso de ilustración que se autodestruye o autocancela. En este proceso, las formaciones económicas del capitalismo tardío, con su avanzada sobre el rol social del individuo, cumplen un rol. Sin embargo, toda la reconstrucción se centra mucho más profusamente en procesos arcaicos de dominación, que se identifican con la historia de la racionalidad como tal.

Ilustración y totalidad de la contradicción

En esta sección voy a sostener que la ilustración, en la medida en que acarrea una lógica de dominación, despliega una totalidad de la contradicción en el plano de la relación entre sujeto y objeto. Esta totalidad contradictoria los identifica y contrapone simultáneamente. Sujeto y objeto son, pues, radicalmente opuestos y a la vez identificados de manera asfixiante. Intentaré mostrar, asimismo, que la lógica de totalidad-contradictoria parece corresponderse con la ilustración como tal y no solamente con la deriva regresiva que ésta despliega en el capitalismo tardío. Así, la totalidad contradictoria precede al período histórico de la sociedad administrada, vinculándose en cambio con una lógica de dominación que estaría desde el origen ligada al proceso de ilustración, basada en la constitución de la razón y la capacidad del sujeto para distanciarse de la naturaleza y objetivarla. La lógica de totalidad-contradictoria se vincula, pues, a la unidad dialéctica de ilustración y mito, en virtud de la cual ambos, al tiempo que se contraponen, se presuponen recíprocamente. El momento de escisión y el momento de unidad son parte de una misma mala dialéctica.

“La ilustración es totalitaria” (Adorno y Horkheimer, 2007: 22; GS 3, 22). No reconoce una exterioridad, diferencia o alteridad que no le estén previamente subordinadas. Su ideal de sistema

sólo puede vincularse con aquello que está previamente asimilado a su lógica y dinámica. “La ilustración sólo está dispuesta a reconocer como ser y acontecer aquello que puede reducirse a la unidad: su ideal es el sistema, del cual pueden derivarse todas y cada una de las cosas” (Adorno y Horkheimer, 2007: 22-23; GS 3, 23). El sujeto de la racionalidad ilustrada no podría ya vincularse con el objeto en términos no impuestos por él mismo. La razón instrumental reduce la objetividad al cúmulo de reacciones calculables, previsibles y registrables en las que la experiencia puede ser captada por el sujeto. La naturaleza, constituida en objeto por el sujeto que se distancia de ella, aparece ante él como algo de antemano reducido, identificado y subsumido. Al enajenarse a la objetividad, el sujeto constituye un “objeto” que se adecua a su razón. Así, ya no se encuentra en la cosa con algo diverso de él mismo, sino con el mero producto de sus mecanismos identificantes. La separación de sujeto y objeto, precondición de la ilustración, lleva a la unificación de ambos.

La abstracción, mecanismo fundamental de la razón instrumental, equipara lo múltiple. “Bajo el nivelador dominio de lo abstracto” el sujeto “convierte en repetible todo en la naturaleza” (Adorno y Horkheimer, 2007: 29; GS 3, 29). La escisión entre sujeto y objeto conlleva un intrínseco momento de totalización. El sujeto separado de la naturaleza lo torna todo similar, equivalente, igualable. “Todo lo que no se reduce a números, y últimamente al uno, es para la ilustración apariencia; el positivismo lo moderno lo confina en la poesía. La unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russell” (Adorno y Horkheimer, 2007: 23; GS 3, 23). El pensamiento ilustrado se empobrece a sí mismo hasta la forma de la mera repetición de sí, el puro sí mismo, que pierde las cualidades y se limita a reiterarse sobre su identidad. Correlativamente, el objeto de la ilustración es naturaleza empobrecida, simplificada y atenuada hasta la repetición de lo idéntico.

> “Es la identidad del espíritu y su correlato, la unidad de la naturaleza, aquello a lo que sucumbe la multitud de las cualidades. La naturaleza descalificada se convierte en materia caótica de pura división y el sí-mismo omnipotente en mero tener, en identidad abstracta” (Adorno y Horkheimer, 2007: 26; GS 3, 26).

La ilustración considera a todos sus elementos como idénticos de antemano. Los objetos son reducidos a un denominador común en los procesos abstractos del sujeto. Se asimilan entre sí y con éste. La racionalización, aun como proceso de escisión entre sujeto y objeto, conduce a la asimilación totalitaria entre ambos:

> “Pues la ilustración es totalitaria como ningún otro sistema (…) Para ella el proceso está decidido de antemano (…) La naturaleza es, antes y después de la teoría cuántica, aquello que debe concebirse matemáticamente; incluso lo que no se deja reducir, lo insoluble y lo irracional, es invertido por teoremas

matemáticos" (Adorno y Horkheimer, 2007: 41).

Bajo la lógica de la ilustración no puede haber simple diferencia. Todo lo no-idéntico se torna en contradicción. La ilustración erige una totalidad de la contradicción, una totalidad desgarrada y antagónica. Por una parte, totaliza las relaciones entre sujeto y objeto, reduciendo y violentando a lo no-idéntico bajo el molde impostado de la identidad mediada por el sujeto. Por otro lado, cuanto más se identifican sujeto y objeto, más tajantemente se contraponen. El sujeto, que sólo conoce la realidad bajo la lógica de la identificación y la asimilación, no puede ya encontrarse con algo no impuesto. Se enajena así a la naturaleza, a la que expulsa al subsumirla. "El precio de la identidad de todo con todo es que nada puede ser idéntico consigo mismo" (Adorno y Horkheimer, 2007: 28; GS 3, 28).

La identidad de totalidad y contradicción queda en evidencia en el momento de totalización de la totalidad. La ilustración, que se autocancela en el mismo proceso por el que se pone a sí misma, nunca se totaliza al punto de suprimir sus contradicciones. en cambio, si desde el origen el proceso de formalización encierra también un momento de totalidad (de identificación de los términos contrapuestos), su postrera autonegación dialéctica, que conduce a una integración de los elementos oposicionales, encierra también un momento de escisión.

En la inversión final de la ilustración, sujeto y objeto cancelan su contraposición y se identifican en la fungibilidad universal. Pero totalidad y contradicción total son una y la misma. Así como el momento de escisión encierra ya la dinámica y lógica de la totalidad; de modo análogo, el momento de totalización encierra ya el carácter de contradicción. La dominación, en la dinámica de la ilustración, responde a la gestación de una totalidad antagónica, que subsume todo lo diverso en su lógica monolítica, pero reproduce por doquier la contradicción entre identidad y no-identidad. Desde el origen, la ilustración, que escinde sujeto y objeto, los identifica en su dinámica totalitaria. En su resultado catastrófico final, que identifica a ambos en su contraposición, la ilustración totalitaria no encuentra reposo, sino que produce y reproduce el antagonismo. La totalidad de la contradicción es la lógica fundamental de la dominación, entendida como reducción de lo múltiple al sistema del antagonismo, cuyo centro es el sujeto. Esa lógica de totalidad atraviesa a la ilustración en todos sus momentos, desde el origen de la cultura en la objetivación de la naturaleza, hasta el catastrófico momento de la paranoia antisemita. Totalización y escisión no pueden separarse (incluso en la tardía sociedad administrada, la contradicción persiste). Ambas se correlacionan desde el origen. A lo largo de la historia cambian sus valencias: la ilustración puede aparecer más volcada a la formalización y diferenciación, o más ligada a la forma de la identidad. Pero en ningún caso suprime su carácter antagónico y totalista a la vez.

Ilustrar a la ilustración

Frente a la autocancelación de la ilustración, Adorno y Horkheimer proponen, precisamente, un trabajo de reflexión: ilustrar a la ilustración con respecto a sí misma. La ilustración podrá detener su deriva regresiva, su retorno dialéctico a la mera naturaleza, si reflexiona sobre su propia constitución natural. "Al dejar a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y, por ende, su relación con la verdad" (Adorno y Horkheimer, 2007: 13; GS 3, 13). La ilustración se autocancela cuando olvida sus lazos constitutivos con la naturaleza y el mito, unilateralizando su momento instrumental y desencadenando una dialéctica regresiva en la que sujeto y objeto, contrapuestos rígidamente, se identifican de manera deformada y virulenta. Identidad y escisión son dos momentos de la dialéctica mala de la ilustración. La pura contraposición entre razón y naturaleza es la contracara de su identidad impostada, de su identificación violenta. Cuanto más rígidamente se contrapone el yo racional a la naturaleza y el objeto, más ciegamente prepara su inmersión en ellos, que lo niegan como yo racional.

El programa de ilustrar a la ilustración consiste en promover el *trabajo del recuerdo* que permita al sujeto percatarse de su propia inmanencia en la naturaleza. Sólo advertido del momento natural de la razón, el sujeto puede ser más que mera naturaleza. "La ilustración es más que ilustración: es naturaleza que se hace perceptible en su alienación" (Adorno y Horkheimer, 2007: 53-54; GS 3, 57). Si el sujeto que olvida su naturalidad inmanente recae con mayor violencia en la naturaleza, ese proceso podría interrumpirse recordando el momento natural de la subjetividad. "Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se halla encerrada la verdad desconocida de toda cultura, la ilustración se opone al dominio en cuanto tal" (Adorno y Horkheimer, 2007: 54; GS 3, 58). La ilustración podría romper el hechizo de la dominación, que la sume en la naturaleza, si reflexiona sobre el momento natural que perdura en el sujeto. Podría así alcanzar una autoconciencia de su propia constitución, y morigerar la deriva regresiva en virtud de la cual se cancela a sí misma. Una humanidad genuinamente ilustrada sería un trozo de naturaleza y a la vez algo más que meramente natural:

> "Superada la enfermedad del espíritu, que crece y se multiplica sobre el suelo nutritivo de la autoafirmación no interrumpida por la reflexión, la humanidad se convertiría, de la raza opuesta universal, en la especie que, como naturaleza es, sin embargo, más que mera naturaleza, puesto que reconoce su propia imagen" (Adorno y Horkheimer, 2007: 214; GS 3, 224-225).

Una humanidad reflexiva podría interrumpir la dialéctica regresiva de ilustración y mito que se

identifican en su escisión. Mediante la reflexión del momento natural en la razón, razón y naturaleza podrían reconciliarse en su oposición, en lugar de escindirse en su identidad violenta. El trabajo del recuerdo, que permitiría interrumpir la dinámica regresiva de sujeto y naturaleza, haría posible un proyecto de ilustración alternativo y afirmativo: "sólo la ilustración misma, dueña de sí y convirtiéndose en poder, podría romper los límites de la ilustración" (Adorno y Horkheimer, 2007: 222; GS 3, 233-234). Detener la deriva de la ilustración exige que ésta se ilustre a sí misma, transparentando sus vínculos constituyentes con la naturaleza. Sólo así podría detener el ciclo de inversiones dialécticas que provocan la regresión en naturaleza ciega y deformada.[4]

Alcance histórico de la ilustración

Ahora bien, ¿es posible detener la dinámica autocancelatoria del pensamiento ilustrado? El proyecto de una ilustración afirmativa, esto es, reflexiva, advertida de su momento natural e ilustrada con respecto a sí misma, ¿es un proyecto realizable en principio? Sostendré que Adorno y Horkheimer son en extremo imprecisos a la hora de situar la deriva regresiva de la ilustración, lo que conduce identificar ilustración y dominio en términos de una historia universal negativa, de la que es difícil imaginar la salida. En los capítulos subsiguientes, asimismo, sostendré que este problema se repite en otros trabajos de Adorno. La "Reconstrucción descriptiva", por lo tanto, intentará mostrar que la original teoría adorniana de la dominación (dominación por la totalidad contradictoria) lleva a dificultades de consistencia en la medida en que no permite situar de manera precisa la génesis de la dominación. Adorno y Horkheimer oscilan, pues, entre dos interpretaciones sobre la ilustración. En la primera, el pensamiento ilustrado que objetiva la naturaleza es un componente antropológico de toda experiencia humana, que puede realizar un movimiento autorreflexivo y recordar el momento natural constitutivo del sujeto. Así, sería efectivamente posible imaginar un "concepto positivo" de la ilustración, liberado de su enredo con el dominio. Este concepto no superaría las aporías dialécticas de la relación sujeto-objeto pero podría estar advertido de ellas, evitando la unilateralización de la ilustración y previniendo la deriva hacia la autocancelación de la racionalidad. Sin embargo, al mismo tiempo, el proceso de reversión del pensamiento ilustrado y su identificación con la totalidad antagónica parecen inevitables en la narrativa del libro. La ilustración como lógica "totalitaria" está presente en la cultura como tal desde el origen, operando no sólo en la sociedad capitalista avanzada o el mundo administrado, sino desde la constitución del sujeto en general. La inversión dialéctica de la ilustración parece, entonces, un proceso ligado a la cultura o la civilización como tales, de alcance histórico-universal. En este marco, parece que la idea de una

[4] Volveré con más detalle sobre la relación entre sujeto y naturaleza, en la sección tercera de la tesis, "No-identidad de sujeto y naturaleza".

“ilustración afirmativa” queda condenada por principio a la irrealizabilidad. Esta ambigüedad se plantea, sostengo, en el plano de la filosofía de la historia, donde se produce una pérdida de toda especificidad histórica de las categorías de la dominación social que conduce a su hipóstasis implícita.

En efecto, ¿qué duración histórica, qué alcance temporal, posee la dialéctica de la ilustración? Esta dialéctica se compone en parte de fenómenos específicamente modernos y en parte de fenómenos protohistóricos. En última instancia, sostendré que la lógica de dominación por la totalidad contradictoria parece montarse sobre procesos de duración demasiado indeterminada, de los que no es dable esperar que terminen o sean superados.

Adorno y Horkheimer desarrollan una implacable crítica de la filosofía de la historia universal como hipóstasis de la dominación. “Parece casi una extravagancia querer construir una historia universal, como ha hecho Hegel, en función de categorías como la de libertad y la de justicia” (Adorno y Horkheimer, 2007: 239; GS 3, 253). La historia de la humanidad tiene una efectiva unidad de despliegue, pero esta unidad no es dada por la libertad sino por las necesidades de la autoconservación. La historia universal no es sino la historia de la adaptación de la especie humana al medio, con la sola peculiaridad de que tal adaptación es realizada mediante la razón. La historia universal es un momento de la historia natural, en el cual la especie humana garantiza los fines completamente naturales de la autoconservación, mediante su peculiar instrumento, la razón.

La unidad de la historia universal, entonces, no viene dada por categorías morales o metafísicas. Posee una continuidad negativa, en su doble cara de dominio de la naturaleza por los hombres y sumisión de los hombres que dominan a los imperativos naturales. “Una construcción filosófica de la historia tendría que mostrar cómo, pese a todos los rodeos y resistencias, el dominio consecuente de la naturaleza se impone cada vez más decididamente e integra toda interioridad humana” (Adorno y Horkheimer, 2007: 240; GS 3, 254). La idea misma de historia como proceso continuo dotado de unidad y orientado inmanentemente a un fin no puede fundar un contexto emancipado. En cambio, la historia sólo posee unidad bajo la férrea lógica de la identidad que se imposta sobre lo diverso, la compulsión a la autoconservación y la totalización de todas las relaciones en la dialéctica de ilustración y mito. La posibilidad de la emancipación no es aliada de la necesidad histórica, que es la necesidad del dominio, sino que conduciría a romper con ella.

> “La historia en cuanto correlato de una teoría unitaria, es decir, como algo construible, no es el bien, sino justamente el horror, el pensamiento es en realidad un elemento negativo. La esperanza de un estado mejor se funda –en la medida en que no sea mera ilusión– menos en la aseveración de que tal estado sería garantizado, sostenible y definitivo, que precisamente en la falta

> de respeto por aquello que, en medio del sufrimiento universal, aparece tan sólidamente fundado" (Adorno y Horkheimer, 2007: 241-242; GS 3, 255).

La crítica de la historia como proceso unitario es un pilar del cuestionamiento a la totalidad contradictoria como forma de la dominación. Puesto que posee unidad de despliegue, dotada de necesidad y capaz de totalizar lo social, la historia universal es la historia de la dominación. Emanciparse sería liberarse de la historia, como proceso de la vida humana gobernado por una necesidad violenta, ajena a los particulares.

Bajo la crítica de la historia universal, la unidad de mito e ilustración expresa un ciclo de dominación que precede al capitalismo, conceptualizable en todo caso como una etapa (tanto en sus fases liberal como monopolista o tardía) de la historia universal del horror. La historia misma, por la sola forma de unidad, es historia de la dominación. Ilustración y mito se correlacionan desde el origen, como dos caras de un proceso de dominación del sujeto y la naturaleza, en virtud de una instrumentalización de la razón que lo consume todo (incluso a sí misma).

Conclusión: límites de *Dialéctica de la Ilustración*

Este capítulo fue escrito con cuatro propósitos. 1) Precisar un concepto de ilustración acorde a la complexión conceptual desplegada por Adorno y Horkheimer; 2) Mostrar la autocancelación de la ilustración como el origen histórico del presente catastrófico al que Adorno y Horkheimer se enfrentaron o creyeron enfrentarse; 3) destacar la lógica de totalidad contradictoria como principio fundamental de la dominación, antes y después del giro dialéctico de la ilustración en el capitalismo tardío; 4) trazar una primera aproximación al estudio de la especificidad histórica de la ilustración. Estos dos últimos puntos guardan especial importancia con el doble propósito general de la reconstrucción descriptiva de conjunto, a saber: mostrar que el concepto de totalidad juega un rol fundamental en el pensamiento de Adorno y que ese concepto adolece de una insuficiente precisión en torno a la especificidad histórica. Esta doble situación explica la importancia de Adorno (por la originalidad y fecundidad de su concepto crítico de la totalidad) pero también sus límites desde el punto de vista de la elaboración de una teoría social crítica (porque la deshistorización de la totalidad conduce al, frecuentemente imputado, problema del pesimismo).

La ilustración ha sido interpretada como un movimiento de alcance histórico muy amplio (incluso histórico-universal) bajo el cual se constituye lentamente un tipo de racionalidad capaz de objetivar la naturaleza y desencantar el mundo, que al mismo tiempo termina cancelándose a sí mismo, recayendo en una lógica mítica. La ilustración como instrumentalización de la razón no se limita a la época moderna o el capitalismo, sino que responde a despliegue progresivo de lo que parece ser una característica (o al menos una posibilidad) antropológica del existente humano, a saber, la

posibilidad de objetivar la naturaleza y tratarla de modo distanciado, como conjunto de relaciones calculables y predecibles.

Cierta cuota de ilustración como formalización de la razón es, al parecer, inherente a la cultura o la vida histórica sin más. La ilustración, a la vez, se hunde en un movimiento de ciego dominio cuando olvida sus lazos constitutivos con la naturaleza, unilateralizándose y desencadenando la dialéctica autoviciante que la sume de nuevo en la mera naturaleza y el mito. Sólo permaneciendo ilustrada con respecto a sí misma, lúcida con respecto a su propio momento natural, la ilustración podría ser más que mera naturaleza. Sin embargo, en lugar de morigerar la constitución de la racionalidad instrumental y detener su deriva regresiva, la ilustración parece moverse desde antaño hacia la catástrofe. Su lógica de totalización antagónica, que le es inherente desde los estadios míticos, parece consumirlo todo, haciendo del desenlace en la totalización de la totalidad o el mundo administrado un resultado difícil de evitar.

En otras palabras: Adorno y Horkheimer sitúan conceptualmente la posibilidad de una ilustración afirmativa, que exceda la dominación y haga posible una instancia de autorreflexión del sujeto sobre su propia constitución. Sin embargo, al mismo tiempo parece que la victoria de la totalidad antagónica por sobre las potencialidades reflexivas y críticas de la ilustración es inevitable. Esto se debe a que no están claras las condiciones que generan la unilateralización de la racionalidad instrumental y su final recaída en la lógica del ciego dominio. En efecto, la totalidad antagónica como lógica de dominación, que precede a la sociedad administrada, parece estar inscripta desde el comienzo de la cultura o en el concepto de razón como tal. Esto parece condenar desde el comienzo las posibilidades de una autorreflexión de la ilustración. La posibilidad de una ilustración reflexiva, en efecto, parece quedar condenada a permanecer obturada, en la medida en que la tendencia a identificar sujeto y naturaleza, constituidos al mismo tiempo como antagónicos, estaría desde el comienzo plasmada en el concepto de razón como tal.

Lo anterior significa que *Dialéctica de la Ilustración* tiene dificultades para plantear una respuesta crítica al contexto del mundo administrado o la sociedad de masas. Dado el horizonte catastrófico al que se enfrentaron, Adorno y Horkheimer emprendieron una reconstrucción crítica del concepto de ilustración que encuentra las fuentes de la dominación en procesos arcaicos, o mucho más antiguos, que los del capitalismo, la sociedad moderna, etc. Este cambio de perspectiva, sin embargo, acarrea la dificultad de que parece terminar por situar la totalidad contradictoria en el origen mismo de la historia humana o en la estructura de la razón como tal. Así, no parece haber salida de la dialéctica de la ilustración y la regresión mítica de la razón con arreglo a fines. La debacle civilizatoria del siglo XX sería consecuencia de un proceso histórico universal cuya interrupción o alteración parece difícil de prever. *Dialéctica de la Ilustración* se coloca, entonces, demasiado cerca de una crítica

escéptica y conservadora de la cultura, que se lamenta por el decurso de la civilización sin imaginar su modificación posible. En los capítulos subsiguientes, estudiaré las maneras como Adorno sitúa la historia de la dominación por la totalidad antagónica en otros trabajos, intentando mostrar que esta dificultad es una constante en su pensamiento.

Capítulo 2. El materialismo adorniano y la primacía del objeto

La teoría materialista del sujeto

En este capítulo me centraré en la delimitación del concepto adorniano del materialismo filosófico. La "transición al materialismo" (Adorno, 2008: 182; GS 6, 193) no constituye, al menos en primer término, un posicionamiento ontológico de tipo fisicalista, sino una teoría del sujeto. Lejos de toda filosofía de la conciencia, Adorno impugna las pretensiones de autonomía pura de la subjetividad. Su materialismo realiza una *inversión de la reducción subjetiva*, sistematizada en *Dialéctica Negativa*, a la que Adorno califica como un "anti-sistema" filosófico. Allí propone que el sujeto se entregue al objeto que intenta conocer, distanciándose del primado de la conciencia propio del idealismo filosófico. La concepción de la primacía del objeto [*Vorrang des Objekts*], empero, está implícita también en la *Metacrítica de la teoría del conocimiento* y *Tres estudios sobre Hegel*. La primacía del sujeto en el conocimiento aparece al mismo tiempo como primacía de la identidad sobre lo no-idéntico: el sujeto, al enseñorearse de la cosa conocida sin miramientos, la reduce a su concepto. Subordina así lo diferente en ella a la abstracción pensante, que resalta lo que es idéntico al concepto invariable. La relación sujeto-objeto se constituye, a partir de la primacía del primero, en términos de totalidad y contradicción. Encerrado en su sola autonomía, el sujeto acaba por perder la capacidad para relacionarse con los objetos en términos no impuestos por él mismo. Su relación con ellos se vuelve un momento de su relación consigo mismo: aquél sólo comprende en la cosa la identidad conceptual, que él pone. En suma, sólo se conoce a sí mismo, convierte el saber en tautología. Para interrumpir esta dinámica de la tautología, Adorno acuña la expresión "entregarse al objeto". Esta frase resume el carácter materialista de su filosofía, que se define por la atribución de primacía al momento material-objetivo, ligado al contenido, del conocimiento. Sin embargo, delimitar su sentido no resulta simple, pues se presta a malinterpretaciones realistas ingenuas, incompatibles con el significado más amplio del pensamiento adorniano. Es preciso, por lo tanto, explicitar las condiciones teóricas bajo las cuales el argumento materialista de la primacía del objeto adquiere vigencia.

Intentaré mostrar que es posible romper con el primado del sujeto únicamente en el contexto de lo que Adorno llama "mediación objetiva". No se trata de que el sujeto pueda encontrarse ingenuamente con el mundo, ni de que reciba de él una experiencia no preformada conceptualmente. La primacía del objeto no apunta a ningún tipo de realismo ingenuo. El materialismo adorniano se basa, en cambio, en lo siguiente: las formas de coexistencia social objetivas, insertas en la naturaleza y la historia, constituyen al sujeto aun cuando éste resulte a su vez constitutivo para la experiencia de objetos. El objeto al que la dialéctica negativa quiere

atenerse estrictamente no es cualquier cosa singular que le caiga encima en la percepción, *sino un objeto determinado: la mediación objetiva de las relaciones sociales y la naturaleza*. Expondré este punto a partir de una discusión con la interpretación de Axel Honneth, que intenta situar la consigna de "entregarse al objeto" en términos del conocimiento de cosas individuales en lugar de detenerse en la mediación objetiva de la vida social.

La lectura de Honneth: materialismo e inmediatez

Axel Honneth acentúa la preocupación adorniana por lo particular, lo corporal y lo sensorial. Según su lectura, Adorno refiere el conocimiento a lo "heterogéneo" o "no-idéntico" entendido como la realidad inmediata, corporal, singular e irreductible al concepto. Frente a la tendencia identificante de la totalidad conceptual –asociada a un marco histórico opresivo, que provoca el sufrimiento físico– Adorno enarbola el rescate de las peculiaridades de lo singular, irreductibles a toda identificación. "La insuficiencia de las definiciones conceptuales no se debe evaluar como un déficit a superar (…) sino como el verdadero resultado" (Honneth, 2009: 92). Este rescate debe impedir una posición de "absoluta inmanencia de nuestras operaciones lingüísticas o intelectuales" aunque sin desconocer la dependencia del conocimiento con respecto al lenguaje (Honneth, 2009: 93). La filosofía de Adorno, por ende, se preocuparía fundamentalmente por los objetos singulares en su no-identidad con el concepto.

Honneth entiende, con razón, que ese interés por lo particular es un punto nodal del materialismo adorniano. Su análisis, sin embargo, resulta reduccionista si no se lo complementa con una consideración de la preocupación por lo universal, omnipresente en la obra de Adorno. Por ejemplo, la siguiente afirmación de Honneth puede prestarse a malas interpretaciones: "se nos insta (…) [a] registrar con precisión y del modo más completo posible todas las propiedades cualitativas que puede llegar a tener el objeto" (Honneth, 2009: 93). Si semejante afirmación se refiriera a las cosas singulares que nos son dadas a la observación cotidianamente, resultaría imposible de atender, incluso ridícula. ¿Qué sería hacer una descripción detallada y lo más completa posible de una vaca? ¿Contar sus pelos, medir la frecuencia de cada uno de sus mugidos, contabilizar cada latido de su corazón? Evidentemente, la descripción detallada de un objeto singular empírico cualquiera es una empresa tan imposible como poco interesante. Además, afirmar la posibilidad de una descripción tal equivaldría a caer en un concepto ingenuo de la experiencia, negando la omnipresente mediación del concepto y el lenguaje en todo abordaje del mundo e incluso en la construcción de cualquier dato. Adorno, por el contrario, enfatiza la importancia del elemento conceptual de la experiencia. "Puesto que el ente no es inmediatamente, sino a través del concepto [*Begriff*], habría que comenzar por el concepto, no por el mero dato [*Gegebenheit*]" (Adorno, 2008: 149, GS 6: 157). La primacía

materialista del objeto no puede radicar en la caída en un realismo ingenuo o un positivismo de datos aislados. Es que el objeto al que la dialéctica negativa pretende otorgar primacía no es cualquier objeto, o mejor, no es un objeto ajeno a la mediación conceptual de la conciencia subjetiva ni debería concebírselo como abstractamente singular o palmariamente contrapuesto a toda universalidad. El objeto que prima en la dialéctica adorniana no es otro que la totalidad social organizada como mediación objetiva previa incluso a la subjetividad. Claro que, empero, la filosofía de Adorno profesa una marcada empatía con lo particular y lo corporal, pero el contexto filosófico bajo el que esa empatía se efectiviza debe elucidarse al interior de la mediación conceptual e histórica y no puede autonomizarse.

Adorno no propone, por lo tanto, salir ingenuamente más allá de toda mediación por el sujeto para conocer una objetividad meramente dada. Trata en cambio de mostrar que la intervención subjetiva en el conocimiento no puede ser originaria o autofundante, lo que la lleva más allá de sí en su propio interior. Para Adorno, la ruptura con el idealismo debe establecer con él una crítica inmanente, no un quiebre extrínseco (al modo de un retorno al realismo ingenuo). La crítica, por lo tanto, se concentra en mostrar que el sujeto que pretende constituir la experiencia de objetos, no es algo puro, autónomo, sino también constituido y objetivo. La transición filosófica al materialismo se basa en la negación de la interioridad pura de la subjetividad constituyente que, al revelarse como constituida a su vez objetivamente, ve deteriorada su autonomía y ya no puede mostrarse como independiente de la experiencia. El objeto del que se ocupa el materialismo, entonces, debe ser un objeto constituyente para el propio sujeto, capaz de reunir en sí lo que la abstracción en la idea de una subjetividad autónoma separa. Para dar cuenta del primado del objeto así definido estudiaré algunos fragmentos de la *Metacrítica*, concentrándome luego en *Dialéctica negativa* y el primero de los *Tres estudios sobre Hegel*.

Concepción materialista del sujeto

Adorno intenta una operación de crítica inmanente de la fenomenología husserliana, plasmada en *Para la Mmtacrítica de la teoría del conocimiento*. Impugna el intento tardío por construir una filosofía primera basada en la conciencia y el sujeto. Contra la pretensión de establecer formas puras del conocimiento a partir de las estructuras intencionales de la conciencia, Adorno sostiene que forma y contenido son inseparables. El absolutismo lógico pretende (contradictoriamente) tanto fundar el conocimiento en la inmanencia de la conciencia, como que las entidades lógicas son autónomas del sujeto. Adorno, frente a ambos movimientos, sostiene que no puede escindirse la lógica del sujeto que la concibe, enfatizando a la vez que no se trata de un sujeto puro, que pueda ponerse como origen absoluto, sino del sujeto como algo constituido en la interacción con la

objetividad. La crítica inmanente significa que Adorno no opone, ante el idealismo subjetivo o la filosofía fundada en el análisis de la conciencia, un realismo ingenuo abstractamente contrapuesto. Por el contrario, procede a partir de la propia fenomenología y sus presupuestos. "[La dialéctica] no se opone tanto a la fenomenología mediante un comienzo o «proyecto» [*Entwurf*] extraño y exterior a ella" (Adorno, 1986: 13; GS 5, 14). La crítica inmanente, que no opone al idealismo o la fenomenología un origen en competencia, buscar forzarlos "a la verdad con la confesión de su propia no-verdad" (Adorno, 1986: 13; GS 5, 13).

Adorno no postula un comienzo alternativo, en parte debido a que eso equivaldría a permanecer dentro del campo de la filosofía del origen o la filosofía primera, que él quiere criticar de conjunto. El idealismo y la fenomenología, que buscan el fundamento primero del pensamiento en la conciencia, no son sino la última versión de la filosofía primera como proyecto más general. La crítica interna de la fenomenología no intenta, como la ontología fundamental, un comienzo más radical para el pensar. Adorno, en cambio, busca hurgar en las aporías a las que conduce el concepto de lo primero como tal. Este concepto se despliega en dos sentidos antagónicos. Por un lado, lo primero debe ser "inmediato, directo [*unvermittelt, unmittelbar*]" (Adorno, 1986: 15; GS 5, 15), en tanto comienzo puro, independiente de toda empiria casual. Por otro lado, el concepto de lo primero "contiene en sí la abstracción [*enthalt in sich Abstraktion*]" (Adorno, 1986: 15; GS 5, 15), en cuanto sólo mediante abstracciones puede erigirse como fundamento del conjunto de la realidad fáctica, a la que pretende subsumir. Frente a estas aporías, Adorno intenta hurgar en el campo de tensiones entre los conceptos de lo primero y lo inmediato, mostrando la menesterosidad y dependencia de todo origen pretendido, con respecto a aquello que subsume o abarca.

Frente a las pretensiones de la filosofía primera, Adorno no busca fundar un proyecto alternativo exterior ni reemplazar un fundamento dado (como la conciencia o el sujeto) por otro (como podría ser el objeto o la naturaleza). La impugnación de la filosofía fundamental como tal, en cambio, lleva a una complicación entre génesis y validez [*Genesis und Geltung*]. El materialismo adorniano supone que la instancia genética no es extrínseca a la validez lógica, de modo que no puede recortarse un campo puro de puras reglas del conocimiento separado de la historia y la sociedad concretas y determinadas de los sujetos pensantes. "Del hecho de que no haya que «confundir» entre sí el origen y la justificación de juicios, sino que validez [*Geltung*] significa otra cosa que génesis [*Genesis*], no deriva en modo alguno que la explicación del sentido de los caracteres de validez no nos remita de retorno a factores genéticos" (Adorno, 1986: 95-96; GS 5, 80). La gestación histórica de los conceptos está entrelazada con su validez y significación. El formalismo de los conceptos lógicos es un resultado histórico, está ligado a dinámicas sociales y adquiere validez a partir del proceso histórico. "La claridad y la racionalidad se hallan entrelazadas en la

historia" (Adorno, 1986: 81; GS 5, 67). La cosificación de la lógica, que la absolutiza como algo independiente de la historia, es un *olvido de la génesis* que suspende la interrogación por el proceso de constitución de los conceptos y sus conexiones con el mundo social.

Frente a la filosofía primera, la epistemología centrada en la conciencia y el absolutismo lógico, Adorno busca reconciliar génesis y validez mediante un ejercicio de reflexión sobre el proceso genético sedimentado y reprimido en los conceptos. En una operación de inspiración benjaminiana, sostiene que salvar los conceptos equivale a criticarlos recordando el movimiento histórico de su gestación. En ese movimiento, el sufrimiento físico estuvo siempre implicado. "Ese salvamento [*Rettung*, salvación], recuerdo [*Eingedenken*] del sufrimiento [*Leiden*] que se ha sedimentado en los conceptos, espera el momento de la desintegración [*Zerfall*]" (Adorno, 1986: 55; GS 5, 47). Sólo recordando su momento genético, que les enrostra la violencia que ejercen a lo no-idéntico, los conceptos podrían dejar de violentarlo. La naturaleza y lo particular, despreciados por la cosificación de la lógica, serían entonces recuperados en medio de la universalidad conceptual. Así podría salvarse un momento de validez para los conceptos mismos, no suspendiendo o reduciendo el momento genético sino integrándolo. Esto habilitaría "la convicción de que lo originado lograría quebrar el hechizo del origen" (Adorno, 1986: 55; GS 5, 46). Para Adorno, la filosofía debe recorrer un camino inverso al fenomenológico: no se trata de reducir los elementos genéticos para acceder a una esfera de orígenes absolutos o de logicidad pura. En cambio, la validez que el pensamiento reclama sólo es posible mediante una reconciliación con lo no-idéntico, que el pensamiento violenta. Esa reconciliación exige al pensar que abrace en sí el momento genético, en lugar de abstraerse de él.

En continuidad con la *Metacrítica*, en "Aspectos" Adorno lee a Hegel situándolo en el interior de los debates del idealismo alemán. Según su lectura, el concepto hegeliano de espíritu permitiría sortear las dificultades insuperables en que habría caído la formulación kantiana del idealismo. Resulta interesante relevar los elementos que Adorno considera irresolubles y contradictorios en el pensamiento de Kant así como su apropiación de Hegel, pues allí se encierran las bases de su propia transición al materialismo. La filosofía kantiana, dice Adorno, pretende hacer de la espontaneidad del sujeto el principio rector de toda experiencia. Sin embargo, en su seno se socava simultáneamente el poder absoluto de la subjetividad. La actividad subjetiva se vincula siempre con algo dado que ella misma no produce. El sujeto, que quiere hacer las veces de fundamento activo y productivo, carece sin embargo del poder omnímodo que como tal debería tener, pues depende de una materia que le es dada pasivamente. La filosofía kantiana es "quebradiza" y en ella emerge un "momento de no identidad [*Moment der Nichtidentität*]" (Adorno, 1974: 26; GS 5, 259) en tanto "las formas categoriales del yo pienso requieren un contenido que les corresponda" (Adorno, 1974:

30; GS 5, 262). La dependencia pasiva de la subjetividad para con el contenido experiencial mina sus pretensiones de autarquía frente al objeto. Esto implica que el sujeto depende de la experiencia objetiva y no puede absolutizarse como algo previo a ella.

A pesar de lo anterior, las formas puras que porta la razón no son en sí empíricas en la filosofía kantiana, por mucho que dependan del contenido objetivo para funcionar. "El yo pienso, la pura identidad (...) se toma como algo independiente de toda facticidad espaciotemporal [*raumzeitlichen Faktizität*]" (Adorno, 1974: 30; GS 5, 262). Sin embargo, el carácter dirigido al objeto, parcialmente pasivo y necesitado de un contenido dado que manifiesta el sujeto trascendental, no basta para acabar de sacarlo de su interioridad soberana. Que el sujeto necesite siempre un contenido diverso al que referir su actividad constituyente no niega que uno y otro polo permanezcan rígidamente separados. Para subvertir desde dentro el idealismo es preciso además movilizar la frontera entre sujeto y objeto. Adorno sostiene frente a Kant que no sólo el contenido dado como exterior al sujeto es empírico-objetivo, sino que también el propio sujeto y las formas que porta lo son.

> "Las formas categoriales kantianas son una especie de datos; así, pues, en el «para nosotros» que Kant emplea una y otra vez (…) se reconoce la referencia de las formas categoriales precisamente a lo existente aludido, a saber, a los hombres" (Adorno, 1974: 30; GS 5, 262).

La operación materialista adorniana consiste en introducir al sujeto en el interior de la objetividad, dando un giro antropológico e histórico-social a la reflexión del sujeto sobre sí mismo. El yo trascendental, entonces, ya no puede separarse del empírico. La filosofía materialista opera una "inversión de la reducción subjetiva" (Adorno, 2008: 168; GS 6, 177). Allí donde el yo pretende abstraerse de la facticidad para fundar sus propias categorías puras, "lo olvidado persigue al sujeto como un castigo" (Adorno, 2008: 169; GS 6, 177). El materialismo de Adorno supone que en toda operación abstractiva perdura, aunque modificado, aquello que se abstrae, de modo que la objetividad expulsada del sujeto del idealismo se conserva inconscientemente en él. El paso de la primacía del sujeto a la del objeto, entonces, no se basa en un desatinado realismo ingenuo sino que busca descubrir la objetividad al interior del sujeto mismo.

En términos de *Dialéctica negativa*, el giro materialista supone una segunda reflexión del pensamiento sobre sí mismo, "la tarea de, con la fuerza del sujeto, desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva" (Adorno, 2008: 10; GS 6, 9). El idealismo trascendental realizó el primer movimiento reflexivo, que permitió al sujeto volver sobre las condiciones que él debe imponer a la experiencia para tornarla cognoscible. Sin embargo, separó al sujeto de la componente no idéntica a él, objetiva. Con la transición al materialismo se comprende que la objetividad constituye desde

dentro al sujeto, que advierte su propio lastre fáctico en una segunda operación reflexiva: "sólo porque está por su parte mediado (…) puede el sujeto comprender la objetividad" (Adorno, 2008: 176; GS 6, 186). Si el concepto subjetivo se concibe dentro de su propio campo en forma fetichista e ingenua, como algo autónomo y puro, la filosofía materialista da un vuelco ulterior en la reflexión del sujeto sobre sí mismo y lo introduce de nuevo en la objetividad. Se desbarata de este modo el fetichismo con que el concepto quiere presentarse: "todos los conceptos, incluidos los filosóficos, acaban en lo no-conceptual [*Nichtbegriffliches*], pues son por su parte momentos de la realidad" (Adorno, 2008: 22; GS 6, 22-23). La primacía del objeto es el resultado de la más desarrollada autorreflexión de la subjetividad, una vez que ésta se comprende como condicionada fácticamente desde el interior.

La mediación objetiva: el trabajo social

El resultado principal del paso al materialismo consiste en la reconducción de la interioridad pura de la conciencia a la objetividad. La inversión de la reflexión subjetiva no consiste en reemplazar al sujeto por el objeto en el lugar del fundamento filosófico, sino en modificar las condiciones de la propia reflexión subjetiva. "El pensamiento crítico no quiere otorgar al objeto el trono vacío del sujeto, en el que el objeto no sería nada más que un ídolo, sino eliminar la jerarquía" (Adorno 2008: 172; GS 6, 181-182). La inversión materialista de la dialéctica no es un mero "poner de cabeza" los términos del idealismo filosófico, colocando al objeto en el lugar de centro sustituto del sujeto; por el contrario, la apropiación adorniana de la dialéctica supone una modificación de las condiciones de la reflexión subjetiva. La salida del idealismo le es inmanente, "al idealismo, como decía Marx, hay que «tocarle su propia melodía»" (Adorno, 2008: 173; GS 6, 183). Por eso la transposición al materialismo de Adorno implica un programa de "ilustración de la ilustración" que se realiza mediante una *segunda* reflexión de la razón sobre sí misma. Esta segunda reflexión se instala ahora en el interior de una mediación por la objetividad y no en la pretendida autarquía de la conciencia pura. El paso al materialismo es así un giro ulterior de la "revolución copernicana" iniciada por Kant, giro en el que el sujeto se deshace de su propia autocomprensión mítica (como fundamento autónomo de la racionalidad) y pasa a verse como contaminado en sí por una instancia de objetividad.

A la vez, la objetividad que constituye al sujeto no es únicamente de orden natural (como impulso corporal modificado). La objetividad que precede y condiciona al sujeto es también la objetividad de la vida social estructurada, es decir, la trama compleja de relaciones sociales en cuyo seno los individuos se subjetivan. La primacía del objeto no se confirma al nivel de los datos, "el objeto no es algo dado" (Adorno, 2008: 177; GS 6, 187). La objetividad que prima en la dialéctica negativa es

en sí misma *mediata*, relacional, de modo que no se agota en una colección de individuos aislados o de datos sensoriales. El objeto cuya primacía sostiene la dialéctica adorniana está compuesto por la rica trama de la sociabilidad, resultando irreductible a cualquier inmediatez meramente sensorial.

La trama sociohistórica de la objetividad es, debido a lo anterior, asequible sólo mediante la disposición de los conceptos en *constelaciones*: "El objeto se abre a una insistencia monadológica que es consciencia de la constelación en que está: la posibilidad de inmersión en lo interno ha menester de ese exterior" (Adorno, 2008: 157; GS 6, 165). Construir constelaciones es articular conceptos diferentes en una trama compleja y múltiple, en la que no hay una clave única de la que se deduzca el conjunto sino que cada momento coadyuva a la gestación de un sentido de totalidad.

En el interior de la constelación conceptual se pone de manifiesto el carácter histórico-social del objeto investigado, es decir tanto su condición de objeto devenido, que ha llegado a ser, como su naturaleza relacional, no-autárquica. "Darse cuenta de la constelación en que está la cosa significa tanto como descifrar la que ella porta en sí en cuanto algo devenido" (Adorno, 2008: 157; GS 6, 165). La objetividad que constituye al sujeto, por lo tanto, resulta indómita a toda reducción subrepticia a un origen transfigurado: al disponerse como constelación, componiendo una totalidad compleja, carece de un centro o una esencia de naturaleza especulativa. El objeto no puede ocupar el trono vacío del sujeto, dijimos, porque el paso a la primacía de la objetividad se da desde el interior de la propia reflexión subjetiva. A la vez, la objetividad, si bien posee un momento de inmediatez irreductible, es inherentemente mediata, relacional. No es un dato aislado sino que se compone del juego de relaciones tensas y dinámicas entre lo universal y lo particular sociales.

La construcción de constelaciones conceptuales pretende comprender la objetividad social que precede y constituye al sujeto como *mediación objetiva* en lugar de como simple dato. La mediación objetiva está dada, fundamentalmente, por la manera como se organiza el *trabajo humano* en una sociedad determinada, esto es, por la forma que asumen las relaciones de las personas entre sí y con la naturaleza en la producción. "La actividad del espíritu, una vez humanizada, no puede ser atribuida a nadie ni nada, más que a los vivos (…) Entre el momento de realidad en ésta y la actividad de los sujetos reales no se abre ningún abismo; ninguno por tanto entre espíritu y trabajo" (Adorno, 2008: 190; GS 6, 201). El espíritu, así como el plano del pensamiento y la interioridad del sujeto, no sólo son modificaciones de impulsos somáticos, resultados mediatos de la naturaleza corporal. También los constituye intrínsecamente la mediación del trabajo social organizado, la totalidad de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

El trabajo social se vuelve, en el giro materialista de Adorno, la condición de posibilidad de la subjetividad constitutiva para las gnoseologías del idealismo. Por ello, la sociedad "no es un mero

ser ahí existente [*bloßes Dasein*]" sino que "a la sociedad le incumbe lo que Hegel reserva al espíritu frente a todo los momentos singulares, aislados, de la empirie; momentos que la sociedad hace aparecer por su propia mediación" (Adorno, 1974: 37; GS 5, 266-267). En efecto, Adorno entiende que la universalidad conceptual, a la que el sujeto trascendental pretende acceder por sobre el meramente empírico, supone la universalidad objetiva de la actividad social organizada:

> "En la actividad universal y necesaria del espíritu, se oculta obligadamente el trabajo social. El concepto aporético de sujeto trascendental (…) nunca se podría obtener del autárquico contexto de inmanencia de la conciencia meramente individual. Sin embargo, frente a ésta no sólo representa lo más abstracto, sino también lo más real. Más allá del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental se deja descifrar de la sociedad inconsciente de sí misma" (Adorno, 2008: 169; GS 6, 178-179).

La distancia entre la universalidad del pensamiento y la particularidad de cada *yo* empírico es índice de la estructura del trabajo social que organiza una universalidad objetiva, esto es, una forma de universalidad que no reside en la conciencia sino que es la sociedad organizada misma. El sujeto, por lo tanto, porta la universalidad conceptual en la medida en que se hace eco de la universalidad de la mediación social, que abarca siempre a muchos individuos a la vez. Si el individuo "natural" y empírico está supuesto en toda subjetividad, la subjetividad también emerge en la medida en que ese individuo es sumido en una trama de relaciones sociales cuya universalidad objetiva lo precede y excede. El sujeto es resultado de la interiorización de la universalidad social por el individuo biológico. La objetividad, concebida como mediata en sí es compleja, relacional, universal y constitutiva para el sujeto. El objeto de la dialéctica negativa no es un dato sensorial aislado, sino la totalidad social articulada y compleja, la mediación de lo universal y lo particular, en cuyo interior habita un momento irreductible de inmediatez, pero que no es dable autonomizar como objeto en sí.

Adorno acepta la crítica de Husserl al psicologismo pero la reformula en términos de una teoría social del conocimiento. En efecto, las reglas del pensamiento conceptual no pueden depender de la complexión contingente de la conciencia empírica del individuo particular. "Si, de hecho, el pensamiento fuera sólo el de las mónadas, sería un milagro que éstas tuvieran que pensar según las mismas leyes (…) Pero ya por su lengua y sus signos, el pensamiento se halla preordenado al individuo aislado" (Adorno, 1986: 79; GS 5, 66). Adorno cree que el carácter universal de la lógica, coactivo para el propio individuo, debe explicarse a partir de lo social. El individuo que piensa lo hace con un lenguaje, unos conceptos e incluso una lógica que le han sido impuestas socialmente. Los conceptos, la universalidad del pensamiento en general, exceden efectivamente al yo particular que piensa. Sólo que esa universalidad superior al individuo que aparece en el sujeto trascendental

no reside en un ámbito ideal puro, sino que reposa sobre el ser social. “Pero la génesis implícita de lo lógico no es, en absoluto, la motivación psicológica. Esta es un comportamiento social” (Adorno, 1986: 99; GS 5, 83). Siguiendo a Durkheim, Adorno sostiene que las proposiciones lógicas son “sedimentos” de relaciones sociales como las de propiedad o generación. Estas relaciones no son trascendentales, pero tampoco particulares. Las constricciones sociales “enfrentan siempre al sujeto psicológico como algo válido en sí, categóricamente necesario” (Adorno, 1986: 99; GS 5, 83). El absolutismo lógico reconoce el poderío de la realidad social en forma distorsionada. Luego, en la universalidad y necesidad del pensamiento, la lógica y los conceptos, se expresa la primacía de la totalidad social sobre el individuo. La crítica al psicologismo es correcta para Adorno, pero no justifica el pasaje al absolutismo lógico sino que se resuelve en el plano del trabajo social.

La no-identidad en la mediación objetiva

Traté de mostrar hasta ahora que el pensamiento adorniano no debería interpretarse como un realismo ingenuo o un positivismo. La primacía del objeto no niega el carácter activo y constructivo del sujeto en el conocimiento, sino que lo sitúa al interior de las relaciones sociales e históricas. Por otro lado, no se trata de la primacía de una cosa singular aislada, sino de la estructura de la interacción social, que es en sí misma universal. En este análisis, empero, la simpatía con el elemento particular y corporal, que atraviesa toda la filosofía de Adorno, parece haberse perdido. La tesis parece unitaria: el objeto del que se trata en la afirmación “entregarse al objeto” es la mediación global del trabajo social organizado. El constituyente-constituido previo al sujeto es el todo social estructurado y objetivado. Sin embargo, bajo la mirada materialista, la sociedad no puede ser concebida sin más como un fundamento absoluto que se autoproduce. Tal cosa repondría todos los reduccionismos de las filosofías del origen, ahora sobre la base de una teoría socialmente orientada de la constitución del sujeto. Es preciso dinamizar de inmediato las posiciones a las que hemos llegado, pues la dialéctica negativa no apunta a construir la totalidad, sino a dar cuenta de su fracaso, de cómo la totalidad zozobra ante lo no-idéntico. En otros términos, intentaré restituir en el interior de la mediación objetiva el sitio de lo particular y lo sensorial.

La idea de una totalidad social reenvía por fuerza a lo que le es diverso. Esto en dos sentidos: lo no-idéntico en la naturaleza y lo no-idéntico en la propia vida social. Como universal social, la sociedad no es una identidad sustancial, sino un manojo de tensiones. Carece de unidad superior a los particulares, pues allí donde la posee, es totalmente contradictoria y falta de unidad. El ser social no es abstractamente unitario sino relacional; como unidad de universal y particular, debe ser concebido en sus dos facetas. Por otra parte, el trabajo social se refiere siempre a la naturaleza, a lo que no puede producir. Así, carece de poder absoluto. El materialismo adorniano encuentra un

objeto constituido-constituyente, la sociedad, para quitarle de inmediato las propiedades de lo originario y revelar que supone también a lo particular y lo natural, que le son a su vez diferentes. De lo contrario, Adorno se limitaría a reemplazar el principio subjetivo, que rechaza, por otro principio análogo. Si Adorno se acerca a Hegel y el concepto de espíritu para salir de la idea de interioridad pura de la conciencia subjetiva, se distancia de él al remover el concepto de una totalidad especulativa. De esta manera reaparece con todo su derecho lo no idéntico y particular, que antes negamos fuera el objeto que prima en el materialismo, pero lo hace a su vez dinamizado en la universalidad de la mediación objetiva, no como algo simplemente dado.

En primer lugar, no puede elevarse el trabajo social a absoluto, por mucho que se lo considere como a la vez constituyente y constituido en la totalidad. Si bien toda experiencia está transida por la mediación del trabajo humano, éste postula a su vez a su propia alteridad, la naturaleza, como irreductible. Adorno propone rememorar el momento natural del trabajo, que aparece como resultado de la mediación y, sin embargo, como indisoluble en ella. El idealismo se equivoca al transfigurar el trabajo en actividad pura, capaz de crear por sí su propio objeto. No es posible reducir la naturaleza a un mero producto de la mediación del trabajo, pues éste supone siempre un momento natural, no idéntico, con el que se relaciona. "Mas el trabajo corporal se ve remitido, necesariamente, *a lo que él mismo no es, a la naturaleza*" (Adorno, 1974: 41; GS 5: 269, cursivas agregadas). El sujeto sólo trabaja en la medida en que asume la cosa como no idéntica para él mismo, como dotada de cualidades propias y no como algo absolutamente dócil. Así, por más que la naturaleza resulte accesible tan sólo en la mediación del trabajo humano, no puede absorberse en ella.

Extrapolar al trabajo lo que Hegel atribuye al espíritu, la unidad especulativa de sujeto y objeto, es contrario al materialismo de Adorno. Lo que Adorno no puede admitir de la dialéctica hegeliana es su orientación hacia la totalidad, a la unidad especulativa de sus momentos. Si el materialismo sitúa la reflexión del sujeto en la objetividad, al mismo tiempo afirma que el objeto es irreductible al sujeto. La singularidad de la cosa, la componente sensorial e inmediata del conocimiento, no es acabadamente apresable en la mediación conceptual. Sostiene: "la dialéctica (…) respeta lo que ha de pensar, el objeto, incluso cunado éste no se pliega a las reglas del pensamiento" (Adorno, 2008: 138; GS 6: 144). La apuesta materialista en el pensamiento supone que la cosa no es en sí misma un producto del trabajo del sujeto (ni del espíritu objetivo) sino que permanece diferente.

El giro materialista afirma la "autonomía relativa" de la dimensión objetiva del conocimiento, por mucho que a la vez introduzca al sujeto en la objetividad. El objeto, y con él todo el mundo de lo sensorial, no pueden atenuarse hasta expresar la potencia hiperbólica de una subjetividad absoluta que se desplegaría incluso objetivamente. Adorno rompe con el elemento especulativo en la

dialéctica, con la idea de que el sujeto produce al fin al objeto a partir de sí. No puede desarrollarse el concepto de trabajo en términos especulativos, como si éste creara autárquicamente sus objetos. Esto no implica, empero, que haya conocimiento sin componente subjetiva. "Semejantes reflexiones producen la apariencia de paradoja: que la subjetividad, el pensar mismo, no cabe explicarla por sí, sino a partir de lo fáctico, sobre todo de la sociedad; pero que la objetividad del conocimiento no existe sin el pensar, la subjetividad" (Adorno, 2008: 137; GS 6: 144).

Adorno no pretende recaer mediante el giro materialista en un realismo ingenuo. La heterogeneidad relativa del contenido empírico no significa que éste sea accesible sin la mediación del pensamiento. Significa, en cambio, que esa mediación no puede producir sus propios contenidos. La autonomía del momento objetivo, sensible y natural en el pensamiento no excluye el rol activo del sujeto. Sólo sustrae a ese rol la potencia para calar en el interior de los contenidos hasta verse como su productor absoluto. Si en un primer momento el giro materialista conduce al sujeto dentro de la objetividad, en un segundo momento debe *separar limitadamente* el sujeto del objeto para mostrar la relativa independencia de éste último. La idea misma de un principio productor absoluto está ligada a la totalidad subjetiva. Por lo tanto, no habríamos salido de esa totalidad si concibiéramos al trabajo como capaz de producir sus propios objetos sin encontrarse con un momento no-idéntico, irreductible. El trabajo social, objetividad constituyente-constituida, se destotaliza cuando aparece ante él la naturaleza, que es su resultado y no lo es, que sólo emerge mediada por él y le es independiente. El materialismo se basa en una dialéctica negativa de naturaleza y sociedad, que reenvía a cada una a su contrario en un proceso de mediaciones sin término originario.

Por otro lado, el trabajo como universalidad objetiva se destotaliza no sólo en su objeto (la naturaleza), sino también en su propia estructura social. La universalidad objetiva del trabajo social no configura una totalidad. Análogamente a lo que ocurre con la naturaleza, toda individualidad debe comprenderse en su dinamismo bajo lo universal social, pero no puede reducirse sin resto a ello. Cito *in extenso*:

> "Lo general es siempre, al mismo tiempo, lo particular y esto, lo general [*das Allgemeine ist immer zugleich das Besondere und das Besondere das Allgemeine*]. La dialéctica, al despiezar [*auseinanderlegt*] esta relación, hace justicia al campo social de fuerzas, en el que todo lo individual se encuentra ya de antemano socialmente preformado, pero en el que nada se realiza sino a través de los individuos; y las categorías de particular y general, de individuo y sociedad, han de darse por buenas tan poco como las de sujeto y objeto, de igual forma que no ha de interpretarse el proceso entre una y otra cosa como si aconteciese entre dos polos inmutables" (Adorno, 1974: 67;

GS 5: 289-299).

Si bien, como intenté explicar arriba, una cosa singular es en sí su contexto, en lugar de su pura identidad consigo misma, empero no puede elevarse ese contexto a una totalidad autocontenida, haciendo desaparecer en su seno toda particularidad. Así como el objeto no es un simple dato sino un manojo de relaciones dinámicas y tensas, esas relaciones no pueden absorber sin contradicción sus elementos, que por lo tanto carecen de independencia. De lo contrario, aquéllas dejarían de ser relaciones dinámicas y tensas, para pasarse a la forma de la identidad total. "La mediación no dice de ningún modo que todo se absorbe en ella; sino que postula lo que es mediado por ella, algo no absorbible" (Adorno, 2008: 165; GS 6: 173). Si tanto el sujeto como las cosas individuales deben ser comprendidos en el interior de la mediación objetiva, también vale la afirmación inversa: la mediación objetiva no es comprensible sino en relación con lo inmediato y particular. Sólo así se libera al materialismo de una concepción totalista de la universalidad social. Esto permite comprender por qué las malinterpretaciones realistas son comunes en el pensamiento de Adorno. Éste realza verdaderamente el lugar de lo particular, lo corporal y lo natural. Sin embargo, esa atención a lo particular y lo corporal se realiza mediante una reflexión en el interior de las formas de la universalidad social, no fuera o más allá de ellas.

Finalmente, las dos instancias de destotalización del trabajo social se corresponden entre sí. Ambas dependen de la ruptura con la concepción especulativa de la realidad y el sujeto. Esta concepción, cuya expresión máxima sería para Adorno la filosofía hegeliana, se acerca a todo fragmento de la realidad como un elemento de la expresión omnicomprensiva de la actividad idealizada. El espíritu, concebido como absoluto, no se vincularía con nada que no hubiera al fin producido por sí mismo. Así, el ser natural debería aparecer como "espíritu durmiente", como espíritu exterior e inconciente de sí. De igual modo, lo particular debería ser finalmente subordinado a la totalidad. Si la realidad de conjunto es resultado del despliegue ilimitado del sujeto, todo lo individual y diferente en ella debe ser a la postre un momento de la identidad subjetiva. De lo contrario, el poderío del espíritu no sería total, y se enfrentaría a algo diverso. La salida del primado del sujeto exige para Adorno una ruptura con la especulación, que no es sino la forma más desarrollada de reducción de la diferencia a la identidad. El giro al materialismo libera a lo no-idéntico de su subordinación a la identidad, destotalizando la mediación del trabajo social que de otro modo podría parecer originaria.

¿Trabajo en general o trabajo en el capitalismo?

Hasta ahora sostuve que el sujeto, concebido como constituyente primero por la epistemología, es reflexionado por Adorno como un momento de la objetividad social preordenada. Allí se pone de manifiesto el carácter de universalidad del trabajo social, que organiza la mediación entre las

personas y la naturaleza e impone a los individuos sus necesidades objetivas, interiorizadas como conceptos y reglas lógicas. La mediación objetiva de la totalidad social, organizada a partir del trabajo, es constitutiva para el particular. Sin embargo, el concepto de trabajo de Adorno permanece equívoco: ¿se trata del trabajo como una característica universal de toda sociedad o del trabajo dividido en concreto y abstracto, propio de la sociedad capitalista? El trabajo en general remite a la mediación entre los hombres y la naturaleza, cuyo metabolismo con el mundo se da a través del pensamiento conceptual. "Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es independiente de todas las formaciones sociales" (Marx, 2002: 53, cursivas originales) El trabajo en el capitalismo, empero, no es mero creador de bienes útiles, sino que está dividido en un aspecto concreto y uno abstracto. Este aspecto abstracto remite a la equiparación de los diversos trabajos en una medida formal común, equiparación que es la base del valor "Pero el valor de la mercancía representa trabajo humano puro y simple, gasto de *trabajo humano* en general" (Marx, 2002: 54, cursivas originales). Mientras que, para Marx, el trabajo en general es transhistórico (debe darse en toda sociedad en la medida en que garantiza la mediación entre los seres humanos y la naturaleza); en cambio el trabajo dividido en concreto y abstracto es específicamente capitalista. El trabajo concreto en general, en términos de que exista algún tipo de intercambio entre el ser humano y la naturaleza, es necesario en cualquier sociedad. En cambio, el trabajo dualizado en concreto y abstracto, que en su aspecto abstracto oficia como medida del valor, responde a una realidad social específicamente capitalista.

La diferencia entre trabajo capitalista (dividido en concreto y abstracto) y trabajo en general es relevante porque delimita dos maneras diferentes de entender el rol de la abstracción conceptual. El trabajo en general implica una forma de abstracción y de universalidad, supuesta en el acto de pensamiento que opone al sujeto y la naturaleza. En el acto de transformar la naturaleza a partir de fines humanos hay todo un proceso de objetivación del mundo circundante que implica cierta cuota de abstracción y de separación de sujeto y objeto. El trabajo capitalista, en cambio, tiene determinaciones adicionales con respecto a la objetivación de la naturaleza por el sujeto. El trabajo dividido en concreto y abstracto, en tanto está a la base del valor, constituye la universalidad de las relaciones sociales capitalistas como un conjunto de procesos fetichizados basados en intercambio de mercancías. Esa universalidad de relaciones de intercambio, mediadas por el trabajo como medida del valor, es también una objetividad preordenada al sujeto. Diferenciar ambos conceptos de trabajo es relevante porque, si se los identifica, se corre el riesgo de absolutizar la forma del trabajo en el capitalismo (trabajo dividido en concreto y abstracto) equiparándola implícitamente con el trabajo en general como condición de la existencia social en todo momento histórico.

En *Tres estudios sobre Hegel* Adorno se refiere al trabajo en términos de trabajo en general, como

mediación entre sociedad y naturaleza que es condición universal de toda sociedad. Cita los *Manuscritos* parisinos de Marx en un contexto donde el trabajo es interpretado como trabajo concreto en general, como relación entre las personas y el mundo natural:

> "Pero como Hegel deja de contraponer el engendrar y el actuar, en cuanto obras meramente subjetivas, a la materia, y los busca en los objetos concretos, en la realidad objetiva, se traslada a lo más espeso del secreto que se oculta tras la apercepción sintética, y alza a ésta por encima de una mera hipóstasis arbitraria del concepto abstracto; lo cual no es otra cosa que el trabajo social. Esto se reconoció por primera vez en los manuscritos filosófico-económicos del joven Marx" (Adorno, 1974: 35-36; GS 5: 265).

En el contexto de los *Manuscritos*, el concepto de trabajo abstracto no tiene un desarrollo conceptual comparable al de las obras de madurez. En este texto Marx intenta releer la *Fenomenología del Espíritu* en términos materialistas, interpretando el movimiento del espíritu a partir de la relación entre las personas y la naturaleza. En este plano, el trabajo está entretejido con la constitución del ser humano como sujeto, que objetiva a la naturaleza y se relaciona con ella de manera distanciada, como algo no-idéntico, irreductible a sus propia subjetividad. Cuando Adorno sitúa al sujeto y el espíritu en el trabajo como sustrato material de actividad, que se enfrenta a la naturaleza como algo objetivo, se refiere implícitamente al *trabajo en general* como mediación entre sociedad y naturaleza. El problema es, entonces, la relación entre el sujeto y la naturaleza, sobre la base de la cual se desarrollaría el pensamiento conceptual a partir de interacciones ancladas corporalmente.

Sin embargo, Adorno modifica esta perspectiva para pasar a referirse al trabajo capitalista, dividido en concreto y abstracto. El problema ya no es ahora la relación entre sujeto y naturaleza, sino la totalidad social organizada bajo el principio del intercambio [*Tauschprinzip*]. Ahora la abstracción y la mediación conceptuales no son referidas a la actividad orientada a fines, mediante la que las personas modifican la naturaleza, sino a la totalidad social organizada por el intercambio de equivalentes. La universalidad y la abstracción del trabajo no radican entonces en la capacidad del sujeto para objetivar el mundo que lo rodea, sino en el proceso fetichista del intercambio de mercancías.

> "El principio de la equivalencia [*Prinzip der Äquivalenz*] del trabajo social cambia a la sociedad –en el sentido burgués moderno– en algo abstracto y máximamente real [*Allerwirklichsten*]: cabalmente lo que Hegel enseña del concepto enfático del concepto" (Adorno, 1974: 37; GS 5: 267).

Ahora Adorno no intenta situar al sujeto racional, que objetiva al mundo y se vincula con él

abstractivamente, en el metabolismo entre seres humanos y naturaleza; sino en la complexión "abstracta" de la sociedad burguesa organizada a partir del intercambio de equivalentes. El trabajo social en cuyo seno se constituye el sujeto pensante remite, en este contexto, al trabajo abstracto como medida del valor que fundamenta la totalidad de las relaciones de intercambio: al principio de equivalencia.

La referencia al intercambio de mercancías y la abstracción de lo cualitativo como bases del pensamiento conceptual y la constitución del sujeto se reitera tanto en la *Metacrítica* como en *Dialéctica negativa*. En el primer caso hay al menos dos menciones al respecto. Adorno traza un paralelismo entre el absolutismo lógico, que cosifica las proposiciones lógicas como algo independiente de los sujetos reales, y el fetichismo de la mercancía, donde las propiedades sociales de los objetos aparecen como propiedades naturales. "Es innegable la analogía con el pensamiento económico vulgar, que atribuye el valor a las mercancías en sí, en lugar de determinarlo como una relación social" (Adorno, 1986: 86-87; GS 5: 72). El intercambio de mercancías (y ya no el intercambio orgánico con la naturaleza extra-humana) sería entonces la base de la cosificación de la lógica. Incluso, la "identidad" que portan los conceptos "nos remite de retorno a la forma de la mercancía, cuya identidad consiste en la «equivalencia» del valor de cambio" (Adorno, 1986: 91; GS 5: 76).

En *Dialéctica negativa* Adorno explicita las bases de este planteo: el pensamiento de su amigo Alfred Sohn-Rethel. "Sohn-Rethel ha sido el primero en llamar la atención sobre el hecho de que (…) en la actividad universal y necesaria del espíritu se oculta obligadamente el trabajo social" (Adorno, 2008: 169; GS 6: 178). La mediación entre espíritu y trabajo, ahora, se focaliza con más claridad en el trabajo abstracto como base del intercambio de equivalentes. Es la abstracción práctica, no fundada en la conciencia, que las personas llevan a cabo cuando intercambian en el mercado, la que estaría genéticamente a la base de las formas de pensamiento conceptual.

Sohn-Rethel utilizó la expresión "abstracción real" para dar cuenta de un proceso de abstracción que se da de manera ciega, inconsciente y con prescindencia de lo que las personas hagan o quieran, directamente en la práctica del intercambio de equivalentes en el mercado. Cuando las personas intercambian mercancías en condición de equivalentes, reducen los diversos trabajos concretos implícitos en ellas al denominador común de la sustancia homogénea de trabajo abstracto introducida en su producción, para así tornarlas conmensurables. Sin embargo, las personas que intercambian no suspenden en la conciencia la consideración sobre el uso de las mercancías. Por el contrario, adquieren mercancías debido a la necesidad de utilizarlas (para el consumo directo o para producir nuevas mercancías). La abstracción de lo cualitativo, supuesta en la intercambiabilidad universal y la equiparación de los diversos trabajos concretos en una medida abstracta, se hace

directamente en la práctica de intercambiar mercancías, sin que los sujetos operen deliberadamente en ella. Como dijera Marx, "al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*" (Marx, 2002: 90, cursivas originales). Es el propio "acto de intercambiar" el que se abstrae de las propiedades cualitativas de la cosa, a espaldas de los sujetos intercambiantes y su conciencia. La abstracción-intercambio es objetiva y ciega, se da fuera de la conciencia de las personas, en la factura material de su propia práctica:

> "Si esta tesis resultase convincente, terminaríamos de una vez con la vieja idea de que la abstracción es un privilegio exclusivo del pensamiento; la mente ya no estaría encerrada en su propia inmanencia" (Sohn-Rethel, 1980:17).

La abstracción "mental", que caracteriza a la ciencia moderna, la matemática y la lógica, sería un derivado de la abstracción real gestada en el proceso de intercambio. En este marco, la tesis de que el sujeto pensante debe reflexionarse en el seno de la objetividad constituida, adquiere nuevos matices. Ya no se trata de una afirmación transhistórica sobre la relación entre conocimiento y trabajo en general, que postule la prioridad de éste sobre aquél en todo momento y lugar. En cambio, se trata ahora de una relación históricamente determinada, fundada en las peculiaridades estructurales del trabajo en el capitalismo, y su rol en relación con el intercambio de mercancías.

El concepto de trabajo social de Adorno permanece, pues, equívoco. ¿Se trata del trabajo capitalista, dividido en concreto y abstracto, que estructura las relaciones de intercambio? ¿O del trabajo en general como mediador fundamental entre sociedad y naturaleza? En ambos casos, la teoría materialista del sujeto como un resultado genético de relaciones sociales, se sostiene. Sin embargo, cobra significados muy diferentes: si el trabajo al que Adorno se refiere es el trabajo en general, el metabolismo entre sujeto y naturaleza, entonces el materialismo adorniano remite a una teoría del sujeto en toda sociedad (toda sociedad debería "trabajar" en términos de mediatizar su vínculo con la naturaleza a través del trabajo). Es una teoría materialista transhistórica, centrada en la relación hombre-naturaleza. En cambio, si se trata del trabajo como medida del valor, entonces la teoría tiene un campo de aplicación histórico determinado: el capitalismo, con su –históricamente determinada, no presente en otras sociedades– forma de intercambio de equivalentes generalizada. No es un objetivo de este capítulo resolver el problema del alcance histórico de los conceptos de Adorno, que será abordado en detalle a lo largo de la tesis. Sin embargo, es relevante clarificar que Adorno permanece ambiguo a la hora de determinar el rango histórico de su teoría materialista del sujeto, que parece debatirse entre los planos histórico y transhistórico, entre una teoría de la forma social capitalista y una teoría del vínculo sujeto-naturaleza.

Conclusión

En este capítulo intenté mostrar que la consigna "entregarse al objeto" no debe comprenderse como una incitación al realismo ingenuo sino como una instancia de reflexión del sujeto sobre sí mismo, que sobrepuja sus propios límites hasta instalarse en la objetividad. El objeto al que se llega por la autorreflexión materialista del sujeto se relaciona con el trabajo social organizado. Este objeto se muestra como algo en sí mismo universal, como mediación objetiva y colectiva que constituye al sujeto particular. La propia mediación objetiva, sin embargo, no constituye un fundamento de segundo grado o más originario que el del sujeto reflexionante, como queda de manifiesto en aquellas instancias –la naturaleza y lo particular– que le resultan tanto interiores como no-idénticas, demarcando una alteridad relativa. Así, el movimiento de autorreflexión del sujeto en la objetividad no pone una nueva filosofía primera, que ahora reemplazaría a la conciencia por el trabajo o el espíritu objetivo como nuevos fundamentos. En cambio, el materialismo de Adorno permanece ligado a la idea de una dialéctica negativa, que se mueve de manera incesante entre polos diferentes, sin arribar a un punto de reposo o de origen definitivos. Finalmente, el concepto de "trabajo social" de Adorno tiene al mismo tiempo características del trabajo en general y el trabajo capitalista, dividido en concreto y abstracto. Por un lado, Adorno reenvía al sujeto al trabajo en general como mediación entre la sociedad y la naturaleza. Por el otro, siguiendo a Sohn-Rethel, funda la abstracción intelectual en la abstracción-intercambio. No es un cometido de este capítulo clarificar de modo exhaustivo este problema, pero sí plantear que la teoría materialista del sujeto no es ajena, tampoco, a la equivocidad en torno al alcance histórico de los conceptos adornianos.

Capítulo 3. Dominación y totalidad II: espíritu del mundo y filosofía de la historia

Introducción

En la reconstrucción de *Dialéctica de la Ilustración* sostuve que, en la relación entre sujeto y naturaleza, se da un proceso de totalización antagónica que a la vez reduce la diferencia a la identidad y produce una serie de desgarramientos sistemáticos. La totalización de la experiencia bajo el sujeto y la impostación de su identidad frente a la naturaleza no crea una armónica universalidad de la conciliación sino que produce y reproduce contradicciones. Estos desgarramientos de la imposición de la identidad llevan, en la fase tardía de la historia de la civilización burguesa, a una inversión dialéctica que socava al propio iluminismo, dando por tierra con la autonomía del sujeto, que fuera su motor y meta. El sujeto, que despliega un gigantesco aparato racional de control sobre la naturaleza externa e interna, termina preso de su propia dominación. Pierde las marcas de autonomía, reflexión, interioridad y distanciamiento, con las que pretendía diferenciarse de la naturaleza y dominarla. La identidad subjetiva gesta una totalidad antagónica en la que el propio sujeto es subsumido, al punto de que éste y la naturaleza se identifican en su oposición. Esto destruye al iluminismo sobre la base de su propia dialéctica, en un proceso de *totalización de la totalidad antagónica* en el que las marcas de no-identidad que persisten bajo el antagonismo de sujeto y naturaleza tienden a desdibujarse, sin nunca desaparecer. Esa totalización de la totalidad de la dominación es la base del "mundo administrado", que parece suprimir las contradicciones de la era liberal del capitalismo, tanto por la integración del conflicto de clases bajo la administración burocrática del Estado y los grandes *trusts*, como por la liquidación del individuo como agente económico y social. Los totalitarismos contemporáneos de Adorno, así como las sociedades de masas, pertenecen a esta nueva configuración histórica. En síntesis, la dialéctica de la ilustración desemboca en el menoscabo de la independencia del sujeto sobre la base de su propio desarrollo y poderío. Atendiendo a las configuraciones e inversiones de esta dialéctica, Adorno y Horkheimer pretenden dar cuenta de la tendencia a la supresión de las contradicciones sociales en su época, donde tanto la clase trabajadora como el individuo parecen ser sumidos en un proceso de socialización que los integra y subordina, alisando sus bordes conflictivos y minimizando sus resistencias.

La categoría de totalidad antagónica no se refiere exclusivamente al mundo administrado o el capitalismo tardío como fase avanzada en la que las contradicciones son integradas de modo creciente. En cambio, esa categoría pertenece a la reconstrucción de los procesos históricos (o proto-históricos) de larga data, que conducen a la sociedad administrada como su estadio terminal y extremo. La totalidad antagónica no es el resultado del iluminismo que se invierte y desmiente a sí

mismo en una inversión final, sino que pertenece a su estructura desde el origen. En efecto, la relación de identificación y escisión, de subsunción y exclusión, pertenece a la estructura de relaciones entre sujeto y naturaleza como tales. Esa estructura, que parece abarcar a la corriente principal del desarrollo de la civilización occidental, se desgarra constitutivamente entre la totalización (bajo la identidad del sujeto) y la escisión (entre sujeto y naturaleza). Esa dualidad de desgarramiento y totalización no es, empero, estática, sino que asume configuraciones históricas diferentes. En el origen de la época moderna, al parecer, habría una tendencia a profundizar el momento de escisión (despliegue de la razón instrumental, mayor distancia entre la razón y sus objetos, desarrollo de la capacidad del sujeto para objetivar la naturaleza y dominarla). Ese momento de escisión llevaría, a partir de su propio movimiento, a una inversión (subsunción de la razón como "herramienta" en el mundo cósico, pérdida de autonomía del sujeto en la totalidad de dominación que él mismo produce). La totalidad antagónica es la estructura básica de la dominación, que persiste tanto en tiempos donde prima el momento de escisión (que es un momento de la misma totalidad y no su "otro") como en momentos donde prima la identidad e integra aparentemente las diferencias (momentos donde, por lo demás, la contradicción entre momentos del todo no deja de existir, sino que sólo se reconfigura). La totalidad de la contradicción, a menudo interpretada como una categoría específica del capitalismo avanzado o el mundo administrado, es por el contrario una categoría explicativa de esos fenómenos modernos, que vertebra una filosofía de la historia más amplia. Hay una duración larga de la totalidad-contradictoria, de la cual la sociedad administrada del siglo XX es sólo una fase tardía. Esta fase tardía puede describirse como "totalización de la totalidad" en términos de una creciente subordinación, integración y aplastamiento de lo no-idéntico por la identidad, que empero no hace más que regenerar en otro nivel la unidad de totalidad y antagonismo.

Asimismo, sostuve que el materialismo de Adorno no es una metafísica fisicalista sino una teoría del sujeto y su autorreflexión. *Materialismo* define el sentido en que el sujeto debe reflexionarse a sí mismo, comprendiéndose no como receptáculo de una interioridad pura contrapuesta al mundo objetivo, sino como un sujeto constituido en el seno de la objetividad. El sujeto, así, se reflexiona como un trozo de sociedad y de naturaleza, gestado a la luz del trabajo social y transido por la relación con el propio cuerpo y la naturaleza externa. La interacción sujeto-naturaleza no se da entre entidades puramente exteriores, sino que, en virtud de la *Vorrang des Objekts*, la objetividad social y natural atraviesa al propio sujeto. Esto significa, pues, que las inversiones dialécticas entre sujeto y naturaleza en *Dialéctica de la Ilustración* y en la crítica al sistema de *Dialéctica negativa*, deben tener un correlato en la filosofía histórica y la teoría social. Puesto que el sujeto no goza de autonomía pura, su identidad debe reflexionarse en categorías objetivas, históricas y sociales, que

tematicen la manera como las personas se relacionan entre sí y con la naturaleza en un momento dado.

Sobre la base del giro materialista o la primacía del objeto, en este capítulo intentaré reconstruir precisamente las bases histórico-objetivas de la dominación por la totalidad, que en capítulos previos analicé desde el punto de vista de la relación sujeto-naturaleza. Para esto me detendré en el Excurso sobre Hegel de *Dialéctica negativa*. Sostendré que la base objetiva del sujeto del iluminismo y el sistema es la constitución de lo que Adorno llama irónicamente "espíritu del mundo" [*Weltgeist*] como totalidad social antagónica y fetichizada. La filosofía de la historia y la teoría social, como instancias en las que el sustrato objetivo de la subjetividad debe reflexionarse, se revelarán entonces como el plano en que se determina y constituye la dominación por la totalidad antagónica.

La totalidad antagónica va a aparecer ahora como totalidad social objetiva, fundada en la aparición de un principio estructurante de la vida colectiva que, al mismo tiempo, se independiza de los particulares y adquiere una vida autónoma, propia. Ese principio es el *Weltgeist*, que pone la totalidad social. Aquél, por un lado, existe sobre la base de las acciones y esfuerzos de los sujetos particulares, al tiempo que se autonomiza frente a ellos, gobernándose a sí mismo y dándose su propia dinámica independiente. La lógica de la totalidad antagónica aparece así desplegada en el plano social e histórico. El *Weltgeist* como lógica global de la vida social compone una totalidad porque se media a sí mismo y reduce a los particulares bajo esa dinámica automediadora. Es, pues, el principio de identidad en la sociedad, que se pone sobre sus propias bases con independencia de aquéllo que se le enfrente como diverso. A la vez, precisamente porque se independiza de los particulares, el *Weltgeist* genera una serie de formas antagónicas de vínculo social. Al responder a su propia dinámica de automediación, prescinde de los sujetos, desplegando un movimiento recursivo sobre su propia identidad. Sin embargo, sigue siendo la totalidad de los particulares reunidos. En el mismo movimiento por el que totaliza lo social, entonces, se separa de los elementos que totaliza, desgarrándose en antagonismos y fragmentándose. El *Weltgeist* pone la totalidad social como totalidad de la contradicción, como unidad-negativa que niega lo diverso que reúne, produciendo y reproduciendo por doquier el dualismo de identidad y contradicción.

La totalidad antagónica gestada por el *Weltgeist* tiene, por lo demás, varias consecuencias. Primero, el ponerse del espíritu universal coincide con la contradicción entre universal y particular en la sociedad. La totalidad se explica aquí como categoría crítica antes que afirmativa. Ya no se trata de un ideal emancipador (realizar una totalidad social cuyo sujeto sería la humanidad redimida). En cambio, es la principal estructura de la dominación social. La totalidad contradictoria no significa, tampoco, sin más lo universal, ni se identifica con el todo o la suma de los particulares. La

Totalidad antagónica responde específicamente al universal que se opone a los particulares, se independiza de ellos y por ende los oprime. Esta totalidad remite a una forma de articulación peculiar del todo social, en virtud de la cual emerge un principio estructurante o mediador (un sujeto de la totalidad) que se pone a sí mismo según una lógica propia, autonomizada, y reduce a los particulares a esa lógica que les es ajena. Así, la totalidad antagónica produce la contradicción entre universal y particular. Lo universal social aparece como contrapuesto a los particulares, como un universal ajeno y superimpuesto que los coacciona. Los particulares, a la vez, aparecen como lo no-universal, como individualidades atomizadas que se enfrentan a la vida colectiva como a una alteridad ajena. La totalidad antagónica es, pues, la contradicción entre universal y particular en la vida social, emparentada con la dialéctica irreconciliable de sujeto y naturaleza en el sistema y en la racionalidad del iluminismo.

En torno a la contradicción de universal y particular, puede decirse que Adorno construye un "hegelianismo irónico". La categoría de *Weltgeist* en la filosofía hegeliana de la historia tiene relación con la realización de la libertad y el logro de la reconciliación entre universal y particular. Adorno se apropia de este concepto, en cambio, para pensar la dominación y el antagonismo. Si, para Hegel, la autoposición del espíritu como sujeto global permite y hasta fomenta márgenes no despreciables de iniciativa individual, para Adorno la sola idea de un sujeto automoviente encierra el antagonismo con lo particular y la negación de la libertad de los individuos. Su énfasis en lo no-idéntico conlleva una crítica de toda construcción de un sujeto global de la sociedad. Si hay un sujeto tal, entonces los sujetos de carne y hueso, por más que participen de su movimiento, no pueden modificar conscientemente su proceso global. En eso radica el "aplastamiento" de los individuos por el todo, que constituye la dominación social. De ahí que el autoponerse de la identidad (del *Weltgeist*), antes que realizar la libertad o reconciliar universal y particular, plasma la dominación y produce el antagonismo. La reconciliación, para Adorno, sólo sería posible más allá del sujeto global, en un marco donde lo no-idéntico ya no exista sólo como contradicción bajo el peso de la identidad. Su planteo es, entonces, un "hegelianismo irónico" que revierte las cargas valorativas (pero también la lógica misma) de la filosofía de la historia de Hegel. Esta operación sobre el concepto de *Weltgeist* delimita la concepción crítica (antes que afirmativa) que Adorno tiene sobre la totalidad social.

Al mismo tiempo, el antagonismo de universal y particular no se limita a "aplastar" a los sujetos, sino que cala en su interior y los constituye desde adentro. El particular no es un depósito de posibilidades de resistencia contra la totalidad, sino que se identifica con el universal que lo oprime, regenerando por sí mismo la lógica de la dominación. Esto completa en términos de la teoría social y la filosofía de la historia, los requerimientos del giro materialista. Cada sujeto, efectivamente, es

tanto un particular sometido a la dinámica reificada del *Weltgeist* como un trozo de totalidad interiorizada. Así, la violencia que el sujeto imposta sobre la naturaleza interna y externa es una continuación y asimilación, en el propio particular, de la violencia con que la totalidad antagónica se impone sobre él mismo. Esto complejiza y enriquece el análisis adorniano de la dominación, que no puede identificarse con una simple defensa del particular silvestre como presunto reservorio de valores emancipatorios frente a un universal coactivo meramente externo. La opción por lo no idéntico de Adorno no debe entenderse como un partidismo a favor de los individuos sino como un cuestionamiento al antagonismo de universal y particular bajo la totalidad gobernada por un principio global escindido. La dominación se constituye en la relación entre sus términos (universal y particular), de modo que su crítica no puede basarse en la unilateral toma de partido por uno de ellos sino únicamente en la discusión de la relación entre ambos como tal.

Finalmente, la totalidad contradictoria o crítica funda una filosofía negativa de la historia. Para Adorno, la historia misma como proceso global, cuya dinámica es necesaria en tanto se rige por una lógica independiente de los particulares, equivale a la dominación social. Lo anterior significa que la construcción de la filosofía de la historia (como despliegue temporal y omnicomprensivo del *Weltgeist*) debe construirse y negarse a la vez. *Construirse*, porque existe efectivamente un principio de despliegue del acaecer histórico, que se imposta con prescindencia de las contingentes voluntades de las personas y posee una lógica o dinámica propias, reificadas, independientes de las personas. *Negarse*, porque la totalidad de la historia así constituida carece de unidad y sólo genera una y otra vez antagonismos irreconciliables. Esta unidad de totalidad y contradicción lleva a concebir la historia humana de conjunto como historia de la dominación, en la cual los particulares han sido desde antaño oprimidos por una universalidad enajenada frente a ellos, que los somete a las exigencias reificadas de su propia reproducción. La filosofía de la historia de Adorno capta, pues, la historia universal como historia de la dominación, desmontándola en sus contradicciones, pero a la vez leyendo el movimiento de conjunto como un ciclo de opresión de lo no-idéntico por la totalidad.

El antagonismo de universal y particular

El esfuerzo intelectual y filosófico de Adorno se caracteriza, quizás como el de ninguno de sus contemporáneos en la teoría crítica, por la insistente denuncia contra la identidad, la totalidad y el aplastamiento de lo no-idéntico. La dominación es la reducción de la diferencia a manos de la identidad antagónica, que imposta una totalidad sobre lo no-idéntico pero a la vez se desgarra en contradicciones. Como sostuve en capítulos previos, tanto el sujeto del iluminismo como el sistema filosófico son deshilvanados por un movimiento dual de totalización y particularización. La lógica

de dominación no puede reducirse solamente a un proceso de identificación ni de escisión entre sujeto y objeto, sino que ambos procesos (identificación y escisión) son simultáneos y se retroalimentan dialécticamente. La dominación por la identidad o la totalidad supone una mala síntesis de escisión e identificación, que aplasta lo particular y diverso al tiempo que desmiente las pretensiones de la propia identidad, que se trueca en contradicción.

Los sistemas del idealismo no son simplemente falsos, sino que son escrutados como falsedades históricamente necesarias, que reflejan de modo distorsionado el antagonismo real de la sociedad. Adorno hurga en las inconsistencias del sistema idealista (en la dualidad de totalidad y contradicción, que se reproduce al infinito, en sus fundamentos conceptuales) como un *síntoma social*, cuya interpretación se transparenta únicamente en el plano de la filosofía de la historia. Por eso, también, "la crítica no aniquila simplemente al sistema" (Adorno, 2008: 34; GS 8: 35). El sistema y la razón iluminista son falsos porque parten de un presunto sujeto autónomo, puro, independiente de la objetividad, que la primacía del objeto viene a desmentir. Empero, la crítica al sistema o al sujeto no es un mero desenmascaramiento, que arroje el velo de la interioridad de la conciencia para encontrar, detrás suyo, la firme realidad social. Por el contrario, el idealismo sólo es superable trabajando con sus propias categorías (identidad, totalidad, contradicción) porque éstas no son arbitrarias sino que reflejan, aunque de manera desfigurada, la dinámica real de la vida histórica. Superar al sistema o al sujeto del iluminismo no es rechazarlos, sino reconducirlos a sus condiciones objetivas de gestación. Los antagonismos que el sistema expresa en el plano de la relación sujeto-objeto o sujeto-naturaleza, entonces, se revelarán como fundados (aunque también mistificados) en el plano puramente objetivo de la relación entre universal y particular. Para comprender esta fundación objetiva de la totalidad antagónica reconstruiré algunos momentos del "Excurso sobre Hegel" de *Dialéctica negativa*, donde la contradicción social entre universal y particular prueba estar a la base del sistema, el sujeto y sus desgarramientos.

En el mentado "Excurso", precisamente, Adorno desarrolla la dinámica de la totalidad antagónica en términos sociales objetivos, como contradicción entre lo universal y lo particular. Aparece entonces el espíritu universal o espíritu del mundo [*Weltgeist*] como fundamento social-objetivo del sujeto del iluminismo y las antinomias del sistema filosófico. El *Weltgeist* es lo universal social, pero constituido como sujeto global de la historia, que se mueve a sí mismo independientemente de los individuos. "El espíritu del mundo se convierte en algo autónomo[*Selbstständiges*] con respecto a las acciones individuales (…) y con respecto a los sujetos vivos que realizan esas acciones" (Adorno, 2008, 280; GS 6: 298). Aparece el *Weltgeist* en la medida en que el movimiento del todo social se vuelve independiente de los particulares. La dinámica automática y cuasiobjetiva de la

totalidad social se rige entonces a sí misma prescindiendo de aquello que las personas puedan querer, pensar o saber.

Lo universal social de conjunto, bajo la forma de *Weltgeist*, está autonomizado con respecto a los particulares: este universal tiene una legalidad, una lógica y una dinámica propias, indiferente a los individuos y frente a la cual ellos son impotentes. La totalidad social es *como tal* heterónoma: en su seno todos viven sometidos a una dinámica del movimiento colectivo que se les impone como ajena, que se autogobierna y, en esa medida, es una exterioridad violenta y coactiva. El espíritu del mundo es la sociedad como totalidad "mistificada" que se enfrenta a los sujetos como un poder independiente, incontrolable y a menudo también inescrutable.

Los sujetos particulares se relacionan entre sí de tal modo que la vida social de conjunto se separa de ellos, llegando a portar como unos designios propios, constituyéndose en un mistificado sujeto global de la historia. La historia misma se enfrenta, como sujeto global, a los sujetos de carne y hueso, autonomizándose frente a ellos Así se constituye el espíritu universal. Lo universal objetivo, el todo social, no es más que los individuos relacionados y se realiza sólo a través de sus acciones particulares. Sin embargo se abstrae de ellos asumiendo una entidad propia. La sociedad se autonomiza frente a los sujetos, que se enfrentan al complejo de sus relaciones como a algo ajeno. El espíritu del mundo es una unidad antagónica porque adquiere su identidad y autarquía al negar las vidas singulares mediante las que se realiza. La dinámica objetiva del *Weltgeist* produce una conciencia mistificada para la cual la vida social no aparece como tal, sino como una cuasiobjetividad ajena a los particulares. Esta mistificación, claro, no es mera falsedad, sino apariencia socialmente necesaria. "La desmontada mistificación tampoco sería (…) sólo ideología. Es igualmente la conciencia deformada de la hegemonía real del todo [*der realen Vormacht des Ganzen*]" (Adorno, 2008, 281; GS 6: 299).

El espíritu aparece como un principio histórico de larga duración, en cuyo seno el principio del intercambio universal gobierna y organiza lo social. El *Weltgeist*, como el sujeto del idealismo, es la unidad de totalidad y antagonismo. El espíritu como totalidad social necesita de los particulares, pues sólo se realiza a través de sus acciones. Sin embargo, al regirse por una legalidad propia niega a esos particulares impostándose como totalidad superimpuesta, que "se desinteresa de los vivos" (Adorno, 2008: 280; GS 6: 298). El espíritu mistificado construye una totalidad social antagónica cuyo mecanismo es heterónomo para los sujetos. Existen historia y espíritu universales en la medida en que los individuos son reducidos a la impotencia para obrar conjuntamente sobre su propia existencia, en virtud del carácter heterónomo y mistificado que esa vida social asume. A la vez, el principio de la totalidad, por su carácter constitutivamente antagónico, se expone a sí mismo como algo particular, como una totalidad falsa, que niega aquello que incluye.

El espíritu o la totalidad social mistificada, autonomizada frente a los particulares y vuelta ciegamente sobre sí misma, acaba por reducir toda diferencia a la identidad. En este punto la totalidad se trueca en contradicción. El primado de lo universal en la dialéctica es la marca de la falsedad del todo. Éste no puede afirmarse sino en y por los particulares. Sin embargo, por haberse autonomizado frente a ellos, los niega, reconcentrándose en sus propios principios puros. Lo universal no tolera a lo particular, que debe sin embargo subsumir. Por eso mismo no es genuinamente universal, sino contradictorio, antagónico y por lo tanto particular: "lo que no aguanta nada particular se delata por ello a sí mismo como algo que domina particularmente [*als partikular Herrschendes*]" (Adorno, 2008, 292; GS 6: 311). La universalidad del espíritu, que lo dota de unidad y continuidad, es sin embargo antagónica y socava toda unidad. La totalidad niega la diferencia, no la acomuna: "no es meramente unidad dentro de la multiplicidad [*Einheit innerhalb der Mannigfaltigkeit*], sino que, en cuanto postura ante la realidad, es estampada, es unidad sobre algo [*Einheit über Etwas*]" (Adorno, 2008, 292; GS 6: 311). La totalidad espiritual es, según su propio principio, algo polarizado y carente de totalidad. Puesto que para reunir a los particulares los niega, oponiéndoseles como unidad abstracta y exterior; la totalidad se vuelve negativa, contradictoria y particular. El principio de su totalismo, la autarquía frente a todo lo particular y diferente, es el mismo de su falta de unidad, que la vuelve contradicción total.

Los individuos, reproductores de la totalidad

Estas reflexiones pueden dar la impresión de que Adorno construye una filosofía eminentemente individualista, donde la totalidad es el agente de la dominación y los particulares tendrían fundamentalmente el rol de víctimas con las que la teoría crítica debería identificarse o empatizar. Sin embargo, como mostraré enseguida, el propio particular está atravesado internamente (y no sólo dominado "desde fuera") por la totalidad. Así, él mismo participa en el proceso de totalización-antagónica que lo domina, por más que a la vez sea su víctima. Nuevamente, Adorno no busca tomar partido por lo universal o lo particular de manera unilateral. Cuestiona, en cambio, la lógica en la que éstos se relacionan, aspirando a una nueva constitución de la mediación entre ambos y no al refuerzo de uno de los polos. La dialéctica de universal y particular afecta a cada uno de sus polos desde el interior: lo universal, al totalizarse, se particulariza de manera contradictoria. De igual modo, lo particular, al individualizarse, imita o reproduce al todo que lo oprime. El individuo no sólo es aplastado por el espíritu, sino que lleva en sí su sometimiento y lo reproduce. Si la totalidad produce discontinuidad total, es preciso mostrar cómo se realiza mediante lo que aparenta oponérsele.

Existen dos movimientos por los que el individuo no sólo se opone al espíritu universal, sino que

además lo imita o se identifica con la totalidad que lo oprime. Primero, cuanto más se obstina en su individualidad, creyendo que vive inmediatamente consigo mismo, más poder otorga al todo que se le contrapone. La totalidad social se reproduce como una objetividad pre-individual, independizada de los particulares, gracias a la espontaneidad de los individuos. "Sin ellos y su espontaneidad [el todo] no sería nada" (Adorno, 2008: 281; GS 6: 300). Si ellos no actuaran separadamente, velando cada uno por su propio interés egoísta con exclusión de los demás, la totalidad que los domina a todos no se produciría. La atomización, el obstinado cuidado de sí de cada uno, no se opone al primado antagónico de lo universal, es su complemento. El modo antagónico e irreconciliado cómo el individuo se opone a toda universalidad es la contracara (y el complemento) del antagonismo intrínseco de la universalidad autonomizada. El individuo como lo otro del todo social no funda, luego, una forma de conciencia crítica, sino que es una manifestación más de la totalidad.

En segundo lugar, el individuo se constituye en sujeto. Esto significa que no es un mero ser particular dado, sino que interioriza las categorías o conceptos de lo universal y conforma un yo estable. Las formas como piensa y elabora el mundo no le son privativas, sino que fueron gestadas socialmente. El particular continúa la opresión del espíritu universal en sus formas de pensamiento. El individuo se forma mediante su interacción con lo universal. El particular, puede decirse, llega a ser sujeto de su propia actividad práctica e intelectual a través de su interacción con otros, al habitar la intersubjetividad social e histórica. Los sentidos compartidos son producto de la interiorización de la universalidad social y por lo tanto coinciden con ella. "Lo universal por lo que cada individuo se determina en general como unidad de su particularización está tomado de lo exterior a él y es, por tanto, también (…) heterónomo al individuo" (Adorno, 2008: 291, GS 6: 310). Como esa universalidad social, a la vez, permanece exterior a los individuos, oponiéndoseles como un poder ajeno, ellos mismos se subjetivan y piensan por contraposición consigo mismos: el sujeto que se constituye por oposición a la naturaleza interna, es resultado de las exigencias de subjetivación con las que lo universal cala en los cuerpos. La totalidad social cala en los individuos y su interioridad, "la coacción [*Zwang*] se les convierte en sentido" (Adorno, 2008: 291; GS 6: 310)

La interiorización de lo universal por los particulares que se convierten en sujetos es una pieza importante de la primacía del objeto. Adorno escruta el fundamento objetivo de esa razón totalizadora del sujeto, en el espíritu universal, que cala en los cuerpos individuales para constituir sujetos. Hay una identidad opresiva de lo universal y lo particular por la que el principio de la racionalidad dominadora, con el que el sujeto se enfrenta señorialmente a la naturaleza, se encuentra primeramente objetivado en la historia como principio objetivo de la totalidad antagónica. Así, el sujeto, cuanto más se contrapone a la naturaleza y la explota, más violenta su propia corporalidad y naturalidad.

En suma, las relaciones entre totalidad e individuo no se dan de manera unilateral, como si un particular no mediado por lo universal fuera simplemente aplastado por éste de manera externa. Si así fuera, el particular, identificado con la víctima de la totalidad, proveería el fundamento de la intencionalidad emancipatoria, que apuntaría precisamente a emancipar a los individuos del todo. Sin embargo, la dialéctica negativa de universal y particular muestra una textura compleja del antagonismo, que penetra en los particulares. Las metas emancipatorias, entonces, no pueden basarse sin más en los individuos, ni aspirar a "liberarlos" de lo universal. En cambio, lo que Adorno hace es cuestionar la propia relación entre universal y particular.

> "Una verdadera prelación de lo particular no podría ella misma lograrse más que mediante la transformación de lo universal. Instalarlo sin más como algo que es ahí no es una ideología complementaría. Ésto oculta hasta qué punto lo particular se ha convertido en función de lo universal" (Adorno, 2008: 289; GS 6: 307-308).

Frente a la contradicción de universal y particular bajo la totalidad antagónica, Adorno enarbola la idea de reconciliación entre ambos. La felicidad aparece como un estado donde lo universal no está autonomizado sobre sí mismo, moviéndose de forma independiente a expensar del particular. También aparece como un estado donde el individuo deja de oponerse tajantemente a lo universal. El ideal adorniano de la felicidad sería la asunción de la satisfacción de los particulares como meta universal, como propósito consciente de las instituciones sociales: "la felicidad sólo sería la redención de la particularidad en cuanto el principio universal [*die Erlösung von dem Partikularität als dem allgemeinem Prinzip*]" (Adorno, 2008: 324; GS 6: 346).

Construcción y negación de la filosofía de la historia

En los pasajes previos traté de clarificar el concepto adorniano de la totalidad antagónica en el plano social reconstruyendo la relación entre universal y particular, el rol del individuo y la relación con la filosofía de la historia de Hegel. Ahora intentaré mostrar en qué sentido Adorno construye y niega una filosofía de la historia universal centrada en la totalidad antagónica. Este doble movimiento tiene dos caras: la unidad de unidad y discontinuidad en la totalidad histórica y la conversión de la historia reificada en ciega naturaleza. Ambas están relacionadas y componen el último movimiento conceptual de este capítulo, que a su vez permitirá discutir la cuestión del "pesimismo" adorniano en los capítulos siguientes.

La historia se construye y niega en los mismos términos en los que la totalidad social se desmiente a sí misma en el instante de su posición. En la concepción adorniana, en un comienzo la historia carecería de sustancialidad, sin necesidad de que una unidad global del proceso, superior a los

individuos y dotada de legalidad propia la gobierne: "la historia no tiene ningún sujeto global (…) Su sustrato es el complejo funcional de los sujetos individuales reales: «la Historia no hace nada»" (Adorno, 2008: 281; GS 6: 299). El movimiento de la historia no puede equipararse al de un individuo de grado superior que se desarrollaría a sí mismo y para el que los sujetos particulares no serían más que instrumentos o medios. Ésta no sería más que el *complejo funcional* de los particulares, una unidad relacional pero no sustantiva, es decir, una articulación que carece de sujeto o fundamento global que la totalice. La historia, en esta visión, no tiene un principio global autonomizado ni se asemeja a un individuo omniabarcador, pero tampoco es un agregado de entidades aisladas, sino una constelación de singularidades vinculadas y movilizadas. Sin embargo, bajo el *Weltgeist*, la historia *asume una efectiva unidad de despliegue, pasando de complejo funcional o relacional a totalidad centrada en un sujeto*.

El concepto benjaminiano de constelación es recuperado en *Dialéctica negativa* para dar cuenta del carácter relacional de lo social: "el conocimiento del objeto en su constelación es el del proceso que éste acumula en sí" (Adorno, 2008: 158; GS 6: 165). Construir constelaciones aspira a interpretar los objetos como emergentes de las relaciones históricas que los preceden, atraviesan y rodean. Así la teoría social evita tanto pensar la totalidad en términos de una sustancia con principios propios, como reducirla a un conglomerado de conductas aisladas.

A pesar de lo anterior, la historia *deviene* cuasi-sustancial, de la misma manera que los particulares, mediados por lo universal, se conciben unilateralmente como independientes, como algo primero. Se genera una forma social tal que la totalidad parece tener una vida e individualidad independientes por encima de las relaciones entre particulares. Este giro es un efecto estructural del proceso histórico. La vida histórica de conjunto, bajo ciertas condiciones, se independiza de los particulares, asumiendo una lógica, dinámica y estructura propias. Aparecen entonces la totalidad social antagónica y su correlato, el particular aislado. Junto con la totalización antagónica del *Weltgeist*, aparece a la vez la imagen de una historia como movimiento global, montada sobre su principio autonomizado.

La contradicción entre universal y particular llega a la identidad misma que niega lo diferente, al propio espíritu. Éste, porque es contradictorio, se denuncia a sí mismo como particular: su totalismo coincide con su falsedad particularista. El espíritu se ve envuelto en la antinomia de totalidad y contradicción. Se pone o mueve a sí mismo, pero debe también abarcar a aquello de lo que se separa. Esto lo desgarra como identidad contradictoria o totalidad particularista. Esta contradicción se manifiesta como movimiento perpetuo, como actividad incesante de la identidad, que se repone a sí misma y a la vez se desmiente o cancela por sí misma. La totalidad se realiza mediante la atomización, la oposición y la dominación universales. "Lo que brilla como si estuviera por encima

de los antagonismos es una misma cosa con la opresión universal" (Adorno, 2008: 287; GS 6: 306). Su sistema es unitario, tupido, independiente de los particulares, pero no reproduce una armonía estática sino una contradicción permanente y, por ende, dinámica.

Sobre la base de esa dinámica de totalización contradictoria, la historia universal existe efectivamente para Adorno, pero existe como contradicción total, con lo que se desmonta a sí misma. Su unidad y necesidad es a la vez su falta de unidad, su dualidad insalvable. Existe una historia universal porque la sociedad se reproduce de modo cosificado, independiente de las espontaneidades de los individuos que la sostienen. La historia devenida espíritu se gobierna a sí misma, lo que le otorga unidad en tanto independencia, unidad con la propia identidad que se autoreproduce, pero reproduce el antagonismo con lo particular en el proceso. La identidad contradictoria, desplegada en forma diacrónica, gesta la apariencia de necesidad y continuidad históricas. "La historia es la unidad de la continuidad y la discontinuidad" (Adorno, 2008: 295; GS 6: 314). La historia deviene, en la medida en que hay *Weltgeist*, una totalidad sometida a su propia legalidad necesaria, y correlativamente los sujetos permanecen impotentes para determinar sus destinos individuales y colectivos.

Lo universal sólo se erige en principio social porque es indiferente a los particulares que, en tanto universal, lo componen. Sólo bajo lo universal autonomizado hay, a la vez, historia universal como proceso global y necesario. Ello implica, empero, que la historia universal es una con su falta de unidad: su continuidad está hecha de contradicciones, es, pues, unidad de la discontinuidad, "La historia universal ha de construirse y negarse" (Adorno, 2008: 294; GS 6: 314). Construirse, porque bajo el imperio del *Weltgeist* hay efectivamente un proceso global de desarrollo que abarca la historia universal. Negarse, porque ese proceso es antagónico, dual, desgarrado: no pone la unidad, sino la contradicción total. A a historia se atribuyen las cualidades de la unidad "porque durante milenios la ley del movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de sus sujetos individuales" (Adorno, 2008: 281; GS 6: 299). Adorno, como desarrollaré en mayor detalle en el Capítulo 5, construye una filosofía negativa de la historia, donde hay una efectiva unidad del despliegue histórico, pero a la vez ésta es unidad de la contradicción, que regenera desgarramientos.

Inversión del espíritu en naturaleza

La historia como totalidad gobernada por un sujeto, vimos, equivale a su propio desgarramiento. Su factura global es una, pues, con su falta de unidad. La historia como prelación de la identidad coincide con su propio desgarramiento, como historia universal de la contradicción y la dominación. Lo anterior conlleva una ulterior autonegación de la historia universal: ésta se revierte en ciega naturaleza. El espíritu, principio mediador de la totalidad histórica, se invierte en ser

natural, completando en el plano de las relaciones sociales objetivas un movimiento de autonegación como el de *Dialéctica de la Ilustración*.

Adorno comienza por vincular el plano del acaecer histórico con la mediación de todo lo inmediato, esto es, con la peculiar capacidad del sujeto, en tanto no es mera naturaleza, para tener una relación distante, que habilita el cálculo y la previsión frente a la naturaleza y lo dado. El sujeto, como sostuve más arriba, no posee esta capacidad de mediación en virtud de la autonomía o la interioridad de su conciencia, sino que es él mismo un resultado de la mediación objetiva de lo universal. El espíritu universal, pues, está a la base de la facultad de los sujetos para dominar a la naturaleza exterior.

Antes sostuve que la historia se vincula con las relaciones entre los individuos, formando un complejo funcional. También señalé que el sujeto se constituye por la inscripción de los individuos en ese complejo funcional en el que se ven atravesados por lo universal social. La historia, si no fuera por su conversión en historia universal reificada gobernada por un sujeto de la totalidad, configura a los particulares en sujetos y se organiza a partir de las relaciones entre ellos. El sujeto interpreta la experiencia y se vincula con la naturaleza tanto interior como exterior, de acuerdo con las pautas que la universalidad social le impone. La relación entre universal y particular es, pues, el trasfondo histórico-objetivo de la relación del sujeto con la naturaleza y la experiencia. En este marco, se da una inversión por la cual el terreno de la mediación histórica, hipostatizada como espíritu universal, va a convertirse en una nueva inmediatez, oponiéndose al sujeto como una segunda naturaleza. "La «constitución» [*Verfassung*], nombre del mundo histórico que mediaba toda inmediatez [*die alle Unmittelbarkeit von Natur vermittelte*], determina a la inversa la esfera de la mediación, precisamente histórica, como naturaleza" (Adorno, 2008: 327; GS 6: 349).

El espíritu universal, totalidad autonomizada, oprime a los particulares que lo sostienen. Éstos reproducen la lógica de totalidad contradictoria, interiorizando la dominación y proyectándola sobre la naturaleza externa y el propio cuerpo. Cada particular, pues, se subjetiva al recrear en sí el principio contradictorio de la identidad total. La relación de lo universal con los individuos se traspone a la del sujeto con el objeto: "El predominio [*Übermacht*] de lo objetivo en los sujetos, que les impide llegar a ser sujetos, les impide asimismo el conocimiento de lo objetivo" (Adorno, 2008: 164; GS 6: 172). El sujeto, gestado bajo la lógica que garantiza su dominación,se arroja también a la conquista de la naturaleza externa e interna. Así, repite por su cuenta el antagonismo de la sociedad. La dialéctica de la ilustración, que reconstruí en el Capítulo 1 como un juego de inversiones entre sujeto y naturaleza, revela ahora su fundamento en la filosofía de la historia: la dominación de la naturaleza, que genera la regresión del sujeto al nivel del ser natural, es resultado de la conformación de los sujetos por lo universal social.

La historia universal como historia de la totalidad antagónica, entonces, conlleva desde el origen un sacrificio de la dimensión corporal y natural de la experiencia. Ahora bien, al igual que en *Dialéctica de la Ilustración*, todo olvido de la naturaleza debe acarrear un momento regresivo de identificación con ella. El *Weltgeist* que aplasta a los cuerpos particulares también describe su propia dialéctica de la ilustración. Éste, precisamente por el carácter autonomizado de su necesariedad histórica, por moverse como pura identidad, produce una regresión a lo meramente natural. La historia como ámbito de la mediación de lo inmediato y la universalidad de relaciones sociales podría ser permeable a la creación de lo nuevo. Sin embargo, una vez que la la historia se puso como espíritu universal, se da una objetividad automoviente, independiente de los sujetos e inmunizada ante la posibilidad de crear lo nuevo. Asume entonces una objetividad pseudonatural. El universal que se realiza pasando por encima de los sujetos no realiza una libertad superior, sino que se identifica con la naturaleza y da forma de mera naturaleza (de leyes cósicas inapelables) a las relaciones entre las personas.

Adorno apela a la teoría marxista del fetichismo para explicar lo anterior. La ley del valor bajo el fetichismo de la mercancía se reviste de la objetividad e inamovibilidad de una ley natural; "Esa ley es natural [*Naturhaft*] por su inevitabilidad bajo las relaciones dominantes de producción" (Adorno, 2008: 325; GS 6: 347). La sociedad se erige como una *segunda naturaleza*, independiente de las personas, compuesta de necesidades cognoscibles en sus correlaciones superficiales, pero inalterables e inescrutables en sus estructuras fundamentales. El espíritu, que se enfrenta a los particulares como una necesidad inapelable, se reviste de las insignias de la mera naturaleza. "La legalidad natural [*Natugesetzlichkeit*] de la sociedad es ideología en la medida en que es hipostasiada como dato natural inalterable" (Adorno, 2008: 326-27; GS 6: 349). El proceso que, en *Dialéctica de la Ilustración*, se levanta como regresión del sujeto a la mera naturaleza, se cumple en la objetividad social como devenir del espíritu en necesidad ciega. El *Weltgeist*, indiferente a los cuerpos singulares y por ende a la naturaleza, se revela, por los mecanismos ciegos de su propia identidad, como segunda naturaleza.

Conclusión

Con la inversión del espíritu en naturaleza, Adorno completa su apropiación de la filosofía de la historia de Hegel para la construcción de una *teoría de la dominación social*. Esta teoría, centrada en la categoría crítica de totalidad antagónica, muestra que la propia idea de historia universal está ligada a la pérdida de autonomía de los particulares a manos del *Weltgeist*. Éste, en el mismo movimiento por el que pone su identidad, se niega a sí mismo como opresor particularista. La historia universal es así construida y negada: en ella se reiteran sólo contradicciones y

discontinuidades, regenerando una identidad totalizante que, al mismo tiempo, sólo pone sus propios antagonismos.

El proceso de autonegación de la historia universal, por lo demás, va de la mano con un movimiento de conversión del espíritu en naturaleza. Éste, autonomizado frente a los sujetos, pierde todas las marcas con las que pretendía diferenciarse como ser histórico. Al regresar sobre su propia identidad acaba por identificarse con lo que atribuye a la naturaleza: la necesariedad ciega e inapelable. El espíritu universal se revierte o desmiente a sí mismo: su constitución es su autonegación, primero como contradicción total (la totalidad se niega a sí misma como totalmente contradictoria), luego como recaída en la inmediatez natural.

En esta lógica, Adorno invierte tanto las cargas valorativas como propia lógica de la filosofía hegeliana de la historia. Lo primero, porque pasa de considerar al *Weltgeist* como sujeto de la realización de la libertad a interpretarlo críticamente como el garante de la dominación. Esta inversión valorativa se funda en la desconfianza de Adorno a toda idea de sujeto global de la historia, que posea metas propias independientes de los particulares. Su teoría social, en efecto, se orienta por una normatividad de lo particular y su satisfacción, no ciegamente individualista, sino garantizada por un principio universal de solidaridad colectiva. Lo segundo (inversión lógica), porque Adorno busca formular una negatividad que persiste en la autoposición de la totalidad. Contra toda identidad de identidad y diferencia, Adorno intenta mostrar cómo el sujeto de la totalidad, que se media o pone a sí mismo, se niega en ese mismo movimiento produciendo una serie de formas antagónicas del ser social. La totalidad, centrada en un sujeto que pone en ella su identidad, no puede entonces reconciliarse como tal (la reconciliación rompería con la lógica de totalidad y su sujeto). Adorno, pues, formula una filosofía de la historia en clave de historia universal de la dominación, que sólo posee continuidad porque repite su propio desgarramiento y sus propios antagonismos. La crítica adorniana no aspira a liberar a los individuos de lo universal, como si pudiera emerger un particular no mediado socialmente. En cambio, objeta la *relación* entre ambos términos, aspirando a una posible universalidad que ya no fuera antagónica, que ya no poseyera un sujeto autonomizado y, por lo tanto, que ya no compusiera una totalidad. Esta universalidad sin totalidad tendría en la gratificación de los particulares reunidos su meta objetiva (en lugar de en sus propios mecanismos independientes), permitiendo una reconciliación con lo particular ya no mediada por la totalidad.

Ahora bien, ¿es posible acceder a tal universalidad? ¿O, por el contrario, la filosofía de Adorno condena todo ideal emancipador al rol de una idea inalcanzable más allá de la historia? Para responder a esta pregunta es necesario trazar una interrogación sobre la especificidad histórica del *Weltgeist*. De ésta depende la posibilidad de trascenderlo. En efecto, si la totalidad antagónica se

identifica con un proceso histórico-universal carente de toda marca temporal precisa, parece que acaba por identificarse con la historia en toda su amplitud, trazando un esquema del que no puede haber salida. Si, en cambio, la totalidad de la dominación es resultado de fenómenos susceptibles de ser situados históricamente, puede esperarse la posibilidad en principio de su superación. En los capítulos subsiguientes intentaré mostrar que Adorno opta por la primera respuesta, es decir, que atribuye el peso de la totalidad antagónica a un proceso histórico-universal de límites demasiado difusos, lo que lleva a su teoría a un *impasse* pesimista que, al tiempo que postula la posibilidad de una salida de la totalidad antagónica, relega esa salida a un plano más allá de la historia que no podría ser alcanzado nunca.

Capítulo 4. La idea de historia natural, entre historia y ontología

Introducción

En los capítulos precedentes intenté situar la discusión de la teoría adorniana de la dominación social en el plano de la filosofía de la historia. La argumentación buscó reconstruir, primero, la reducción de la diferencia a la identidad en *Dialéctica del iluminismo*. Luego sostuve que, en virtud del materialismo adorniano y la *Vorrang des Objekts*, el proceso de autoinversión del iluminismo, que subsume al sujeto en el mundo de las cosas no puede reposar en la esfera pura, autónoma de la filosofía de la conciencia sino que es construido sobre la base de procesos objetivos, históricos y sociales. Una configuración peculiar de la "mediación objetiva", un modo de relación entre lo universal y lo particular, constituye pues al sujeto del iluminismo, que carece de originariedad. Desplegué entonces el concepto de totalidad antagónica en el plano histórico y social, donde ésta se manifiesta como espíritu universal. El espíritu universal, fundamento objetivo del proceso de constitución y autonegación del iluminismo, motoriza la reducción de la diferencia a la identidad en el ámbito de las relaciones sociales. La dominación no es producto de lo universal social o de la mediación objetiva como tales, sino específicamente del *Weltgeist* como configuración reificada de tal mediación. Lo universal, constituido como espíritu universal, se convierte en sujeto de la totalidad antagónica. Se mueve a partir de su propia lógica, que está autonomizada con respecto a los particulares y sus preocupaciones, necesidades o felicidad. El antagonismo de universal y particular hace que emerja la "historia" como un proceso global, dotado de una dinámica propia y automática, enajenada a los individuos y por lo tanto independiente de lo que éstos piensan o creen. La dominación tiene su fundamento objetivo-social en esa dinámica automática de la historia gobernada por un sujeto global que se autopone, atravesando a los particulares, pero negándolos al constituir su propia identidad de manera autonomizada o reificada.

Ahora bien, ¿qué *duración*, qué *escala temporal*, qué grado de *especificidad histórica* posee la totalidad antagónica? ¿Se trata de un principio del acaecer histórico que viene regenerándose a sí mismo desde tiempos inmemoriales? ¿O, por el contrario, posee una especificidad histórica acotada? Adorno se refiere a fenómenos vinculados a las formas sociales del capitalismo (valor, intercambio) para construir el concepto de espíritu universal. Con todo, también parece formular una filosofía de la historia de alcance protohistórico (*Urgeschichtliche*) bajo la cual las formas específicamente capitalistas de dominación serían en definitiva sólo instancias específicas de un principio de dominación mucho más antiguo. La totalidad antagónica, por lo tanto, no posee una duración fácil de determinar. La cuestión de la especificidad histórica de la dominación, por lo demás, es central para determinar la consistencia del proyecto crítico como tal. Si puede situarse la

dominación social de manera históricamente precisa, entonces es posible imaginar las vías por las que sería dable superarla, y el proyecto de una teoría crítica de la sociedad podría sostenerse en la medida en que su intencionalidad emancipatoria apuntaría a metas hipotéticamente realizables. Por el contrario, si la dominación no posee ninguna determinación histórica y coincide en cambio con el proceso global de la historia universal, entonces resulta difícil imaginar los caminos de su superación posible.

Dedicaré este capítulo y el siguiente a intentar responder la pregunta por la especificidad histórica de la dominación. Ahora me detendré en la reconstrucción de la idea de "historia natural" (*Naturgeschichte*) como lógica temporal fundamental de la filosofía adorniana de la historia. Adorno rechaza formular una ontología pura o autónoma. Sin embargo, elabora una original concepción del tiempo histórico en la que se clarifica una peculiar relación entre historia y ontología. La idea de *Naturgeschichte* está a la base de las inversiones dialécticas por las cuales tanto el sujeto de la ilustración como el espíritu universal (ambos contrapuestos a la naturaleza en cuanto principios dominadores) terminan identificándose con ella. Los movimientos y contra-movimientos desplegados por el sujeto iluminista y el espíritu del mundo implican un proceso de inversión de la historia en naturaleza donde las instancias que aparecen al comienzo ligadas al ser histórico se revierten dialécticamente como naturales. Las determinaciones elementales de la concepción adorniana de la historia, en este marco, se ponen en juego en torno a la idea de historia natural, donde se clarifica el vínculo entre historia y ontología.

La ponencia "La idea de historia natural" fue formulada por Adorno en 1932 para un encuentro de la *Kant-Gesellschaft*. Puede decirse que, en este críptico ensayo juvenil, Adorno sienta algunas claves intelectuales que perdurarían hasta su pensamiento maduro (al punto de que, tan tardíamente como en *Dialéctica negativa*, cita este germinal trabajo). Para reconstruir el significado de "La idea de historia natural" me remitiré, además, a cuatro antecedentes importantes: el ensayo "La actualidad de la filosofía", *El origen del Trauerspiel alemán* de Walter Benjamin, así como *Teoría de la novela* e *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács. Estos trabajos estructuran en parte el horizonte intelectual del joven Adorno, permitiendo reconstruir el contexto en que éste formula la idea de *Naturgeschichte*, piedra fundamental de una indagación filosófica que ocuparía toda su vida.

Primero, en "La actualidad de la filosofía" (1931), Adorno contrapone el ideal de la "investigación" con el de la "interpretación", como dos programas teóricos divergentes, identificándose con el segundo de ellos. La interpretación propone una "desconstrucción" (*Auskonstruktion*) de las preguntas filosóficas, mediante la composición de figuras históricas situadas capaces de disolver (en lugar de resolver) los problemas filosóficos. El proyecto de 1931 es ciertamente muy importante y Adorno conservaría en su pensamiento posterior muchas de las intuiciones allí esbozadas. Sin

embargo, su hostilidad a toda ontología y su apego estricto a la especificidad histórica, como intentaré mostrar, acarrean algunos problemas de consistencia. La formulación de 1932, sin abandonar la impugnación previa de la ontología fundamental ni el programa de interpretación de los fenómenos en torno a constelaciones intra-históricas, clarifica un tipo de ontología que sería adecuado a la filosofía de la historia. En el centro de la formulación de 1932 está la propuesta de un juego de inversiones entre historia y naturaleza (que Adorno identifica con la "ontología"). En lugar de impugnar toda pregunta ontológica, Adorno sugiere leer todo ser histórico como ser natural y toda naturaleza como historia. Este juego de conversiones permitiría, como sostiene Laura Sotelo (2010: 32-38) delinear cierta forma de ontología para la filosofía de la historia, sin caer en una reflexión especulativa autónoma de tipo formalista.

Los trabajos de Lukács y Benjamin, por su parte, proveen las herramientas conceptuales para el sistema de conversiones dialécticas entre historia y naturaleza que da lugar a la *Naturgeschichte*. El recurso a *Teoría de la novela* permite a Adorno construir un concepto de la conversión de la historia en naturaleza. Este concepto parte de una teoría de la reificación como proceso por el cual el ser histórico pierde las marcas que lo constituyen como tal, tornándose en una *segunda naturaleza* que se enfrenta a los sujetos como dotada de una necesidad independiente y ciega. La *zweite Natur*, forma de la historia petrificada, encierra la autonegación del ser histórico que, en virtud de la reificación, se convierte en natural (proceso que acompaña, como sostuve en los capítulos previos, de la deriva totalizante del sujeto del iluminismo y del *Weltgeist*). La lectura de Lukács, en otras palabras, provee a Adorno las bases de la inversión de la historia en naturaleza como fenómeno ligado a la dominación.

La apelación al *Trauerspiel* de Benjamin completa la contracara dialéctica de la *Naturgeschichte*: la conversión de la naturaleza en historia. Apelando a la idea de una naturaleza caída y transitoria, Adorno intenta despojar al ser natural (es decir, "ontológico") de su identificación con lo estático, lo invariante y lo inamovible. Esto acerca naturaleza (u ontología) e historia, pues lo natural se revela como ya-histórico una vez que es marcado por la caducidad de todo lo finito. En la recepción del *Trauerspiel* benjaminiano, por lo tanto, Adorno encuentra la posibilidad de superar la ontología fundamental mediante un concepto del ser natural o de lo ontológico que no tiene autonomía formal, sino que se dinamiza como transitoriedad eterna y pasa, por lo tanto, a la historia.

Finalmente, sostendré que la construcción simétrica de la *Naturgeschichte* encierra también las razones filosóficas profundas del pesimismo adorniano. Al situar el fenómeno de la reificación como un proceso del "ser histórico" Adorno abandona la más cuidadosa atención a la especificidad histórica de los trabajos de Lukács (que, en cambio, sitúa la reificación como un fenómeno específicamente moderno, en *Teoría de la novela*, o específicamente capitalista, en *Historia y*

conciencia de clase). La inversión de la historia en naturaleza (que reaparece en la teoría de la dominación por la totalidad en las dos *Dialécticas*) se convierte en un fenómeno cuasi-originario, concomitante con la historia de conjunto, que viene repitiéndose desde antaño (en lugar de situarse en los términos precisos de la crítica del capital o la teoría de la sociedad moderna). La exigencia de una historización de toda problemática ontológica y de toda pretensión de filosofía fundamental convive, pues, con la deshistorización de la reificación y la construcción de lo que es, en última instancia, una filosofía de la historia universal pesimista.

"La actualidad de la filosofía"

Investigación [*Forschung*] e *interpretación* [*Deutung*] son los ideales metodológicos contrapuestos en "La actualidad de la filosofía". La investigación como ideal vincula el conocimiento con la resolución de enigmas en una especie de fundacionalismo. Este ideal busca alcanzar certezas que resuelvan los enigmas, remitiéndolos a puntos de partida en sí mismos aproblemáticos o no enigmáticos. Se trata de un ideal común a las ciencias naturales y las escuelas filosóficas que pretenden hallar un contenido oculto firme y trascendente a los fenómenos. "Las ciencias particulares aceptan sus hallazgos últimos y más fundamentales como algo ulteriormente insoluble" (Adorno, 1991: 87; GS 1: 334), así como "ese dualismo [de fenómeno aparente y realidad profunda] hay que incluirlo en la cuenta del ideal de la investigación, no de la interpretación" (Adorno, 1991: 88; GS 1: 334). Dado un "enigma" determinado del conocimiento, la idea de investigación exige "escarbar para el fondo" para "alisar su figura" (Adorno, 1991: 89; GS 1: 335). Habría un conjunto de elementos primordiales (sean fenoménicos, como los datos de las ciencias particulares; o trascedentes a los fenómenos, como las certezas metafísicas de la filosofía primera). Apelando a estos elementos, en sí mismos carentes de enigmaticidad, sería posible el "alisado" de los enigmas, o sea su resolución por reenvío a una realidad certera, firme, metafísica o empírica.

Cada enigma tendría una figura compleja que sería posible reconducir a un conjunto de elementos no enigmáticos mediante el proceso de investigación. Estos elementos firmes, certeros, serían como "hallazgos ulteriormente insolubles". El ideal epistémico o metodológico de la investigación reposa en la tesis fundacionalista de que toda creencia podría ser justificada en última instancia apelando a cierto número certidumbres fundamentales, ellas mismas incontestables. Resulta indiferente que estas certezas básicas sean de tipo empírico o metafísico. Adorno busca un plano común y subyacente al debate ("actual" en la filosofía de su tiempo) entre fenomenología (con su deriva hacia la ontología fundamental) y positivismo. Ambas se enmarcarían en el ideal la investigación como *búsqueda de sentido*, o sea, como alisado de los enigmas mediante la apelación a unos elementos fundamentales no enigmáticos en sí mismos.

Contra esta búsqueda de sentidos firmes, Adorno enarbola el ideal de la *interpretación*. La interpretación es "carente de intenciones", por lo que que no busca ningún sentido oculto más allá del enigma. No intenta alisar lo enigmático por reconducción a una certeza primera. En cambio, la interpretación *ilumina la figura del enigma*. Recorre los elementos que componen el enigma en toda su complejidad y riqueza, sin alisarlos por reconducción a certezas primeras. Renuncia a la búsqueda de un sentido trascendente que provea certezas primeras. A falta de elementos aproblemáticos de los que partir, la interpretación procede mediante figuras históricas o *constelaciones*. "La filosofía ha de disponer sus elementos, los que recibe de las ciencias, en constelaciones cambiantes" ya que "no es tarea de la filosofía investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad, sino interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras" (Adorno, 1991: 89; GS 1: 335). El conocimiento como interpretación no "hurga hasta el fondo" en busca de una roca fundante que subyazca a los fenómenos como profundidad metafísica o esté dada en ellos como inmediatez positiva. Interpretar, en cambio, es *articular* los elementos, ya presentes, en una figura rica y compleja que no trasciende al propio enigma sino que le es inmanente.

El ideal de la interpretación articula la constelación benjaminiana con la *Deutung* del pensamiento freudiano. La interpretación se interesa por la "escoria de los fenómenos", con la que busca generar una "desconstrucción [*Auskonstruktion*] en pequeños elementos carentes de toda intención" (Adorno, 1991: 91; GS 1: 336). El proceso simultáneo de composición de constelaciones y *Auskonstruktion* en pequeños elementos puede describirse en tres instancias. Las constelaciones son limitadas históricamente (1), *disuelven* los enigmas en lugar de resolverlos (2) y demandan el pasaje de la teoría a la práctica (3). En primer lugar, el ideal de interpretación se constriñe a sí mismo a un estricto plano de inmanencia histórica. Sus figuras buscan iluminar lo específico antes que construir generalidades de validez ilimitada. La interpretación impugna, luego, la pregunta ontológica "en sentido tradicional". Adorno no busca una filosofía de las invariantes, sino un pensar sobre "complejos intrahistóricos concretos" (Adorno, 1991: 95). En lugar de trascender la composición históricamente situada (como, al parecer, exigiría el ideal de certeza de la investigación) la interpretación filosófica hace constelar los elementos del enigma, buscando que la historia concreta emerja entre ellos.

La composición de constelaciones lleva a desestimar e incluso destruir la pregunta (propia de la investigación) por un sentido ulterior más allá de la manifestación histórica. Adorno da un ejemplo algo críptico de lo que significa esta destrucción. El enigma filosófico de la "cosa en sí" podría destruirse mediante una construcción apropiada de la constelación histórica de la forma mercancía. La pregunta por la posibilidad de conocer la cosa en sí obedece a la preocupación (propia del ideal

de la investigación) por hallar un sentido trascendente más allá de los fenómenos. Esa inquietud trascendente, puede sostenerse, es producto de condiciones históricas determinadas: sólo bajo el fetichismo de la mercancía se formula la pregunta por la cosa en sí. En efecto, el fetichismo implica que las personas escrutan las leyes objetivas de la vida social como una necesidad inapelable, externa a ellas mismas y cuya dinámica no pueden, en lo fundamental, conocer. Las "leyes" de la vida social en condiciones fetichistas aparecen como pseudonaturales, teniendo el carácter de fenómenos cuyo origen es inaccesible, gobernadas por mecanismos sociales enajenados a los sujetos. Un sujeto que no sufriera el fetichismo, parece sugerir Adorno, no experimentaría la vida social como resultado de un conjunto de leyes cuasiobjetivas y pseudonaturales y por lo tanto no se preguntaría por la cosa en sí.[5] La remisión a la forma mercancía no logra, claro, *resolver* el problema de la cosa en sí, sino que simplemente muestra bajo qué condiciones éste llega a ser planteado. Esa remisión genética, sin embargo, disuelve el problema como tal: al mostrar su génesis históricamente situada, transitoria y potencialmente caduca, la sola pregunta por una cosa en sí trascendente y ajena a la historia pierde sentido: "pero sí sería posible que, ante una construcción satisfactoria de la forma mercancía, el problema de la cosa en sí se esfumara sin más" (Adorno, 1991: 92; GS 1: 337).

La interpretación impugna la búsqueda de un sentido trascendente, compuesto de elementos primeros y certeros allende su manifestación histórica, susceptibles de ser repuestos por la investigación. Luego, la actualidad de la filosofía consiste casi en su propia disolución. Las preguntas universales de la filosofía tradicional se disuelven en la composición de figuras complejas e históricamente determinadas, que recorren los elementos del enigma para destruir a éste como tal, esto es, para impugnar su formulación por remisión a la composición histórica transitoria. Esta filosofía busca romper la tautología del pensamiento que se concentra en sí mismo, buscando en cambio entregarse a la realidad singular, irrepetible y transitoria que se le enfrenta. "Una filosofía así (…) se quedará plantada allí donde le salga al paso la irreductible realidad" (Adorno, 1991: 101; GS 1: 343). "La actualidad de la filosofía" desconfía de todo pensamiento que se quiera fundacional, disolviendo los enigmas universales mediante su inscripción en constelaciones históricas determinadas, pasajeras.

---

5 En este punto Adorno parece estar dialogando con el artículo "La cosificación y la conciencia del proletariado" en *Historia y conciencia de clase* (Lukács, 1985), que precisamente intenta reconducir al plano de las formas de sociabilidad capitalista, las aporías filosóficas del idealismo alemán. El diálgo, no siempre explicitado, con Lukács parece haber sido determinante en varias etapas de la elaboración teórica de Adorno.

La idea de interpretación en "La actualidad de la filosofía" tiene relación con el insistente énfasis en las configuraciones históricas, analizado en capítulos previos. La crítica al sujeto del idealismo y su reconducción a la trama objetiva de las relaciones sociales, leída como constelación, discute con la construcción filosófica especulativa y sus pretensiones de validez absoluta. El pensamiento de Adorno, en este aspecto, parece acercarse a una forma de relativismo histórico en clave de crítica de la filosofía (o al menos de aquella filosofía que se pretendiera independiente de la historia). Sin embargo, Adorno rechazó este planteo relativista. Conservando algunos de los planteos originales, abandonaría la estricta apelación a la historia en "La actualidad de la filosofía", para pasar a proponer una articulación más compleja entre historia y ontología en el trabajo de 1932. Este pasaje puede vincularse con algunas dificultades en este primer texto.

Dificultades de "La actualidad de la filosofía"

"Actualidad de la filosofía" presenta una corrosiva crítica de la fenomenología, la ontología fundamental y también el positivismo lógico, corrientes significativas en el escenario filosófico de los años treinta. La *Auskonstruktion* de enigmas filosóficos impugna todo pensamiento que busque certezas primeras, sea en una presunta interrogación filosófica originaria o radical (luego, ahistórica), sea en los datos sensibles de las ciencias naturales. Sin embargo, el texto mismo presenta un programa filosófico general, él mismo no situado en condiciones históricas precisas. Esconde, pues, una contradicción performativa: el contenido de los enunciados de "Actualidad de la filosofía" impugna las características formales de su propia enunciación. Esto, a la vez, viene de la mano de cierto peligro relativista, que Adorno rechazaría más adelante, ligado a una exigencia de disolución de la filosofía en la facticidad histórica. Este ensayo, tanto por sus contradicciones internas como por el desarrollo posterior de su pensamiento, no encierra, pues, las claves de la maduración intelectual de Adorno, aunque plantea algunos motivos conceptuales que, recontextualizados de manera diferente, serían de gran importancia en su obra.

"La actualidad de la filosofía", al enarbolar un ideal universal de conocimiento (la interpretación), es un ensayo *programático*, pero que se declara en contra de los programas filosóficos como tales. Se trata de un planteo carácter general y abstracto en contra de la generalidad y la abstracción. El propio Adorno aclara, probablemente respondiendo a una interrogación del público: "soy consciente (…) de la imposibilidad de desarrollar el programa que les presenté" (Adorno, 1991: 94; GS 1: 338). Adorno nos conmina a evitar las formulaciones filosóficas ahistóricas, para en cambio elaborar elementos históricamente determinados. Esto implica que no es legítimo desarrollar programáticamente la idea de *interpretación*, como el propio Adorno hace. En lugar de un ideal epistémico general, sería consistente, por el contrario, desarrollar directamente análisis

históricamente situados (como el de la forma mercancía y la cosa en sí) sin fundarlos en tesis epistemológicas generales o programáticas previamente establecidas. La prescripción historizante de Adorno, entonces, no es siquiera cumplida por él mismo. Adorno pone en acto con este texto precisamente aquello que prohíbe, cayendo en una contradicción performativa.

El segundo problema del texto radica en la caída en un implícito relativismo histórico que, sin que necesariamente vuelva al planteo inconsistente, sería contrario al desarrollo posterior de la teoría crítica de Adorno. En *Dialéctica Negativa*, por ejemplo, el autor sostiene: "la dialéctica se opone tan tajantemente a éste [el relativismo] como al absolutismo" (Adorno, 2008: 43; GS 6: 44). En ese pasaje objeta que el relativismo siempre se imposta desde afuera al pensamiento y a su objeto. "La relatividad de todo pensamiento no puede afirmarse sino desde fuera (…) En cuanto la consciencia entra en una cosa determinada (…) la presuntamente subjetiva contingencia del pensamiento se disuelve" (Adorno, 2008: 44; GS 6: 45). Estas palabras bien podrían dirigirse contra su propio ensayo de juventud, que prescribe de manera abstracta y programática la limitación histórica de las constelaciones conceptuales. La elaboración inmanente de la constelación histórica, sostiene Adorno, no es relativista sin más sino que encierra un momento de verdad o validez que no está simplemente atado a un "punto de vista" determinado. La propia idea de un pensamiento que se detenga en la especificidad de su objeto supone un concepto de verdad histórica que no es una invariante ontológica, pero tampoco se limita a una mirada perspectivista. Esto hace que la estricta astringencia histórica del planteo de 1931 necesite una elaboración ulterior, que sin abandonar la formulación situada de constelaciones históricas, tampoco fuerce al pensamiento a limitarse a lo históricamente devenido.

Las dificultades en "La actualidad de la filosofía" ponen de manifiesto la imposibilidad de exigir programáticamente, partiendo de un planteo epistemológico, un pensamiento concreto e histórico. Estas dificultades, puede sostenerse, exigieron la elaboración posterior de "La idea de historia natural", donde Adorno conservaría algunas posiciones de su planteo de 1931, pero en un nuevo contexto.

El paso a "La idea de historia natural"

Puede comprenderse el ensayo de 1931 como un primer intento, en parte fallido, de cristalización del proyecto filosófico de Adorno. De ahí que muchas de las germinales propuestas conceptuales de este trabajo reaparezcan, aunque reelaboradas y reformuladas, en su obra posterior. "La idea de historia natural" parece contener, en cambio, algunos trazos más precisos del efectivo proyecto filosófico adorniano. Esto significa que Adorno volvería sobre los planteos de este trabajo, de diferentes maneras, a lo largo de toda su vida. El juego de inversiones de la *Naturgeschichte* parece

ser la trama profunda de las dos "dialécticas" de la madurez. Este segundo trabajo, apenas un año posterior, posee algunas novedades con respecto al anterior. Siguiendo a Laura Sotelo (2009), sostendré que ahora Adorno hace un esfuerzo por acercar historia y ontología (o por dialectizar su oposición) en lugar de, por así decirlo, tomar partido por la primera en contra de la segunda. Esto lo lleva a desarrollar una original concepción del *tiempo histórico*, donde la aparición de lo nuevo y la confirmación de lo dado de antemano, historia y naturaleza, la variación y lo invariante, se transforman dialécticamente la una en la otra.

Aunque rechaza los "conceptos de validez definitiva [*letztgültige Wesensbestimmungen*]" (Adorno, 1991: 104; GS 1: 346) Adorno parte de cierta definición de los términos "historia" y "naturaleza". Este punto de partida parece intentar resumir cierta "concepción heredada" sobre lo histórico y la manera como se articulan en ello variabilidad e invariabilidad, aparición de lo nuevo y repetición de lo originariamente preexistente. Esto significa que la definición dada al comienzo va a ser dinamizada dialécticamente (conducida a su propia inversión antes que confirmada) en el transcurso de la exposición. La naturaleza, en un comienzo, se identifica con lo "mítico", "lo que está ahí desde siempre [*was von je da ist*]", "lo que sustenta toda historia humana y aparece en ella como Ser dado de antemano" (Adorno, 1991: 104; GS 1: 346). Lo natural es en principio lo inamovible, ahistórico y que se repite desde siempre. Hay, además, una continuidad entre lo natural y lo ontológico: "pues la cuestión de la ontología (…) no es otra cosa que lo que yo he llamado naturaleza" (Adorno, 1991: 105; GS 1: 346). El ser histórico, en cambio, es planteado como "una forma de conducta del ser humano (…) transmitida de unos a otros" en la que "aparece lo cualitativamente nuevo (…) un movimiento que no se desarrolla en la pura identidad" (Adorno, 1991: 104; GS 1: 346). La naturaleza como lo ontológico encierra las invariantes fundamentales que enmarcan y estructuran toda historia, sin ellas mismas someterse al cambio. La historia, en cambio, es el terreno de lo nuevo, lo no-repetitivo donde emerge la singularidad temporal de lo que es *cada vez* o no se repite sin más.

En "La actualidad de la filosofía" Adorno impugna todo planteo filosófico general, incluyendo toda ontología, promoviendo en cambio la interpretación histórica situada. Ahora, en cambio, elabora una dialéctica de historia y ontología o naturaleza. Ya no formula una exigencia de historización que simplemente disuelva toda ontología, sino que, sin renunciar al proyecto de una filosofía ligada a la especificidad histórica, sugiere un determinado tipo de ontología. La buscada una nueva relación entre ontología e historia es presentada como un intento por sobrepujar el proyecto heideggeriano. Adorno va a discutir el pasaje de lo óntico a lo ontológico en la filosofía de Heidegger. Este pasaje fundamenta la ontología fundamental como una interrogación filosófica que sería más radical u originaria que las ciencias dirigidas a los entes. "La pregunta que interroga por el ser apunta (…) a

una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes" (Heidegger, 1980: 21). Desconfiado de toda filosofía primera, Adorno va a sostener que la ontología es incapaz de asir lo histórico en su especificidad y, peor aun, deshistoriza contenidos históricos dados al elevarlos arbitrariamente como existenciarios.

El planteo ontológico no es indiferente a la búsqueda de una articulación más estrecha entre historia y ontología. La categoría de "historicidad" como determinación existenciaria del *Dasein* intenta articular ambos niveles. Según Adorno, el concepto de historicidad sigue siendo demasiado general y formalista para conciliar ontología e historia, ya que apunta de manera abstracta y exterior a lo histórico. La historicidad no se sumerge en lo histórico fáctico, en lo devenido en su singularidad, sino que declara de modo general que el *Dasein* posee la condición de la historia, que es un ser histórico. Así, "la historia misma en su extrema movilidad (…) se ha convertido en estructura ontológica fundamental" (Adorno, 1991: 110; GS 1: 349). La ontología es todavía "un marco meramente formal que nada afirma en absoluto sobre el contenido de la historia" (Adorno, 1991: 109; GS 1: 349). Elevar lo histórico en general a existenciario, si bien acerca ontología e historia, sin embargo permanece en el plano de lo formal, sin introducirse en los contenidos históricos dados. Adorno busca, pues, ir más allá de la historicidad, todavía formalista, trascendiendo la separación entre lo ontológico (las determinaciones fundamentales de la analítica existenciaria) y lo óntico (los contenidos abordados por las ciencias particulares).

Adorno, por lo demás, no se limita a cuestionar la incapacidad del formalismo ontológico para captar lo histórico, sino que impugna también la construcción de sus determinaciones filosóficas primeras. Los existenciarios serían resultado de la absolutización de contenidos meramente dados. Adorno comparte con la ontología la disputa con el subjetivismo moderno, con la pretensión de encontrar fundamentos en la interioridad de la conciencia o en un concepto puro de la razón. Al centrarse en el análisis del *Dasein* como ente señalado al que se da el ser, la ontología constituiría un tanteo por salir del "sistema" centrado en el sujeto y sus aporías, elaborando una filosofía más concreta, situada en el mundo. Sin embargo, nuevamente, el pasaje de lo óntico a lo ontológico es problemático. No sólo funda una filosofía todavía demasiado general para asir lo histórico, sino que escoge arbitrariamente algunas determinaciones de la existencia concreta e hipotasiarlas como existenciarios supraempíricos. La ontología sería, pues, una "absolutización arbitraria de hechos intrahistóricos" (Adorno, 1991: 109; GS 1: 349) que determina algunos contenidos de la experiencia humana como fundamentales u originarios, de manera puramente arbitraria.

En "La idea de historia natural", pues, Adorno enfatiza la incapacidad de la ontología heredada para aferrar lo histórico. Continúa con el afán historizante del ensayo de 1931. Sin embargo, ese mismo afán ahora no es perseguido mediante el abandono de toda ontología como tal. En cambio, Adorno

formula una inflexión histórica de la propia ontología: "no hay que buscar un Ser puro que subyacería al Ser histórico (…) sino comprender el mismo Ser histórico [*geschichtliche Sein*] como ontológico, esto es, como Ser natural [*Natur-sein*]" (Adorno, 1991: 118; GS 1: 355). La idea de historia natural reúne dialécticamente la naturaleza "dada de antemano" y la historia en la que "emerge lo nuevo", mostrando que no hay una ontología primera subyacente a la historia, sino que la historia misma encierra las claves de lo ontológico. El proyecto de Adorno es el siguiente:

> "Captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema (…) captar la naturaleza como ser histórico en donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza" (Adorno, 1991: 117; GS 1: 354).

Fredric Jameson indica que Adorno no elabora una ontología general que pondría en el lugar del fundamento al ser histórico. La historia natural es por el contrario *el principio de las transformaciones* entre lo histórico y lo ontológico o natural. "Las dos alternativas deben pensarse ahora como enormes programas de reescritura, ninguno de los cuales contradice al otro, pero que sin cesar recodifican los descubrimientos de cada uno en un lenguaje incompatible" (Jameson, 2010: 173). Historia y naturaleza se relevan entre sí en un proceso de reescritura permanente.

La historia natural equivale a la elaboración de lo que podemos llamar una "ontología histórica". La transmutación de la naturaleza en historia (y viceversa) se realiza partiendo de las reflexiones estéticas de Lukács en *Teoría de la novela* y de Benjamin en *El origen del drama barroco alemán*. Primero analizaré brevemente la manera como Adorno se apropia de estos trabajos, para luego dedicar cierta profundidad a reconstruirlos en sí mismos, con la intención de iluminar el críptico texto adorniano. Por un lado, el ser histórico se muestra natural o se alza como una segunda naturaleza. Adorno sigue aquí el análisis lukácsiano del "mundo de la convención", que posteriormente aparecerá vinculado con el mundo reificado del fetichismo de la mercancía. La historia, bajo una dinámica social reificada, se convierte en una segunda naturaleza inamovible. El ser histórico pierde entonces su carácter de terreno variable, donde "aparece lo nuevo", para invertirse en un sistema de necesidades petrificadas, incontrolables para las personas. La historia se cancela a sí misma como tal, revirtiéndose en naturaleza o adquiriendo la dinámica necesaria, ajena a los sujetos, de las leyes naturales.

La construcción de la "segunda naturaleza" se recorta sobre los conceptos de "mundo pleno de sentido" y "mundo vacío de sentido". El mundo histórico, en un principio, poseería una relación prioritaria con el sentido. Sería el mundo de las acciones humanas, donde las maneras como los sujetos dotan de significado a sus actos modifica el curso de las cosas. Sin embargo, este mundo donde se pone la acción humana es perdido por los propios sujetos cuando se erige en segunda

naturaleza. Entonces la historia aparece como "mundo vacío de sentido [*sinnentleerter Welt*]", "mundo de cosas creadas por los hombres y perdidas para ellos" (Adorno, 1991: 119; GS 1: 355). En el entorno del mundo de la convención los hombres pierden injerencia sobre su existencia en común. La vida histórica se petrifica como natural, como un conjunto de leyes ajenas a los sujetos que éstos no pueden comprender, como un "compendio de necesidades conocidas, a cuyo sentido se es ajeno" (Adorno, 1991: 119; GS 1: 355). El mundo de la convención es un mundo histórico olvidado de sí, cifrado como naturaleza muerta o historia detenida. Lo que era histórico se ha transmutado en pseudonatural; allí donde los hombres podían producir lo variable, lo no-repetitivo, "lo nuevo en su momento" se impone la necesidad ciega y suprahumana de un conjunto necesidades petrificadas e inapelables. La historia se deshistoriza como *zweite Natur*, la emergencia de lo nuevo y lo diferente se trueca en instancia de repetición de necesidades ciegas e inmutables.

El mundo histórico reificado o mundo de la convención aparece a los sujetos como carente de sentido e inapelable. Lukács piensa la primera naturaleza como "muda, patente a los sentidos pero ajena al sentido [*stumm, sinnfällig und sinnesfremd*] " (Adorno, 1991: 121; GS 1: 357). La *primera* naturaleza es para Lukács lo dado a los sentidos, lo inmediato que carece de interioridad y no porta ningún sentido propio. Sus leyes son cognoscibles pero no *comprensibles*: no hay una interioridad pletórica de sentidos que aguarde al sujeto en la naturaleza. En cambio, la historia sería el reino del sentido, el terreno de obras humanas construidas conforme intenciones, representaciones y significados. La vida histórica no se da inmediatamente a los sujetos como una necesidad exterior, sino que se hace eco de ellos mismos, de su interioridad y de las significaciones compartidas. La historia reificada deviene segunda naturaleza en el "mundo de la convención". El ser histórico se sustrae así a los hombres, enfrentándoseles como una necesidad ajena, carente de interioridad o sentido, que no pueden comprender. "[La segunda naturaleza] es un complejo de sentido paralizado, enajenado, que ya no despierta a la interioridad; es un calvario de interioridades corrompidas" (Adorno, 1991: 121; GS 1: 357). Muda, carente de sentido, la historia reificada de la convención se contrapone a las personas como una necesidad ciega.

Esta historia convertida en segunda naturaleza pierde, también, su capacidad para dar lugar a lo nuevo. La historia reificada se erige como carente de historia, como invariabilidad natural que se reitera desde el origen: "lo «nuevo en su momento», lo producido dialécticamente en la historia, se presenta en verdad como algo arcaico" (Adorno, 1991: 131; GS 1: 364). La historia del mundo de la convención aparece invertida en la ley de la inexorabilidad de lo sido. Lo nuevo deja de producirse en ella, para sumirse en la repetición de una necesidad ciega, incomprensible, dada a los sujetos como natural y objetiva.

Ahora bien, si la historia se torna en naturaleza, correlativamente la naturaleza debe aparecer como

historia. Entonces entra en escena el pensamiento de Benjamin: "la naturaleza titila (…) como tránsito eterno, lo único en que la mirada saturnina de esos escritores reconocía la historia" (Benjamin citado por Adorno, 1991: 122; GS 1: 358). El concepto de transitoriedad cumple un rol paralelo al de "mundo de la convención". Este último gobierna el proceso de conversión del set histórico en naturaleza petrificada. Aquél organiza la posición de la naturaleza, en sí misma transitoria, como historia. La aparición de lo nuevo y la exposición a lo caduco, marcas del ser histórico, estarían ya presentes en la transitoriedad natural. La conversión de la historia en un complejo petrificado y reificado que se identifica con la (segunda) naturaleza, es complementaria con la reversión de la *primera* naturaleza, que se muestra como historia. "Si Lukács hace que lo histórico, en cuanto sido [*Gewesenes*], se vuelva a transformar en naturaleza (…) la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria [*vergängliche*], como historia" (Adorno, 1991: 122; GS 1: 358). La transitoriedad [*Vergänglichkeit*] es el concepto mediador, que regula el pasaje donde historia y naturaleza se hacen "conmensurables". Lo natural u ontológico, reinterpretado como caducidad eterna, entra en lo finito y pasajero para dejar de presentarse como una necesidad rígida preordenada.

Adorno transfigura la idea de la naturaleza, comprendida al comienzo como instancia de origen inmutable. Si la naturaleza es en sí misma transitoria, entonces remite ya a la historia, a lo que pasa y cede y donde emerge lo nuevo. La variación histórica no es subsumida en un origen primero, sino que el fenómeno pretendidamente primero es en sí mismo ya histórico, transitorio.

Con este juego de inversiones, Adorno pretende lograr una filosofía atenta al material histórico, pero que no es simplemente anti-ontológica y relativista. Fundamentalmente, esta nueva propuesta no cae en la contradicción performativa de 1931. La posibilidad de una ontología ligada a la historia radica en la elaboración de un concepto histórico natural de la temporalidad histórica, que recupere en lo caduco y transitorio la instancia de lo universal y absoluto. Este sistema de transformaciones entre historia y ontología proveería la base para superar la dicotomía heredada entre lo nuevo en su momento y lo mítico que se repite desde el origen.

Las dificultades en "La idea de historia natural" radican en que Adorno, para realizar su programa de reescrituras entre historia y naturaleza, no apela a ningún estudio consecuente de la especificidad histórica. Las lecturas de Adorno de vocación marxiana, como la de Jameson, pretenden acotar el dominio de la "identidad total" a la especificidad histórica del capital. La "identidad" no puede ser una invariante antropológica, sino basarse en un análisis crítico e histórico de fenómenos modificables, como fetichismo de la mercancía en el capitalismo. Sin embargo, en el ensayo de 1932, no es claro que la reificación del "mundo de la conversión" esté anclada en una lógica históricamente específica. La reificación, en cambio, aparece en un nivel de originariedad idéntico

al de la transitoriedad del ser natural, como un proceso del "ser histórico". De este modo, la dominación, que en una teoría crítica de la sociedad debería identificarse como un efecto transitorio y superable de una formación social específica, es convertida en una dimensión cuasi-ontológica. La simetría entre reificación y caducidad, pues, termina rigidizando la dominación histórica, a pesar de los esfuerzos por acercar historia y ontología bajo la idea de caducidad. Con el fin de explicar estos movimientos en detalle, reconstruiré brevemente las posiciones de Benjamin y Lukács.

La historia natural en el *Trauerspiel*

Para comprender la compleja y enigmática exposición benjaminiana (y su influencia sobre Adorno), es preciso reconstruir la relación entre transitoriedad, naturaleza caída, idea y alegoría. Es posible imaginar que el vocablo "idea" que Adorno elige para titular su ponencia de 1932, no es gratuito ni antojadizo sino que su sentido es inspirado en el prólogo del *Trauerspiel*. En sus preliminares consideraciones epistemológicas, Benjamin despliega la contraposición entre *concepto* e *idea*, intentando precisar una forma de hacer filosofía que no se detenga en la clasificación de cosas singulares bajo categorías generales sino que intente salvar los fenómenos inscribiéndolos en una exposición (*Darstellung*) singular. Contra todo procedimiento clasificatorio, las ideas benjaminianas buscan articular una *Darstellung* compleja que reúna una pluralidad de conceptos para enfatizar lo singular y múltiple del fenómeno, "salvándolo" en una constelación eterna.

Benjamin contrapone las ideas, ligadas a la exposición de la verdad objetiva, con el conocimiento como facultad fundamentalmente intencional. "La verdad, actualizada en la ronda de las ideas expuestas, se sustrae a cualquier índole de proyección en el ámbito del conocimiento. El conocimiento es un tener" (Benjamin, 2012: 63). Recuperando de modo heterodoxo la doctrina platónica, concibe las ideas como independientes del sujeto, objetivas. El conocimiento se refiere a la capacidad del sujeto para *apropiarse* de las cosas mediante conceptos, su sentido es "obtener el objeto de la posesión, aunque más no sea engendrándolo en la conciencia" (Benjamin, 2012: 63-64). El objeto de conocimiento es, pues, un objeto ligado a la intencionalidad del sujeto. El instrumento del conocimiento es el concepto, entendido como producto de la "espontaneidad del entendimiento" (Benjamin, 2012: 64). La idea, en cambio, provee una "interpretación objetiva" de los fenómenos (Benjamin, 2012: 63), no centrada en un sujeto intencional ni orientada al conocimiento como posesión.

La historia filosófica, en la medida en que se ocupa de ideas, se delinea como "ciencia del origen" (Benjamin, 2012: 81). El origen (*Ursprung*), empero, se diferencia de la génesis (*Entstehung*), en tanto no se refiere al "devenir de lo surgido [*Entsprungenes*]" sino al "devenir y perecer de lo surgiente [*Entspringendes*]" (Benjamin, 2012: 81). No se trata de rastrear los antecedentes de algo

que llegó a ser sino de captar lo que pasa, lo transitorio, en medio de su instante histórico en transcurso. Por eso el origen se mueve hacia la "restauración" y a la vez se revela como "inconcluso, inacabado". La idea se enfrenta con el mundo histórico "en cada fenómeno originario" hasta quedar "consumida" en la "totalidad de su historia" (Benjamin, 2012: 80). El origen no se inserta como un elemento devenido en medio del flujo del devenir sino que es como un remolino que "arrastra en su ritmo el material de la génesis" (Benjamin, 2012: 80). El origen, en síntesis, se relaciona con la articulación de las ideas en el tiempo histórico. Los fenómenos, al salvarse en constelaciones conceptuales, no se sustraen a la historia pero tampoco se sitúan simplemente en una sucesión. El origen, en cambio, al hacer constelar a los fenómenos pone de manifiesto su núcleo temporal inmanente. No los sitúa en una sucesión cronológica o genética, sino que devela una temporalidad detenida, contenida en su interior. La filosofía como ciencia del origen revela un núcleo temporal condensado y detenido en el interior de los fenómenos. Ese núcleo temporal inmanente, no sucesivo ni cronológico, participa de las ideas como constelaciones eternas que salvan los hechos en forma de fragmentos.

Cuesta (2009) y Abadi (2014) han señalado la continuidad entre la epistemocrítica del *Trauerspiel* y el manuscrito "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos" (1916) publicado póstumamente. Puede sostenerse que las ideas, disponiendo en constelaciones trozos de los fenómenos, intentan recuperar la capacidad expresiva del *nombre*, que se perdió con la caída y consecuente constitución del lenguaje humano como mero medio o instrumento de comunicación. En el manuscrito citado, Benjamin concibe la caída como "acontecimiento" inaugural del lenguaje humano como tal. Este acontecimiento metafísico, no propiamente situable en una línea de tiempo cronológica, está anudado al enmudecimiento de la naturaleza caída y su deriva hacia la *Naturgeschichte* transitoria. El lenguaje en general aparece para Benjamin como *medium* y no como instrumento de comunicación. Este *medium* no se restringe a los seres humanos: la naturaleza y las cosas también comunican contenidos espirituales: "no existe evento o cosa, tanto en la naturaleza viva como en la inanimada, que no tenga, de alguna forma, participación en el lenguaje, ya que está en la naturaleza de todas ellas comunicar su contenido espiritual" (Benjamin, 1998: 59).

En el caso del hombre, su "esencia espiritual" se expresa también en el lenguaje con la peculiaridad de que se trata de un lenguaje de *nombres*. El lenguaje humano es el único "lenguaje nombrador" (Benjamin, 1998: 62) que conocemos. Cuando el hombre nombra, las cosas le comunican su contenido espiritual. A la vez el hombre, al nombrar a las cosas, se manifiesta a sí mismo. El lenguaje no es *instrumento* de significación (esa es la "concepción burguesa del lenguaje" según la cual "la palabra es el medio de comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre", Benjamin, 1998: 62). El contenido espiritual se comunica *en* el lenguaje y no *por medio* del

lenguaje (Benjamin, 1998: 63). El hombre, al nombrar las cosas, transmite a Dios su propia esencia espiritual.

El nombre, expresión de la esencia espiritual del ser humano, aparece como instancia fugaz en la que ser y lenguaje coinciden por una vez. El verbo divino, creador de las cosas, también las torna cognoscibles para el hombre en el nombrar (Benjamin, 1998: 67). Hay una traducción del lenguaje de las cosas al de los hombres, traducción de "lo innombrable a lo nombrable" y "de un lenguaje imperfecto a uno más perfecto", cuyo garante es Dios (Benjamin, 1998: 69). Esta "objetividad de la traducción" (entre el lenguaje de las cosas y el de los hombres), empero, se fragmenta y pluraliza a partir de la caída o expulsión del paraíso. "El lenguaje paradisíaco de los hombres debió haber sido perfectamente conocedor" (Benjamin, 1998: 70), pero la caída resulta en una multiplicidad de lenguajes imperfectos:

> "La pluralidad de lenguajes humanos se explica por la inconmensurable inferioridad de la palabra nombradora en comparación con la palabra de Dios, a pesar de estar aquella, a su vez, infinitamente por encima de la palabra muda del ser de las cosas. El lenguaje de las cosas sólo puede insertarse en el lenguaje del conocimiento y del nombre gracias a la traducción. Habrá tantas traducciones como lenguajes, por haber caído el hombre del estado paradisíaco en el que sólo se conocía un único lenguaje" (Benjamin, 1998: 70).

La caída resulta en una fragmentación de los lenguajes humanos, todos ellos imperfectos en su capacidad nombradora. A la vez, este acontecimiento modifica a la propia naturaleza muda, que cae en la desgracia junto con el hombre: "Pero la naturaleza es muda (…) La mudez nombrada por los hombres se trocó en ya en una buenaventura de grado inferior (…) Después del pecado original, empero, la concepción de la naturaleza se transforma profundamente con la palabra de Dios que maldice al campo. Comienza así esa otra mudez que entendemos como la tristeza profunda" (Benjamin, 1998: 72). La naturaleza caída enmudece en medio de la tristeza. Estas consideraciones son retomadas explícitamente en el estudio sobre el barroco. La naturaleza del *Trauerspiel* sufre el enmudecimiento de la caída, ligado a la fragmentación del lenguaje y la pérdida de la gracia. "Dado que es muda, la naturaleza caída se entristece. Pero si se la invierte, esta frase penetra más profundamente en la esencia de la naturaleza: es su tristeza la que la hace enmudecer En todo duelo hay una propensión a quedarse sin lenguaje" (Benjamin, 2012: 270).

El acontecimiento de la caída, a su vez, no es susceptible de ser situado en una cronología histórica lineal. No habría una génesis de la caída, sino que ésta sería el "suceso" fundante del lenguaje humano como tal:

> "No hay, humanamente hablando, lingüísticamente hablando, un antes de la caída, o más bien, no hay un 'antes' que pueda entenderse como idéntico a sí mismo, como presente a sí, como pasado pleno. El nombre intacto sólo puede pensarse ahora –y desde siempre– como pérdida, como un 'ya no', como una desaparición" (Collingwood Selby, citado en Cuesta, 2009: 5).

La caída no ocurrió en un instante que pueda identificarse en el tiempo, al menos en el tiempo lineal y sucesivo de la génesis. La naturaleza prelapsaria, todavía no enmudecida en su duelo, nunca estuvo dada como "pasado pleno", sino que su ausencia es constitutiva del lenguaje humano como tal.

Sobre la base anterior, es posible ahora intentar una elucidación de algunos nodos conceptuales en torno a la idea de historia natural. Esta idea (constelación de conceptos, *Darstellung* filosófica) no es un "caso particular" de idea entre otras (como si la *Naturgeschichte* fuera un "mero ejemplo" de idea junto a las demás). Por el contrario, las ideas aparecen en constelaciones *en el seno del lenguaje caído*. La caída del lenguaje humano, a su vez, se vincula con la caída de la propia naturaleza, su tristeza muda y su configuración como historia natural. Ambos acontecimientos están vinculados internamente. Luego, la exposición de ideas no es un método abstracto que se aplique a la historia natural como un caso entre otros. Por el contrario, la *Naturgeschichte* se anuda con la condición del lenguaje de los humanos, sus límites epistemológicos y la necesidad de la *Darstellung* de ideas en constelación.

La historia natural de Benjamin expresa la conmensurabilidad de naturaleza e historia en la instancia de la transitoriedad, anudada con la caída de todo lo criatural y pasajero. Para ingresar a la idea de historia natural es importante comprender la figura del soberano. Éste "representa la historia. Sostiene el acontecer histórico en la mano, como un cetro" (Benjamin, 2012: 100). El soberano, como representante de la historia, es un ser meramente natural: no está verdaderamente por encima de las criaturas que gobierna. Como sostiene Naishtat: "Gobierna sobre las criaturas pero es, al mismo tiempo, una criatura" (Naishtat, :2008: 9). El soberano barroco es carcomido por las marcas de la naturaleza caída, sumiéndose en el ámbito de lo criatural: "el nivel del estado criatural, el suelo sobre el que se desenvuelve el *Trauerspiel*, define también al soberano de un modo completamente inequívoco" (Benjamin, 2012: 100).

El barroco expresa una radical secularización de la política (y de su representación dramática), enmarcada en una generalizada renuncia a la promesa de la gracia para el mundo caído, que lleva a identificar los sucesos históricos con movimientos naturales. La crónica y el misterio cristianos cuentan "la historia universal como historia de salvación", mientras que "la acción principal y de Estado tiene que ver únicamente con una parte del acontecer pragmático" (Benjamin, 2012: 114).

En el barroco, la historia parece haber sido despojada de su orientación salvífica, secularizada "hasta lo inconmensurable", con lo que sólo resta en ella el acontecer pragmático vaciado de toda historia de la salvación, como eterno discurrir del estado criatural sobre su propia caída.

En tanto criatura, el soberano, representante de la historia, pasa a la naturaleza. El barroco allí encarnado "expresa la excesiva tensión retardatoria de la trascendencia" (Benjamin, 2012: 101). El hombre barroco se siente "atado a este mundo" (Benjamin, 2012: 102). Encontramos un mundo carente de escatología, del que la trascendencia ha sido evacuada hasta un vacío radical:

> "Esta naturalización, que ha despojado el mundo barroco de escatología –'*Es gibt keine barocke Eschatologie*' (Benjamin, 1978: 246)- deja el más acá librado a sí mismo. No hay ahora ningún mecanismo mediante el cual las cosas sean reunidas, redimidas y exaltadas antes de ser libradas a su fin natural. Por ende el Barroco conduce las cosas en su violencia a la luz del día. El Barroco arroja la trascendencia como limitación de la inmanencia y lo hace vaciando la trascendencia de todo contenido representable. Pero para Benjamin, bien lejos de lograr evacuar la trascendencia, apenas logra investir un nuevo poder: el vacío, el otro absoluto, la muerte, que no es representable ni localizable, sino siempre fuera, siempre más allá. Esta alteridad radical no puede ya aparecer como trascendente sino como catástrofe, caída, abismo" (Naishtat, 2008: 8).

En el marco secularizado de la soberanía barroca, la sucesión histórica aparece como naturaleza. La naturaleza creada "vuelve a acoger en sí a el acontecer histórico" (Benjamin, 2012: 128). La consideración de la soberanía barroca, en síntesis, nos sitúa en el plano de la naturaleza caída y cabalmente secular, desprovista de toda tensión redentora hacia la trascendencia. Es en ese plano que va a configurarse la historia natural, constelando con las nociones de *ruina* y *alegoría*.

La "historia natural" es expuesta en el tratamiento de la alegoría. Benjamin contrapone a ésta con el símbolo, como dos formas divergentes de representación de significados a través de formas sensoriales que difieren radicalmente en su sentido filosófico. "Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la decadencia, el rostro transfigurado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia se abre ante los ojos del observador como un paisaje primigenio petrificado" (Benjamin, 2012: 208-209). El símbolo transfigura la naturaleza en redención, tornando a un objeto portador de significados trascendentes y eternos. La alegoría, por el contrario, pone de manifiesto la decadencia, transitoriedad y fragilidad de todo lo terreno. En la alegoría se expresa una "historia del sufrimiento del mundo" (Benjamin, 2012: 9) por la naturaleza transitoria, caída y sometida a la mortalidad:

> "Pero, si desde siempre la naturaleza ha sucumbido a la muerte, entonces esta es, también desde siempre, alegórica. Así como el significado y la muerte han madurado en el desarrollo histórico, en la misma medida ambos se entrelazan estrechamente como brotes en el estado de pecado de la criatura, desprovista de gracia" (Benjamin, 2012: 9).

La naturaleza caída, desde siempre sometida a la caducidad y la muerte, tiene una naturaleza alegórica en virtud de su transitoriedad. "La alegoría se asienta del modo más estable allí donde más inmediatamente chocan transitoriedad y eternidad" (Benjamin, 2012: 69). En esta expresión de la transitoriedad se expresa también el duelo de la naturaleza. "Dado que es muda, la naturaleza caída se entristece" (Benjamin, 2012: 69). La alegoría, pues, pone en escena el duelo de la naturaleza, privada de lenguaje y ajena a todo horizonte redentor. La naturaleza alegórica está "atravesada por la transitoriedad, la decadencia y la desintegración" (Abadi, 2014: 131).

En el tratamiento de la alegoresis barroca, Benjamin despliega también la noción de *ruina* como clave de la *Naturgeschichte*."La estructura alegórica del drama barroco alemán, determinada por la fragmentación, tiene con la ruina una relación cardinal" (Abadi, 2014: 131). La ruina pertenece al ámbito de la historia pasada. Como resto de lo ya-acaecido, es un signo detenido, petrificado, de la caducidad de lo que fue. Apunta a una totalidad perdida, fragmentada, donde la historia pasada se ha detenido en su transitoriedad. La historia se sume en un "transcurso ineluctable de decadencia" (Benjamin, 2012: 221). La decadencia de la ruina anuda a la historia con la naturaleza sensorial, en todo lo que tiene de frágil, decadente y pasajero. En la alegoría no se eleva la naturaleza al plano trascendente, sino que se la liga al como ámbito de lo que pasa y decae. La alegoría y la ruina representan, pues, la transitoriedad que carcome al mundo caído, irredento y vaciado de tensión hacia la trascendencia, transitoriedad en la que la historia se acopla a la condición de lo meramente natural.

En la alegoría la naturaleza caída se revela, en tanto transitoriedad eterna, como ya-histórica: "Se representa la naturaleza como una eterna transitoriedad, y solo en esta transitoriedad la mirada saturnina de aquellas generaciones reconocía la historia (…) Aquella naturaleza, empero, en la que se imprime la imagen del transcurso histórico es la naturaleza caída" (Benjamin, 2012: 223). En el mundo desconsolado de la inmanencia barroca, historia y naturaleza se tornan conmensurables: ambas portan las marcas de lo caduco, lo transitorio y pasajero. La alegoría y la ruina significan un mundo caído, pasajero y carcomido por la caducidad. En ese mundo, el reino de la historia (representado por el soberano y la intriga cortesana) se revela como completamente criatural, secularizado y desprovisto de elevación hacia en a trascendencia, cayendo en el terreno de la mera naturaleza. La naturaleza barroca, por su parte, aparece sometida al duelo de su propio mutismo,

caída e igualmente vaciada de redención, revelándose como transitoria, caduca, y por lo tanto como ya-histórica. La alegoría no redime un material sensible en la comunicación de un significado trascendente, como ocurre en el símbolo. Por el contrario, el significado alegórico expresa la caducidad de todo lo terreno, la corporalidad pasajera y moribunda en la que se anudan naturaleza e historia. La ruina, como figura paradigmática de la alegoresis, expresa el dolor de lo ya-sido, de la historia que pasó y se derrumbó, al modo como perecen las criaturas.

Con los análisis anteriores intenté clarificar el significado de la *Naturgeschichte* benjaminiana. La naturaleza caída, siempre ya transitoria, se revela en el *Trauerspiel* como histórica. Este movimiento conceptual es, a la vez, retomado por Adorno en su ponencia de 1932. Allí Adorno apela a la transitoriedad de la naturaleza como instancia de su conversión dialéctica en historia: la naturaleza caduca y móvil se revela como ya-histórica. Con su apropiación de Benjamin, Adorno intenta romper con el proyecto de la filosofía primera como doctrina de las invariantes, como teoría de lo primero, fundamental e inamovible. El análisis del *Trauerspiel* clarifica la conversión de la naturaleza caduca en historia; sin embargo, los términos de su apropiación adorniana resultan menos transparentes. Fundamentalmente, la ponencia sobre la historia natural no hace referencia a la *caída* como "acontecimiento" fundante de la naturaleza transitoria. La apropiación adorniana de Benjamin, en este marco, aparece todavía sesgada: Adorno recupera la nociones de transitoriedad, ruina y alegoría, pero su articulación en torno a la caída y la pérdida de una relación de nominación objetiva con la naturaleza no queda planteada con claridad.

El pensamiento de Benjamin permite a Adorno situar lo "originario" a la vez como fenómeno transitoriedad, de pasaje y movimiento. Adorno, sobre la base de la lectura del *Trauerspiel*, concibe un momento ontológico específico para la filosofía de la historia. Este momento ontológico no es una invariante rígida, sino que asume la forma de un pasaje, un tránsito y una pérdida siempre-ya acaecida. En el origen ontológico, Adorno no sitúa una positividad mítica que luego se repetiría en la historia. En cambio, pone el acontecimiento de la caída de la naturaleza (pérdida de toda identidad y plenitud originarias) como origen. Eso significa que el origen aparece siempre-ya como perdido, como puesto en caducidad o sometido a lo transitorio. Lo absoluto, de lo que la ontología querría ocuparse, ya no puede entonces captarse positivamente, sino sólo en torno a lo finito, como configuración de lo pasajero en el instante de su transitoriedad.

Verdaderamente, la idea de *Naturgeschichte* y caída de la naturaleza organiza los aspectos más fundamentales, cuasi-ontológicos, del pensamiento de Adorno. La constitución del sujeto, en sus aspectos más fundamentales y protohistóricos [*Urgeschichtliche*] posee una temporalidad histórico-natural. Me ocuparé de esto en la tercera sección de la tesis, donde la historia natural permitirá situar, más allá de la teoría de la dominación, una ontología de la no-identidad que no es puramente

externa a la historia. Esa ontología permitirá reconstruir la estructura fundamental del capítulo sobre Odiseo en *Dialéctica del iluminismo*, así como pasajes importantes sobre la relación entre historia y naturaleza en *Dialéctica negativa*. De momento, sin embargo, y a los fines más limitados de la presente "Reconstrucción descriptiva", dejaré de lado esta veta ontológica de la investigación para concentrarme en la reificación, la teoría de la dominación, y la falta de una atención suficiente a la especificidad histórica en el pensamiento de Adorno.

Reificación y segunda naturaleza en el pensamiento de Lukács

Entre *Teoría de la novela* e *Historia y conciencia de clase* acaeció, como es sabido, la conversión de Lukács al marxismo. Esta inflexión biográfico-intelectual implica giros importantes en la estructura de preocupaciones presentes en uno y otro libro. El proletariado, la reificación y el fetichismo de la mercancía, que no aparecen en el texto de 1916, son los principales elementos conceptuales de los trabajos de 1923. Hay sin embargo una continuidad entre estos, en otros puntos, divergentes textos: en ambos casos, Lukács está tratando de precisar una *teoría adecuada a la sociedad moderna*. De diferentes maneras, su preocupación es destacar procesos y fenómenos que no son transhistóricos ni histórico-universales, sino que guardan relación especial con la dinámica (y las deformaciones) de la sociedad moderna. Adorno cita explícitamente sólo el primero de estos trabajos, pero el diálogo implícito con el capítulo "La cosificación y la conciencia del proletariado" es palpable en su concepto de segunda naturaleza (la influencia de este trabajo sobre el pensamiento de Adorno es, por lo demás, reconocida por los especialistas y por Adorno mismo). Como intentaré mostrar, mientras que el Lukács se fija especialmente en lo que la sociedad moderna tiene de específico, Adorno tiende a borrar (o no destacar lo suficiente) esta atención a la especificidad histórica.

Adorno recurre explícitamente a los conceptos de "mundo de la convención" y "segunda naturaleza" en *Teoría de la novela*. Estos conceptos, para Lukács, se relacionan con la novela como un producto cultural *específicamente moderno*. La novela se diferencia de la epopeya, la tragedia o la poesía, entre otras cosas. Allí, en la novela, el sujeto se enfrenta al mundo que lo rodea como a una exterioridad huera, en la que no se realiza un sentido superior. El individuo, vuelto sobre su interioridad, se enfrenta con ironía a una realidad externa que ya no es eco de la interioridad y depósito del sentido. "La novela es la forma artística de la madurez viril" (Lukács, 2010: 81), en la que se ha perdido la esperanza de la unidad entre mundo y sentido. Esa realidad es domeñable por el sujeto, pero resulta ajena a los ideales y al sentido. La novela manifiesta "el lamentable fracaso de la intención de adaptarse a un mundo extraño a los ideales, de abandonar un idealismo irreal del alma en función de adquirir la dominación sobre la realidad" (Lukács, 2010: 82). El mundo de la novela aparece como vacío de sentido, como un mundo donde no hay ya destino u orden

preasignado que gobierne la vida de la naturaleza y los hombres. Frente a este mundo, el sujeto es forzado a la ironía, a la adaptación resignada a una realidad que elude los ideales y se presenta impávido aun en su regularidad.

La novela expone el "mundo de la convención", perdido al sentido. "Las estructuras (…) pierden sus raíces básicas en necesidades supra-personales" (Lukács, 2010: 56). Este mundo posee leyes regulares, pero no se "ofrece como sentido para el sujeto" (Lukács, 2010: 57). La vida humana, donde la interioridad del alma debería plasmarse, aparece como una segunda naturaleza: regular, previsible, legaliforme, pero huera, ajena al sentido y vacía para los hombres. Este mundo de la convención, donde el mundo externo se enfrenta al sujeto como vaciado de sentido, como un mundo cognoscible pero éticamente mudo, se corresponde con la época presente. Escrita ante el estallido de la primera guerra mundial, *Teoría de la novela* constituye, como clarifica el propio Lukács en un tardío prólogo escrito en 1962, un intento por plasmar el repudio del mundo capitalista en el contexto no-marxista de las *Geisteswissenschaften*. (2010: 15-16). El texto pretende interpretar la novela como manifestación de su época, como "forma artística representativa de nuestro tiempo" (Lukács, 2010: 90). La segunda naturaleza se corresponde con la configuración petrificada de una época de crisis y desintegración, donde el mundo se enfrenta al sujeto como una realidad vacía de sentido, ajena e impenetrable.

La apropiación adorniana, empero, parece no seguir cabalmente a Lukács en este punto. En *La idea de historia natural* Adorno propone acercar historia y ontología para producir una teoría filosófica sensible al material histórico. Sin embargo, cuando despliega el sistema de conversiones dialécticas entre historia y naturaleza, no precisa ninguna clase de teoría históricamente situada. La reificación, que produce la conversión de la historia en naturaleza, no es enmarcada en un análisis claramente situado de la modernidad o el capitalismo (u otra categoría de la especificidad histórica). La petrificación de la historia que aparece como natural, en ese marco, se convierte en un fenómeno del "ser histórico". Contra las intenciones del propio Adorno, que busca dinamizar toda filosofía primera en categorías históricas, su propia idea de historia natural termina por suprimir toda marca histórica a la base de la conversión de la historia en segunda naturaleza. La historia pareciera, entonces, devenir *como tal* en naturaleza petrificada. En esta filosofía de la historia, la reversión de lo novedoso, dinámico y transitorio de la historia en ciega naturaleza aparece como una necesidad del ser histórico como tal, porque falta un sistemático análisis de las condiciones históricamente situadas del "mundo de la convención", que es construido simétricamente con la transitoriedad benjaminiana. Esto, a la postre, implica que la deshistorización de la dominación por su inserción en una filosofía negativa de la historia está implícita ya en el juvenil ensayo de 1932, cuyos movimientos conceptuales se desplegarían en las dos "dialécticas" de la madurez.

A lo largo de esta tesis, intentaré desmontar la construcción simétrica de la historia natural. Por un lado, en el "Giro a la especificidad histórica" propondré situar de manera sistemática el concepto de reificación en condiciones históricamente determinadas. Sostendré, siguiendo a Postone, que la petrificación de la historia, que llega a aparecer como segunda naturaleza, debe inscribirse de manera estricta en las categorías históricamente determinadas de la crítica del capital. Esto significa abandonar toda ambigüedad en torno a la postulación de la reificación como un rasgo del "ser histórico". Como sostendré en el capítulo siguiente, Adorno efectivamente construye un concepto demasiado amplio (carente de especificidad histórica) de la dominación social, comprendiéndola como un proceso de alcance histórico-universal. La totalidad antagónica, en ese marco, parece tener bases arcaicas, coincidiendo con la civilización como tal. El origen conceptual de esta deshistorización de la dominación radica, puede decirse, en la idea de historia natural como matriz de la filosofía de la historia de Adorno, donde la reificación y la conversión de lo histórico en natural aparece como una marca del "ser histórico".

Por otra parte, la idea de que la naturaleza se torna en historia posee grandes potencialidades para formular el contexto de ontología social de la teoría crítica. Al dinamizar todo concepto del origen, la idea de naturaleza como transitoriedad permite formular algunos conceptos fundamentales de una teoría de la sociedad que no se detenga en invariantes hipostatizadas. La transitoriedad como clave de las conversiones entre historia y naturaleza, en efecto, permite concebir algunas coordenadas generales para una teoría de la sociedad centrada en la no-identidad de sujeto y naturaleza. Esta teoría de la sociedad no se limita a la especificidad histórica de la crítica del capital, como ocurre con la categoría de totalidad antagónica, conforme intentaré sugerir en el "Giro a la especificidad histórica". Volveré sobre este punto en la tercera sección de la tesis, donde intentaré recuperar la idea de historia natural en términos de conversión del ser histórico en ser natural. Como intentaré mostrar entonces, una vez despojada de la construcción simétrica donde transitoriedad y reificación se articulan co-originariamente, es posible retomar la idea de historia natural –en un contexto de reformulación más atento a la especificidad histórica.

Capítulo 5. Progreso, catástrofe y regresión

Introducción

En los capítulos previos intenté una lectura de *Dialéctica negativa*, el texto publicado donde Adorno elabora de modo más explícito consideraciones de filosofía de la historia, y luego de "La idea de historia natural", donde parecen esconderse las bases conceptuales de esa filosofía. En ambos casos traté de mostrar que el movimiento por el cual la historia reificada se convierte en segunda naturaleza no está anclado en procesos históricamente determinados. En cambio, la petrificación del ser histórico parece montarse en un movimiento de larga duración que coincide con la historia universal. No hay bases precisas bajo las cuales la historia aparece como segunda naturaleza. Así, la construcción de la totalidad antagónica en un movimiento de dominación coincide con "el ser histórico" como tal. El intento de "La idea de historia natural" por superar la dicotomía entre historia y ontología se desdibuja por el movimiento de deshistorización de la dominación donde el proceso de reificación parece coincidir con la historia universal. Se construye entonces una filosofía negativa de la historia, donde el proceso histórico de conjunto posee unidad, pero se trata de la unidad desgarrada, contradictoria, de la dominación. Esta filosofía ofrece escasas perspectivas de una salida posible. Así, el pensamiento de Adorno parece conducir a un pesimismo sin alternativas, pero no sólo en virtud de una análisis del presente (del mundo administrado y la sociedad de masas), sino, y más fundamentalmente, a partir de la forma cómo construye el concepto de dominación, sin atender a la especificidad histórica.

En este capítulo investigaré dos vías por las que Adorno parece imaginar una ruptura con la dominación por la totalidad antagónica. Éstas no rompen con la filosofía negativa de la historia sino que operan dentro suyo. Ambas son presentadas fundamentalmente en el ensayo "Progreso" y en las Lecciones sobre "historia y libertad" (*Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, vertidas al inglés como *History and Freedom: Lectures 1964-1965*) donde se encuentran varios conceptos fundamentales en *Dialéctica negativa*. Difíciles de compatibilizar entre sí, estas vías de solución suponen o bien que la historia universal de la dominación pueda invertirse a sí misma, en una variante de la interpretación marxista tradicional sobre el desarrollo de las fuerzas productivas; o bien que podría ocurrir un quiebre súbito de la continuidad histórica de la dominación, en una lectura benjaminiana sobre la interrupción mesiánica. Intentaré mostrar que ambas vías de salida no logran superar el problema planteado, tanto por las dificultades que poseen en sí mismas como por la imposibilidad de hacerlas convivir entre sí. La idea de interrupción mesiánica de Benjamin es incompatible con una teoría de la negación inmanente de la dominación, a la que Adorno también adhiere. Al mismo tiempo, la vía marxista tradicional, fundada en una confianza simple en las

potencialidades liberadoras de las fuerzas productivas y su progreso, es incompatible con la crítica de la razón instrumental. Por un lado, la historia universal de la dominación no puede verse interrumpida en un salto mesiánico (el pensamiento de Adorno, demasiado ligado a la concepción dialéctica de la negación determinada, no incluye expectativas de tal cosa). Por otro lado, no parece que la historia universal de la dominación pueda invertirse a sí misma a partir del solo desarrollo de las fuerzas productivas, porque para Adorno las propias fuerzas productivas no son neutrales sino que están ligadas intrínsecamente a la dominación. El propósito general de este capítulo es, en síntesis, mostrar que no hay una salida consistente y global al problema planteado por la filosofía de la historia de Adorno. El autor intenta construir una filosofía de la historia universal negativa y salir de ella en sus propios términos, lo que resulta difícil de articular. La posibilidad de una salida de la dominación compatible con la historia universal negativa, ya en clave de ruptura mesiánica, ya en clave de negación determinada, es bloqueada porque entra en contradicción con los desarrollos conceptuales del propio Adorno. El problema del "pesimismo" adorniano puede estructurarse en el nivel de la filosofía de la historia y las dificultades para adecuar una vía de salida de la dominación con una teoría global y negativa de la historia universal.

El ensayo "Progreso"

En esta conocida conferencia, pronunciada en 1962, Adorno anuda una visión negativa de la historia universal con un concepto emancipador del progreso como construcción de una humanidad reconciliada. La visión negativa de la historia universal remite a la idea de catástrofe continua, donde la dominación por la identidad o la totalidad antagónica viene repitiéndose de manera permanente. En esa historia universal se anudan el aplastamiento de los individuos por lo universal social y la dominación instrumental de la naturaleza. Asimismo, sobre el trasfondo de la historia universal negativa, se recorta la posibilidad del progreso, comprendida antinómicamente como dominación que continúa (proceso global, aplastamiento de los particulares por la tendencia colectiva) y como posibilidad de ruptura (idea de humanidad reconciliada). La idea de un "verdadero progreso" mienta la posibilidad de una humanidad reconciliada, que supere la dinámica de la totalidad antagónica. Se trata también de uno de los pocos trabajos en los que emplea afirmativa o positivamente el concepto de "totalidad", diferenciando una totalidad de la dominación o antagónica de una posible totalidad reconciliada. Sin embargo, ese progreso verdadero, reconciliador o emancipador, sólo puede pensarse a partir del progreso de la dominación, como ruptura con éste pero posibilitado por él.

El concepto de progreso es antinómico porque está condicionado por la totalidad histórica, por la historia universal negativa, aunque su ocasión genuina apuntaría más allá de ella. Por una parte,

para Adorno la idea de progreso encierra la posibilidad de una "constitución social íntegra [*gesellschaftliche Gesamtverfassung*]" (Adorno, 1993: 28; GS 10.2: 618) en una humanidad que ya no conformaría una totalidad opresiva:

> "El modo más sencillo de explicar esto es definir la humanidad como lo que no excluye absolutamente nada. Si fuese una totalidad [*Totalität*] que no contuviese en sí misma ningún principio limitador [*begrenzendes Prinzip*], sería una totalidad libre de la coacción que somete a todos sus miembros a tal principio, y ya no constituiría ninguna totalidad, ninguna unidad forzada [*erwurzgene Einheit*]" (Adorno, 1993: 29; GS 10.2: 620).

Adorno comprende la noción de progreso a la vez como ideal emancipador y como marca de la reproducción de la totalidad antagónica. Este último concepto del progreso es abordado en forma eminentemente crítica, como expresión ideológica del avance en la dominación: "si la humanidad sigue atrapada por la totalidad que ella misma configura, entonces no ha existido, al decir de Kafka, ningún progreso; pero al mismo tiempo, sólo una totalidad permite pensarlo" (Adorno, 1993: 29; GS 10.2: 620). La historia universal como totalidad de la dominación sienta las bases del concepto crítico del progreso. "Sólo una totalidad", efectivamente, permite pensar el decurso histórico como progreso, como un movimiento unitario. Este progreso esconde, empero, la repetición asfixiante de lo mismo ("el proceso vital mismo se cristaliza en la expresión de lo invariable" Adorno, 1993: 46; GS 10.2: 637) y el aplastamiento violento de la no-identidad ("cuanta mayor identidad impone el espíritu dominador, tanta mayor injusticia padece lo no idéntico", Adorno, 1993: 33; GS 10.2: 623). El progreso como movimiento histórico-universal predefinido, omniabarcador y necesario es, para Adorno, la expresión máxima de la dominación. El progreso como concepto emancipador, a la vez, supondría la ruptura de tal movimiento histórico-universal necesario y aparentemente inapelable.

Adorno remarca que el concepto de progreso como continuidad histórico-universal supone la totalidad de la contradicción, por lo que está asociado en forma íntima a la dominación social. Esta crítica a la idea de progreso como totalidad, empero, no la desestima como una mera falsedad. Por el contrario, si el progreso se monta sobre la totalidad histórica, entonces existe y opera efectivamente. La totalidad histórica no es para Adorno una ilusión de la representación o un relato ficcional, sino el nervio antagónico de la dinámica social efectivamente existente. Sus conceptos del progreso y la historia tienen, por lo tanto, una doble meta crítica. Por un lado apuntan a clarificar la vigencia de la totalidad antagónica como lógica que rige el desenvolvimiento de los sucesos humanos. Por el otro pretenden guardar una aspiración emancipadora, asociada a una idea de progreso más allá de la totalidad contradictoria (aunque su planteo no ofrece, a la vez, elementos teóricos precisos que permitan pensar la transformación posible de esa totalidad).

En la conferencia "Progreso", en síntesis, se anudan de modo algo confuso tres desarrollos conceptuales: la idea de una totalidad negativa de la historia universal, la imagen de una humanidad reconciliada y el propio concepto de progreso, caracterizado ambiguamente en la conjunción de los dos anteriores. A continuación acudiré a las Lecciones sobre "historia y libertad" para desarrollar el nudo de estos conceptos. Allí es más claro que Adorno trabaja con dos conceptos de progreso: el progreso de la razón instrumental, ligado a la historia de la dominación, y un posible progreso "humano" como ruptura de la totalidad antagónica o reconciliación. El punto de inflexión entre ambos, que permtiría pensar el cambio histórico con respecto al contexto de dominación, es construido por Adorno de dos maneras contradictorias. Por un lado, la imagen de la historia como una catástrofe continua (filosofía negativa de la historia) es suplementada, en términos de Walter Benjamin, con la promesa de una ruptura mesiánica que habría sido posible en momentos históricos pretéritos pero que ha sido derrotada. Por otro lado, Adorno conserva una aspiración dialéctica, de cuño hegeliano-marxista, a la ruptura inmanente de la dominación por la totalidad antagónica. En esta visión la salida no yace en una posible ruptura mesiánica, sino en condiciones generadas por el propio despliegue histórico-universal de la totalidad antagónica. Adorno considera, en esta otra orientación de su pensamiento, que el progreso de la dominación generó las condiciones de posibilidad de su propia ruptura, fundamentalmente gracias al desarrollo de las fuerzas productivas. Estas dos vías de salida de la totalidad antagónica (la ruptura mesiánica y la ruptura inmanente) sin embargo, no sólo no son compatibles entre sí, sino que cada una tiene también dificultades de compatibilidad con tramos mayores del pensamiento de Adorno. En suma, intentaré mostrar que las alternativas posibles a la dominación por la totalidad antagónica no son fundadas teóricamente de manera adecuada, lo que conduce efectivamente al *impasse* pesimista, determinado en el nivel de la filosofía de la historia.

Historia universal, dominación de la naturaleza y dominación de las personas

Comenzaré reconstruyendo la filosofía negativa de la historia que Adorno ofrece en sus lecciones, donde están básicamente anticipadas (a veces incluso mejor desarrolladas) las tesis de *Dialéctica negativa*. Adorno empieza tratando de establecer que existe efectivamente un movimiento global de progreso, al menos en términos de la dominación creciente de la naturaleza y el aumento del poderío humano: "Podemos decir –y creo que incluso el más severo crítico de la historia no desecharía simplemente esta visión– que existe algo como progreso desde la honda hasta la bomba atómica" (Adorno, 2006b: 12; GF: 20).[6] El progreso en el dominio de naturaleza, sin embargo, es

6

llevado a cabo en forma antagónica mediante un movimiento global que se monta sobre las cabezas de los particulares. La creciente dominación de la naturaleza por los seres humanos tiene por contracara la constante dominación de las personas por la maquinaria antagónica del proceso de su vida colectiva. "En la sociedad en la que vivimos, cada acto progresivo particular es acarreado a expensas de los grupos o individuos, que son por lo tanto condenados a caer bajo sus ruedas" (Adorno, 2006b: 12; GF: 19-20). Adorno sostiene tanto que existe una proceso objetivo subyacente y global en la historia, como que ese proceso, responsable por el progreso técnico, se despliega de forma antagónica.

Lo anterior implica que existe un movimiento universal de la historia, motorizado por sus propias fuerzas intrínsecas, que son en buena medida independientes de los particulares. Ese proceso global no es captable al nivel de los meros hechos, sino en una reconstrucción que debe tener un momento especulativo. "Podemos llegar a decir que este elemento azaroso, no es en sí mismo azaroso. Es parte de la tendencia objetiva de la que estuve hablando" (Adorno, 2006b: 28; GF: 43). La tendencia objetiva no es captable sin trascender la experiencia inmediata y aportar un momento especulativo, metafísico: "el tipo de pensamiento especulativo del que el positivismo acusa a la filosofía de la historia, se ha vuelto una especie de necesidad" (Adorno, 2006b: 29; GF: 45). Este momento especulativo es necesario porque el proceso global de la historia se despliega a espaldas de lo particular, en un proceso autonomizado de los individuos. Los hechos mismos han llegado a ser "una mera ilusión" en virtud del "creciente poder de la totalidad [*anwachsenden Macht der Totale*], que reduce los hechos a epifenómenos" (Adorno, 2006b: 29; GF: 46). En un mundo donde la totalidad social posee una dinámica intrínseca, indiferente a las personas e incontrolable para ellas, una comprensión de la historia que se quede en el nivel de los hechos resulta trunca porque omite sistemáticamente la conexión global subyacente, ella misma no observable, que mediatiza los datos. Es necesario remitir lo dado a sus condiciones de gestación y realizar "una crítica de la inmediatez de lo inmediato, en otras palabras, la demostración de que lo que parece ser hecho bruto es en realidad algo que ha llegado a ser, algo condicionado y no un absoluto" (Adorno, 2006b: 20; GF: 32).

Para construir una concepción crítica de esa totalidad contradictoria, Adorno recurre nuevamente al *Weltgeist* de Hegel. "Lo que Hegel llama espíritu del mundo es el espíritu que se afirma a sí mismo a pesar de los deseos de las personas, como si fuera sobre sus cabezas" (Adorno, 2006b: 25; GF:

A falta de una edición castellana de *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, la doble citación corresponde a la edición inglesa de las Lecciones (consignada en la bibliografía con sistema APA), seguida de la referencia alemana, introducida como "GF".

39). El espíritu, la totalidad histórica que se mueve a sí misma y por lo tanto es indiferente a los particulares, no sólo se afirma contra los particulares, sino que también se realiza a través suyo. Esta tendencia global autonomizada se impone por sobre los individuos, pero también los compele a atender a su autointerés individual de manera virulenta, privilegiando su autoconservación: "las constricciones que son impuestas a las personas por el curso del mundo, y que las compelen a atender a sus propios intereses y a nada más allá de ellos, son la misma fuerza que se afirma sobre sus cabezas como un destino ciego y casi inevitable" (Adorno, 2006b: 27; GF: 42). La totalidad antagónica, que motoriza una historia universal de la dominación, se realiza mediante los particulares y su obtusa atención a sí mismos, no sólo contra ellos.

El progreso técnico se inserta en esta tendencia histórica global y de larga duración. Se da a través de los antagonismos sociales en un contexto donde la dinámica de la totalidad fuerza a los individuos a autoconservarse, a su vez reproduciendo a la totalidad misma. En estos pasajes Adorno clarifica la relación entre el *Weltgeist* objetivo, que se impone a los particulares, y la subordinación progresiva de la naturaleza al sujeto. Este progreso, que incluye tanto la creciente dominación de la naturaleza como la dominación de las personas por la totalidad social, tiene carácter mítico porque configura una estructura histórica con los contornos de lo inapelable, lo que no se puede transformar. "El progreso dentro del mundo tiene una cara mítica, como Hegel y Marx reconocieron, porque tiene lugar sobre las cabezas de las personas y las forma a su propia imagen" (Adorno, 2006b: 161; GF: 226). El movimiento global del progreso, montado sobre una totalidad que se gobierna a sí misma, se invierte y produce la apariencia de una segunda naturaleza gobernada por leyes inalterables y ajenas a los particulares.

> "La segunda naturaleza permanece como la negación de lo que quiera que pueda ser pensado como primera naturaleza. Así que no representa la recurrencia de una naturaleza que fue suprimida y ahora es restaurada, sino que por el contrario es la totalidad de lo que quiera que ha sido tan completamente atrapado por mecanismos sociales y racionales (…) que ya nada diferente de ellos puede manifestarse" (Adorno, 2006b: 120; GF: 173).

La propia vida histórica, montada sobre un proceso ciego que los individuos no pueden gobernar, se invierte hasta adquirir la apariencia de algo meramente dado, de una segunda naturaleza. La apariencia de segunda naturaleza, asimismo, configura la propia imagen de la primera naturaleza como algo escindido frente a los hombres, en un contexto donde se entrelazan la historia universal del espíritu y la historia universal de la dominación. "Esta semblanza de lo natural es una función de la ruptura [*Abstands*] entre la historia de la humanidad y la naturaleza primaria" (Adorno, 2006b: 121-122; GF: 175). No existe una primera naturaleza que fuera originariamente mito o repetición de

lo mismo, a la que la segunda naturaleza llegue a retornar por efecto de una mutación infeliz de la forma histórica. Por el contrario, "como sugiere Marx, la historia de la naturaleza y la de los hombres se condicionan la una a la otra mientras existan los hombres" (Adorno, 2006b: 122; GF: 176). En este marco, Adorno reclama que el ensayo de 1932 "retiene su validez" (Adorno, 2006b: 124; GF: 179). Esto parece sugerir: 1) que la "historia natural" es la clave subterránea de la dinámica histórica y temporal de la totalidad antagónica. Ésta, siendo algo mediado, devenido, asume las credenciales de lo dado eternamente. 2) Esta dinámica es común a la problemática central de *Dialéctica de la Ilustración* (la dominación progresiva de la naturaleza) y el "Excurso sobre Hegel" de *Dialéctica negativa* (la dominación de los particulares por lo universal). 3) Por lo tanto, la temporalidad histórico-natural está supuesta en los dos grandes niveles (relación sujeto-naturaleza y relación universal-particular) en los que Adorno despliega la totalidad antagónica y sus movimientos. 4) Finalmente, esto conduce a inscribir la teoría de la dominación en una filosofía de la historia universal que excede todo planteo históricamente determinado. "Sin duda, este elemento de verdad [en la idea de historia universal] puede ser rastreado hacia atrás hasta períodos en los que tal elemento universalista [*allgemeinen Zug*] no existía aun" (Adorno, 2006b: 15; GF: 24). Luego, si Adorno reclama que la filosofía de la historia debe mostrarse competente en el nivel de los detalles históricos (2006: 39; GF: 59), sin embargo permanece apegado a una visión global de la historia universal en cuyo marco la atención a lo particular tiene por meta poner de manifiesto la complexión de la tendencia general. El dominio progresivo de la naturaleza a manos del sujeto y el dominio de los particulares por lo universal social se correlacionan en un proceso histórico global que coincide con la historia universal.

La crítica de la historia universal de la dominación tiene, para Adorno, una debilidad fundamental. La totalidad antagónica que domina a la naturaleza y los hombres es al mismo tiempo la única que garantiza la supervivencia de la especie. Denunciarla como opresiva conlleva el riesgo de caer en una posición irresponsable, donde se cuestiona aquello que garantiza la reproducción del propio crítico y de la sociedad de conjunto. Adorno tiene claro que no hay una salida abstracta, puramente negativa, de la totalidad antagónica porque ésta posee una fuerza social cohesiva indispensable. "Es extraño que, por un lado, la totalidad oprime todo lo que está debajo suyo, amenazando al menos potencialmente con la destrucción; mientras que, por otro lado, es una fuerza cohesiva a la que la sociedad debe su supervivencia" (Adorno, 2006b: 49; GF: 73). La salida a la totalidad antagónica no puede ser la disolución en la mera particularidad, porque es preciso apelar a alguna dinámica social que garantice la unidad, la universalidad y la continuidad. Esto exige pasar a la idea de progreso.

La idea de progreso en las Lecciones

Repitiendo algunas formulaciones de la conferencia de 1962, Adorno comienza por precisar la idea de progreso, lejos de toda definición ahistórica, intemporal, como un estado donde la gente no tuviera ya que temer una "inminente catástrofe en el horizonte" (Adorno, 2006b: 143; GF: 202). Ese estado sin miedo a la catástrofe equivaldría al de una humanidad constituida como su propio sujeto, que realizaría una totalidad que ya no fuera antagónica. Esa totalidad debería poder garantizar la supervivencia del conjunto, como hoy la totalidad contradictoria, pero sin sus contornos opresivos. Se trataría de una humanidad reconciliada, ya no constituida contra sí misma (antagonismo de universal y particular). La salida de la totalidad de la contradicción no radica por lo tanto en el mero particular sino en la posibilidad de constituir un universal que no sea antagónico, que realice una promesa de universalidad genuina.

> "La supervivencia de la humanidad amenazada por las formas de su propia constitución social global, a menos que el propio sujeto global de la humanidad se vuelva lo bastante autoconsciente para ir a su propio rescate después de todo. La posibilidad del progreso, de evitar la calamidad total y extrema, ha migrado únicamente a este sujeto global. Y no necesito aclarar que, lo que quiero decir con este sujeto global de la humanidad no es simplemente una organización terrestre omniabarcadora, sino una raza humana que posea genuino control de su propio destino hasta los detalles concretos, y por lo tanto sea capaz de defenderse de los imprevistos golpes de la naturaleza" (Adorno, 2006b: 143; GF: 202-203).

En este pasaje se pone de manifiesto la construcción dual del progreso, que exige la reapropiación de las mismas tendencias que vertebran la historia universal de la dominación, pero ahora de manera no-antagónica, reconciliada. Tanto la constitución de un universal social, de una forma de mediación de la vida colectiva que no se desgrane en los meros particularismos, como la continuación de cierta forma de dominio sobre la naturaleza, son vistas por Adorno como inevitables. Las dos características del progreso de la dominación (la erección de una totalidad social y el dominio de lo natural) deben ser reapropiadas y continuadas por una humanidad reconciliada, mas nunca suprimidas unilateralmente. Fiel a la idea de crítica inmanente, Adorno no contrapone lo particular a lo universal, ni la mera naturaleza a la racionalidad calculadora, sino que busca reapropiarse de algunos resultados históricos (tanto de la totalidad social como de la racionalidad instrumental) en términos liberadores. Adorno repite, casi textualmente, sus expresiones de la conferencia "Progreso":

> "Si la humanidad permanece atrapada por la totalidad que ella misma crea

> entonces, como observó Kafka, no ha habido ningún progreso en absoluto, mientras que la mera totalidad, la idea de totalidad, permite que el progreso sea pensado. Este momento dialéctico del concepto de humanidad puede ser clarficado por la definición de la humanidad como aquéllo que no excluye absolutamente nada. Si la humanidad fuera una totalidad que ya no contuviera ningún principio limitante, sería libre de la coerción que subyuga a todos sus miembros bajo tal principio. Entonces dejaría de ser una totalidad, para finalmente devenir una totalidad. Dejaría de ser una unidad impuesta" (Adorno, 2006b: 146; GF: 207).

La totalidad, que desgarra la forma social e instala el antagonismo de universal y particular, se denuncia por eso mismo como totalidad falsa, contradictoria. Sin embargo, la salida de la totalidad contradictoria no es lo mero particular, sino la realización de la promesa de una totalidad genuina, que "ya no excluya nada". El concepto de progreso apunta a liberar un potencial emancipador encerrado en la propia categoría de totalidad. Se trataría de cancelar la totalidad a partir de realizarla. Construida en forma antagónica, la totalidad se desmiente a sí misma. Realizarla verdaderamente sería también cancelarla, en la medida en que una totalidad reconciliada no tendría ya un principio de despliegue autonomizado, como el *Weltgeist*. Se trataría de una totalidad, en cambio, atenta a los particulares, orientada a los individuos y no a sí misma. La preocupación por lo particular y lo finito no se dirige contra toda universalidad, sino contra lo universal antagónico, desgarrado por volverse sobre su propia dinámica y prescindir de lo particular. Se dibujan, entonces, dos ideas de sujeto de la totalidad. En un caso, el *Wetgeist* como sujeto de la totalidad de la contradicción, que se mueve según sus principios puros, autonomizado con respecto a los particulares e impostándose sobre ellos. En el otro caso, la idea de humanidad reconciliada como un sujeto que no subsume lo particular aplastándolo, sino que se orienta a la felicidad de los individuos. Esta idea de humanidad, que no excluyera absolutamente nada, no poseería ya una dinámica intrínseca opuesta a los particulares y en ese sentido no sería una totalidad. Empero, sólo las fuerzas de la totalidad social podrían romper con su propia dinámica opresivas.

Lo universal emancipado, asimismo, poseería también un momento de racionalidad instrumental. El dominio de la naturaleza y la autoconservación de la especie deberían ser sosegados de su actual forma antagónica, pero no por eso abandonados.

> "La tendencia explosiva del progreso no es simplemente la contracara del movimiento hacia la dominación progresiva de la naturaleza; no es la negación abstracta de esa tendencia, sino que demanda un desarrollo de la razón a través del dominio de la naturaleza (…) La razón es una [die

> Vernunft *eine* ist] (…) no contiene dos estratos, uno que domina a la naturaleza, otro que la concilia" (Adorno, 2006b: 157; GF: 220-221).

En suma, tanto la dominación de la naturaleza como la construcción de una totalidad social, son necesarias más allá de la totalidad antagónica hoy impostada y sus formas de mutilación del ser natural. La alternativa al dominio de la naturaleza exige también el dominio de la naturaleza. No hay, para Adorno, dos tipos de racionalidad que se puedan limitar mutuamente (uno instrumental y otro, por ejemplo, dialéctico). *La razón es una*, por lo que la conciliación con la naturaleza debe realizarse con los medios de la dominación de la naturaleza y no aspirando a ir simplemente más allá. La crítica de la totalidad antagónica y la razón instrumental se revela, en toda su plenitud, como una crítica inmanente, que parte de aquello que critica y no de su negación abstracta.

Ahora bien, ¿cómo podría realizarse en concretamente la crítica inmanente? ¿Es posible que la universalidad reconciliada, no antagónica, devenga históricamente real? En otras palabras ¿cómo imagina Adorno el posible pasaje de la totalidad antagónica a la totalidad reconciliada? En este punto aparece una combinación de la filosofía de la historia marxista tradicional y las *Tesis* históricas de Benjamin, que Adorno intenta articular en un campo de tensiones y vacilaciones de difícil consistencia.

La ruptura inmanente de la historia universal

Evidentemente, Adorno está ligado íntimamente al proyecto marxiano y dialéctico de la negación determinada, pero tiene reservas con respecto a lo que considera una propensión de Marx (y de su teoría histórica y social como tal) a inclinarse hacia el lado de los vencedores en la historia ensalzando siempre a la tendencia social dominante. Adorno reseña el debate de Marx y Engels con los anarquistas para clarificar esto. Estos últimos tendían a comprender la dominación como un fenómeno eminentemente político basado antes en la violencia ejercida por la clase dominante que en una necesidad económica ciega. Los primeros, en cambio, se ocuparon de sostener que la dominación política es condicionada por constricciones sociales y económicas previas. En virtud de esas constricciones, la dominación fue inevitable durante milenios, impuesta por la escasez y el desarrollo limitado de las fuerzas productivas. Para Marx y Engels "los orígenes del conflicto deben encontrarse en la economía y en la estructura históricamente necesaria de las relaciones de producción humanas, antes que en relaciones de poder" (Adorno, 2006b: 53; GF: 80). Esto va en contra de los anarquistas, que creían que era posible alterar las relaciones de poder existentes "sin tener en cuenta las condiciones económicas" (Adorno, 2006b: 54; GF: 80). Marx y Engels consideraban que una sociedad emancipada de la dominación de clase no fue posible a lo largo de toda la historia humana. La emancipación sólo llegó a ser posible gracias al desarrollo técnico y

económico, llevado a cabo de modo antagónico y a partir de la dominación de clase durante milenios. La posibilidad de una sociedad racional sería el fruto maduro de la tendencia económica dominante de la historia, que primero tornó inevitables las relaciones de poder, para luego volverlas superfluas. El proyecto emancipatorio aparece así coincidiendo con la necesidad objetiva y "la dirección tomada por la economía misma" (Adorno, 2006b: 54). Adorno adhiere parcialmente a esta perspectiva según la cual las condiciones objetivas de una sociedad reconciliada, que no progrese mediante antagonismos, se gestaron tardíamente, gracias al largo desarrollo de contradicciones previas y su dinámica de totalidad antagónica. "La evidencia más poderosa de que las cosas no podían haber sido de otra manera debe encontrarse en el intercambio de la humanidad con la naturaleza física. Porque la naturaleza comenzó insertando a la humanidad en una situación de carencia [*Mangelsituation*] (…) Este factor hizo el conflicto inevitable" (Adorno, 2006b: 52; GF: 78). Adorno parece conceder un momento de verdad a la tesis marxista tradicional sobre la necesidad económica de la dominación política. Al parecer, las condiciones económicas de la escasez y la dureza del medio natural impusieron a la humanidad la dominación política durante todo un largo período. La posibilidad de una salida de la historia universal de la dominación, sin embargo, se inscribiría en la propia dinámica de esa historia. Las condiciones de dominación, impuestas económicamente a lo largo de la mayor parte de la historia humana, habrían desarrollado las bases técnicas que harían posible su propia supresión. El desarrollo de las fuerzas productivas, motorizado por el ciclo antagónico del progreso, hace posible un estado de cosas no antagónico, donde la escasez natural se vería superada.

Esta tesis conduce a una vía de salida posible de la historia universal de la dominación: la negación inmanente. La negación inmanente supone que es el mismo proceso de dominación en su totalidad el que genera las condiciones de su propia superación. El progreso de la dominación y el progreso genuino, entonces, están unidos por un elemento común: ambos suponen el desarrollo de las fuerzas productivas y los avances técnicos. La totalidad de la dominación no sólo hace posible la supervivencia de la especie bajo las condiciones dadas, sino que también la posibilidad de superar la dominación es posible únicamente gracias al propio desarrollo de la totalidad. La racionalidad instrumental, desplegada palmo a palmo con el movimiento de la dominación, es también necesaria para una sociedad emancipada. Luego, el proceso global de la historia negativa fue una precondición de cualquier planteo emancipatorio posible. El despliegue de la dominación está presupuesto en el estado de cosas reconciliado porque sin el control racional de la naturaleza, no sería posible apaciguar los antagonismos sociales.

La perspectiva de una ruptura inmanente con la totalidad antagónica supone que ésta genera las precondiciones de su abolición. Una sociedad emancipada no habría sido posible en todo momento

y lugar y lo sería en el presente únicamente como resultado de condiciones históricas maduras, gestadas a través de un largo proceso de desarrollo civilizatorio movilizado en forma antagónica. Esta perspectiva está evidentemente basada en lo que se ha llamado "materialismo histórico" como filosofía "marxista" de la historia universal, ligada a una idea de progreso a través de antagonismos, que prepararía un estadio superior de reconciliación humana (idea que proviene, a su vez, de las filosofías de la historia de Kant y Hegel). Para pensar la tesis de la ruptura inmanente de la historia, Adorno apela a *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels (2012); y al "Prólogo a la *Contribución para la crítica de la economía política*" de 1859 de Marx (1982).

En la famosa "Introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política"* de 1859, Marx esboza un esquema del desarrollo histórico global gobernado por la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, estructurado a partir de la sucesión de fases históricas. Las relaciones de producción se *corresponderían* en cada etapa histórica con el desarrollo de las fuerzas productivas. Así, la construcción del edificio social reposaría en última instancia en el grado de adelanto alcanzado por sus capacidades de producción. Al mismo tiempo, dada una estructura de las relaciones de producción, las fuerzas productivas se desarrollarían en su seno acumulativamente de modo creciente, hasta alcanzar un límite tras el cual no podrían proseguir creciendo sin colisionar con las relaciones sociales existentes. Llegado ese punto "las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes (…) Y se abre así una época de revolución social" (Marx, 1988: 8). La revolución social es concebida como el movimiento por el cual se transforman las relaciones de producción existentes, una vez que no pueden seguir conteniendo el desarrollo de las fuerzas productivas. El agotamiento histórico de cada estructura de las relaciones sociales vendría condicionado por el desarrollo progresivo de las fuerzas de producción en su seno: "una formación social no desaparece nunca antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen relaciones de producción nuevas y superiores antes de que hayan madurado, en el seno de la propia sociedad antigua, las condiciones materiales para su existencia" (Marx, 1988: 8). Bajo estas leyes de desarrollo histórico-universales, entonces, se configuraría la sucesión temporal de las formaciones sociales, pasando por "el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el burgués moderno" que entonces "pueden designarse como épocas de progreso en la formación social económica" (Marx, 1988: 8).

En este escueto prólogo de 1859 Marx parece esbozar concepción progresista de la historia universal cuya clave es el desarrollo de las fuerzas productivas. Esta concepción sería recuperada largamente, y convertida en doctrina oficial, por el *Diamat* soviético. En el "Giro a la especificidad histórica" me basaré en una interpretación de Marx que, con una base textual más amplia y nuevas

categorías de análisis, impugna la idea de una progreso dialéctico de la historia universal. Adorno, sin embargo, no sólo atribuye esta concepción a Marx sino que parece otorgarle un parcial momento de verdad. Esta mirada supone que el desarrollo creciente de las fuerzas productivas gobierna de conjunto la historia humana, pasando por sucesivos modos de producción que contienen transitoriamente ese desarrollo, agotándose y dando lugar, cada vez, a un modo de producción nuevo. La historia universal podría comprenderse en términos de una ley de desarrollo progresiva signada por el incremento acumulativo de las fuerzas productivas (y realizado a través de rupturas cualitativas en las relaciones de producción). El capitalismo, luego, constituiría la última fase de un proceso de desarrollo o "modernización" histórica, mediante la cual las formaciones sociales y económicas progresan hacia niveles cada vez mayores en el poderío de las fuerzas productivas.

Hay dos dificultades con la asunción, de parte de Adorno, de esta visión de la historia universal. La primera radica en que es incompatible con su intento de recuperar las *Tesis* de Benjamin, de las que me ocuparé en el apartado siguiente. La segunda radica en que, para Adorno, las propias fuerzas productivas (que aportarían las condiciones objetivas de la ruptura histórica inmanente) no son neutrales. Por el contrario, hay una ligazón interna entre la historia universal de la dominación (el despliegue de la totalidad antagónica) y el desarrollo de la racionalidad instrumental (el incremento del poderío de las personas sobre el mundo). El principio de la razón que domina la naturaleza y el de lo universal que aplasta a los individuos son uno y el mismo:

> "La racionalidad a la que comúnmente adscribimos universalidad fue una racionalidad de la dominación de la naturaleza (…) El principio que he llamado principio universal, el principio de la racionalidad progresiva, contiene un conflicto interno. En otras palabras, esta clase de racionalidad existe sólo en la medida en que puede subyugar algo diferente de sí misma. Podemos decirlo con más fuerza: puede existir sólo identificándolo todo en su maquinaria, nivelándolo todo al definirlo en su alteridad como algo que resiste, como algo que le es hostil" (Adorno, 2006b: 13; GF: 22).

Las fuerzas productivas, en cuyo desarrollo yace la posibilidad objetiva de la libertad con respecto a la totalidad antagónica, son sin embargo parte inherente de esa totalidad. No se trata, como en el marxismo tradicional, de que unas relaciones de producción contradictorias, que implican la división en clases, hayan desarrollado los medios técnicos (*en sí neutrales*) para una sociedad sin clases. No se trata de eso *porque esos propios medios técnicos están constituidos por un tipo de racionalidad que domina virulentamente la naturaleza externa, que está vinculada a la totalidad antagónica en forma constitutiva*. Al afirmar que la posibilidad de la libertad radica en las fuerzas productivas, Adorno da una torsión difícil de sostener, a la idea de ruptura inmanente. Ya no se trata

sólo de que la totalidad de la dominación genera las condiciones de su superación, sino de que se hace a las fuerzas productivas que hoy participan de la dominación misma, responsables de su supresión.

Las dificultades mencionadas pueden superarse en la medida en que se precise cómo podría emerger una racionalidad reflexiva, que morigere la tendencia a la dominación de la naturaleza externa. Adorno insiste en que no es la razón como tal la responsable de la totalidad antagónica, sino la racionalidad irreflexiva (Adorno, 2006b: 13; GF: 21), interpenetrada con la totalidad antagónica de la sociedad (Adorno, 2006b: 62; GF: 91). También aclara que la racionalidad que objetiva a la naturaleza es necesaria para concebir una sociedad liberada de a coacción por la totalidad de la contradicción (Adorno, 2006b: 55; GF: 82). Sin embargo, no resulta claro cómo podría propulsarse una autorreflexión de la racionalidad que detenga la deriva catastrófica de la universalidad imperante. El marxismo tradicional puede sostener la perspectiva de que la historia universal de la dominación genera las condiciones para su propia ruptura porque piensa el dominio racional de la naturaleza como neutro. Adorno, en cambio, lo considera como intrínsecamente opresivo. Al situar la totalidad antagónica en el plano de la historia universal, ésta se identifica comprehensivamente con el conjunto de las perspectivas y potencialidades de la historia humana, al punto de que incluso las posibilidades de salida o ruptura parecen ser reinscriptas en la misma dinámica de la totalidad antagónica y la racionalidad dominadora.

La dificultad con el recurso a la filosofía de la historia del marxismo tradicional radica en que, para Adorno, la propia relación de distanciamiento y manipulación con respecto a la naturaleza que subyace en el progreso técnico y el desarrollo de las fuerzas productivas se liga a la dominación. Adorno vincula el incremento del poder humano sobre la naturaleza (ligado al trabajo en sentido en general, como mediación entre la sociedad y la naturaleza) con la dominación. Así, no sólo el progreso técnico sino incluso los fundamentos de la sociedad en general tendrían una afinidad íntima con el dominio. El trabajo en general, como mediación de sociedad y naturaleza, escondería en sí una violencia originaria que la historia amplía o reproduce en cada paso del progreso. Sin embargo, al mismo tiempo no hay posibilidad de emancipación con respecto a la totalidad antagónica sin los frutos maduros de ese progreso, que permitirían a los hombres domeñar el miedo y minimizar la menesterosidad de la vida expuesta a la naturaleza indómita. Para Adorno, ambos procesos (el progreso en la capacidad de los hombres para domeñar la naturaleza y el progreso de la dominación) se asocian irremediablemente, lo que vuelve inconsistente la idea misma de una crítica inmanente de la dominación social.

La interrupción mesiánica de la historia de la dominación

La perspectiva de la ruptura inmanente implica que una sociedad reconciliada no era posible en el pasado, en la medida en que las condiciones naturales de existencia de la humanidad no la permitían. El antagonismo social como motor del progreso irreconciliado, es visto aquí como una necesidad económica o técnica, derivada de la menesterosidad de la especie humana en su estadio originario. Adorno, sin embargo, oscila entre esa perspectiva y otra que se inclina a ver el antagonismo como un fenómeno de origen político, no motorizado desde una necesidad económica. Esto habilita la pregunta, en términos de *Dialéctica negativa*, por la necesidad o contingencia del antagonismo social en la historia universal ("¿Es contingente el antagonismo?" Adorno, 2008: 295; GS 6: 315). Esta pregunta queda en suspenso, sin una respuesta concluyente. "Permanece como una pregunta abierta –que no voy a tratar de responder hoy– si la raza humana podría haberse perpetuado sólo mediante el conflicto, si el conflicto fue históricamente una necesidad absoluta" (Adorno, 2006b: 52; GF: 77). Aparece entonces una segunda idea de la historia, según la cual el origen del antagonismo social *sería una catástrofe terrible pero contingente*, acaecida en tiempos pasados y que condicionó posteriormente la historia universal como historia negativa. La historia de la totalidad antagónica y su movimiento perpetuo de progreso mediante desgarramientos no sería, entonces, económica o tecnológicamente necesaria, sino resultado de una catástrofe arcaica que marcó el desenvolvimiento posterior. "No podemos simplemente rechazar la conjetura de que algo terrible debe haberle pasado a la humanidad justo al comienzo, o en el momento en que la humanidad se estaba convirtiendo en sí misma" (Adorno, 2006b: 54-55; GF: 81). Esta visión alternativa, que Adorno reconoce tan especulativa como la anterior (la pregunta por la necesidad o contingencia del antagonismo es poderosamente especulativa como tal) requiere una explicación.

La perspectiva de que el antagonismo del progreso podría ser contingente abre una mirada alternativa de la historia universal. La concepción marxista tradicional tiene, en efecto, el peligro de querer nadar con la corriente, acercándose a la posible apología de los vencedores. Pretender acompañar la tendencia económica trae el riesgo de tomar partido por los que ganan. Contra este riesgo, Adorno introduce otra fuente: las *Tesis* "Sobre el concepto de historia" de Walter Benjamin (2009). La idea de un progreso de la dominación que genera las bases para su cancelación inmanente es entonces contestada por una visión alternativa, que piensa la historia como catástrofe continua producto de una victoria política de los vencedores.

Benjamin opone la idea de historia universal del historicismo con el concepto de tiempo-ahora (2009: 156). El historicismo piensa la historia como la inscripción de datos en una línea de tiempo continua en la que cada instante es formalmente idéntico a cualquier otro (Benjamin, 2009: 155). Benjamin sostiene, sin embargo, que al aparente formalismo de la temporalidad historicista corresponde o subyace cierto contenido histórico definido, que no ha dejado de repetirse hasta el

presente. En el tiempo homogéneo y vacío del historicismo se despliega una cierta historia determinada. El sentido global del historicismo no es, empero, el de un desarrollo progresivo, sino una catástrofe única "que constantemente amontona ruina sobre ruina" (Benjamin, 2009: 146). El carácter formal-abstracto del tiempo historicista es aparente, pues su concepto de la temporalidad supone un contenido determinado, que es la repetición sin fin de la catástrofe histórico-universal. La historia homogénea y vacía es la historia de los vencedores, historia construida por la repetición de la ruina de aquéllos cuyas rebeldías fueron sofocadas y cuyos proyectos liberadores fueron derrotados. La historia universal, en la continuidad triunfal de su despliegue objetivo, es la confirmación inapelable de la victoria de la opresión, pues "el enemigo no ha dejado de vencer" (Benjamin, 2009: 142). La clase dominante se alza cada vez sobre la victoria de sus predecesoras: "Quienes han vencido hasta este día marchan en el cortejo triunfal que los dominadores de hoy realizan sobre los que hoy yacen en la tierra" (Benjamin, 2009: 143). Si existe algo continuo y homogéneo en la historia, ello radica en la derrota reiterada de los oprimidos antes que la forma vacía de la temporalidad.

A la imagen del tiempo homogéneo y vacío, Benjamin opone la idea del tiempo-ahora o tiempo-actual [*Jetztzeit*]. Para el historicismo el presente siempre es tránsito y no detención. Sus instantes, formalmente equivalentes entre sí, se suceden inexorablemente y de manera homogénea. Si todo presente es tránsito, en cuanto pasó va a acumularse en un pasado muerto, estático, impasible de actualización, resurrección o retorno: "el historicismo plantea una imagen «eterna» del pasado" (Benjamin, 2009: 155). Esa imagen eterna, incapaz de reactualización, conlleva la clausura del devenir en repetición. La sucesión de los instantes idénticos e irrecuperables es una iteración eterna. En el tiempo acumulativo y sin retorno del historicista, paradójicamente, todos los instantes pasan y todos son repetición de la misma estructura formal de la historia que progresa en el horror.

Para el historiador materialista el presente no es tránsito, sino que aparece "en estado de suspensión" (Benjamin, 2009: 155). Bajo el aspecto del tiempo-actual es posible apropiarse del recuerdo "como fulgura en un instante de peligro" (Benjamin, 2009: 142). En ese instante emerge también la posibilidad de la redención histórica. El instante de peligro que inaugura la historiografía materialista es el del presente-mónada, que resume en su época "el curso entero de la historia" (Benjamin, 2009: 157). Sólo monadológicamente el presente se detiene, en tanto deja de pasar al pasado inevitablemente y hace retornar, en su seno, a todo el devenir histórico. Bajo la mirada monadológica el presente salta del curso homogéneo de la historia al tiempo que resume ese curso en un instante cargado de tensiones. En el interior del presente-mónada se resume el curso histórico-universal:

> "El resultado de su proceder [el del historiador materialista] consiste *en* que

> está conservada y suspendida toda la obra de la vida *en* una de sus obras, lo mismo que la época *en* la obra de vida y que el curso entero de la historia *en* la época" (Benjamin, 2009: 157).

El materialista produce un diálogo entre dos instantes históricos que, a su vez, resumen la historia toda. Revive en el presente una época previa, efectuando un "salto de tigre al pasado" (Benjamin, 2009: 152). Así rompe con el irresistible pasar de la historia homogénea y vacía. Al hacer vivir de nuevo el pasado, lo carga de un contenido universal: no es sólo una época determinada lo que se reactualiza sino, con ella, el curso entero de la historia. En el presente-mónada o tiempo-actual la historia no es un mero pasar que se acumula como muerto sino un retorno, condensado en el instante, del pasado vivificado. La mirada monadológica compendia en un momento singular la universalidad histórica, pero no para repetirla sino para hacerla estallar inscribiendo en su seno una ruptura mesiánica.

En el tiempo-actual vuelven a emerger los reclamos de los aplastados, que vienen a conminar a la clase revolucionaria a que actúe para su propia liberación, que es entonces la redención de todos los oprimidos de la historia. El presente denso que se cristaliza en la mónada carga con el elemento contrafáctico como faz de los vencidos. La ruptura mesiánica del tiempo reactualiza las promesas incumplidas del pasado (Benjamin, 2009: 138), antes que sus hechos consumados, que van a caer al amontonamiento de ruinas con que los vencedores escriben su historia. El historiador materialista actualiza las esperanzas emancipatorias de una época pasada, que han sido hasta hoy derrotadas. Así, se vislumbra una urgencia revolucionaria presente, que coincide con la lucha por el pasado oprimido.

Si la idea de historia natural tiene sus fuentes en el *Trauerspiel*, en la filosofía negativa de la historia Adorno se apropia de las *Tesis* benjaminianas. La construcción negativa de la historia universal, efectivamente, concibe el acaecer de conjunto como una catástrofe continua. La propia idea de que la historia universal, en todo lo que tiene de continuo y homogéneo, mienta una catástrofe general. "La tarea de una filosofía dialéctica de la historia es, entonces, mantener ambas concepciones en mente –la de discontinuidad y la de historia universal (…) En el propio Benjamin he encontrado una afirmación que se acerca mucho a esto, cuando él habla del «ángel de la historia»" (Adorno, 2006b: 92; GF: 135). Adorno concede un momento de verdad a la idea según la cual el estado antagónico de la sociedad no es impuesto por la necesidad económica o la escasez sino por formas de violencia política. Esta idea subyace a toda su construcción de la historia universal como catástrofe continua, que se propulsa a través de rupturas y conflictos.

En esta perspectiva, la posibilidad de una ruptura de la dominación total no se monta sobre un proceso acumulativo llevado a cabo por la totalidad antagónica sino que supone la ruptura de ese

proceso. La emancipación ya no es caracterizada como el resultado maduro de un despliegue histórico universal de largo aliento, sino como la recuperación de la historia de los oprimidos, aplastados por el peso histórico global de la tendencia histórica. Las cosas siempre podrían haber salido de otro modo, aun en épocas cuando faltaba la maduración de las condiciones objetivas: "y en contraste con toda la tradición dialéctica de Hegel y Marx, yo iría casi tan lejos como para decir que, efectivamente, esto ha sido siempre posible, que ha sido posible a cada momento" (Adorno, 2006b: 181; GF: 249). Adorno no se pronuncia decididamente, manteniendo el juicio en suspenso entre la perspectiva marxista tradicional y la benjaminiana. Desde su punto de vista, la complejidad de los procesos históricos hace difícil decidir si las condiciones para el cambio están dadas o no en un momento dado. Este juicio se emite siempre en forma retrospectiva, cuando la propia fuerza de lo acaecido suspende la pregunta por lo posible y lo imposible. Adorno sospecha de que la tesis dialéctica sobre la ruptura inmanente conduce a asociarse con los vencedores, a plegarse a la marcha triunfal de lo ya-acaecido y despreciar el recuerdo de las víctimas que la historia universal apila una y otra vez. Sin abandonar la duda, confiesa sus intenciones:

> "Con esto quiero agregar un signo de interrogación a la tradición de la que provengo y que les he estado enseñando –aun cuando, es innecesario decirlo, nada ha resultado de ello y siempre es más fácil, para la filosofía de la historia, tomar partido por los batallones más grandes, en lugar de unirse a los más débiles" (Adorno, 2006b: 181; GF: 250).

Adorno advierte los riesgos implícitos en los compromisos historicistas del marxismo tradicional, que parece querer nadar con la corriente de la historia. Sin embargo, y a pesar de sus preocupaciones por la afinidad de la dialéctica con los vencedores, Adorno no parece estar en condiciones de ir hasta el fondo con la perspectiva de ruptura mesiánica. Toda su filosofía está asociada a la idea de crítica inmanente, esto es, de una ruptura con la dominación que recoja los frutos de su propio desarrollo. No duda en situar la posibilidad de la libertad en el desarrollo de las fuerzas productivas, epítome del progreso antagónico y la dominación de la naturaleza externa.

> "Las posibilidades concretas de hacer de la libertad una realidad deben ser buscadas (…) en la manera en la que definimos el locus de la libertad, esto es, en las fuerzas de producción. Con esto quiero decir que las energías humanas y el estado de la tecnología que representa una extensión de las energías humanas (…) El crecimiento de la libertad no debe ser buscado en las relaciones de producción, como creen las mentes superficiales (…) El potencial para la libertad reside en otra parte; consiste en el hecho de que el estado de las fuerzas productivas hoy nos permitiría en principio liberar al

mundo de la escasez" (Adorno, 2006b: 182; GF: 251).

La concepción de la crítica inmanente, dialéctica, está demasiado asentada en el pensamiento de Adorno como para que éste pueda abrazar sin más la idea de una interrupción mesiánica de la historia. Su propia definición de una meta emancipatoria, la idea de humanidad como sujeto y como totalidad reconciliada, no es la negación abstracta de la totalidad de la dominación. Por el contrario, un estado de cosas emancipado supone la continuidad de la racionalidad instrumental que domina la naturaleza:

> "La responsabilidad por las amenazas que las ciencias avanzadas desencadenan sobre la humanidad, no yace en la razón o la ciencia, sino en la manera como la razón está *entrelazada* [*Verflechtung*] con muy reales condiciones sociales. Dentro de estas condiciones, la razón es dirigida a propósitos que son irracionales debido al estado irracional de la sociedad como un todo. Por ende, mientras que la razón contiene este elemento destructivo, a causa de su irreflexisva persistencia como terca dominación, la culpa por esto no debe arrojarse exclusivamente a la categoría aislada de razón, sino que debe ser adscripta a la totalidad" (Adorno, 2006b: 62; GF: 91-92).

La propia totalidad social, cuyo movimiento antagónico pervierte el potencial de la racionalidad, sin embargo, tampoco es denunciada unilateral o abstractamente por Adorno. Esto se debe a que la salida de la contradicción total o de lo universal que progresa mediante antagonismos no es la mera ruptura de la identidad, sino la realización de la identidad racional. El quiebre de la totalidad antagónica no es su mera negación abstracta, por ejemplo en la utopía de la naturaleza inmediata o la individualidad silvestre. La salida de la totalidad es su realización, esto es, la construcción de una totalidad que ya no fuera antagónica, que ya no se desmintiera a sí misma en virtud de sus formas de constitución. La emancipación ante la identidad opresiva es también su realización, o la idea de reconciliación con lo no-idéntico yace, como promesa inclumplida, en la propia dinámica de la totalidad irreconciliada: "Solo una identidad efectivamente realizada llevaría a la reconciliación de intereses opuestos (…) Una identidad verdaderamente realizada debería ser la conciencia de la no-identidad o, más precisamente tal vez, debería ser la creación de una no-identidad reconciliada" (Adorno, 2006b: 55; GF: 82, cita repetida por su relevancia para el análisis). Adorno adhiere tan estrictamente al principio de crítica inmanente, que no puede concebir la historia universal como la lucha entre dos tradiciones (una, la que se adueñó de lo universal, ligada a los opresores; otra, derrotada por el peso de lo acaecido, ligada a los oprimidos). En cambio, ve en la historia de la dominación y su peso aplastante, que están allí las promesas de la emancipación, aunque

deformadas, traicionadas e incumplidas. Pero eso significa que la relación entre historia universal de la dominación y posibilidad de reconciliación es dialéctica. Adorno desconfía de la dialéctica y la ruptura inmanente, pero las categorías normativas con que concibe la emancipación (reconciliación, identidad verdaderamente realizada) no rompen radicalmente con la historia de la dominación, sino que se montan sobre ella y sus desarrollos.

El autor parece incapaz de resolver el dilema entre la historia universal como catástrofe y la historia de la dominación como algo posibilitador. Llega a afirmar, en la misma lección y casi al mismo tiempo, que "la palanca crítica es la *posibilidad objetiva*" y que "la posibilidad de dar un salto hacia adelante, de hacer las cosas de manera diferente, siempre existió, aun en períodos cuando la productividad estaba mucho menos desarrollada" (Adorno, 2006b: 67; GF: 99, cursivas agregadas). Estas dos afirmaciones, sin embargo, son difíciles de compatibilizar. La teoría de la posibilidad objetiva remite a todo el cuerpo conceptual de la dialéctica y la crítica inmanente. Esta teoría piensa cómo el progreso de la dominación llegó a hacer posible, tardíamente, la ruptura con la dominación misma, sobre la base de su propio desarrollo. La teoría de la ruptura mesiánica, en cambio, piensa que ese desarrollo de la dominación no acumuló sino ruina sobre ruina, sin generar las condiciones para una ruptura. Tal quiebre, en cambio, siempre fue posible, y la historia universal del historicismo sólo sepultó una y otra vez las posibilidad de una alternativa, sin acercarla ni volverla objetivamente posible.

Conclusión

En este capítulo intenté profundizar la filosofía de la historia de Adorno, analizando cómo se articulan en su pensamiento los conceptos de progreso y catástrofe. Adorno postula una idea de humanidad reconciliada como ruptura con la totalidad antagónica y realización de las promesas, suprimidas en su seno, de reconciliación de universal y particular. Esa promesa, sin embargo, no parece realizable, en la medida en que se articula entre una teoría de la historia universal como catástrofe contingente (que no parece compatible con la idea de ruptura inmanente) y una construcción ambigua del progreso como marcha de la dominación, que al mismo tiempo es creadora o posibilitadora de las condiciones para la libertad. Ambas perspectivas son difíciles de compatibilizar, pues se basan en construcciones bien diferentes de la historia universal.

Para cerrar este capítulo, quiero retomar la problemática del anterior y proyectarla sobre el planteo de las Lecciones. Intenté mostrar que la estructura simétrica de "La idea de historia natural", recuperada a su vez en *Dialéctica negativa*, encierra las bases de la deriva pesimista. Adorno habla de la conversión de la historia en segunda naturaleza, en cuanto el ser histórico, que ha llegado a ser y es algo mediado, producido en el tiempo y susceptible de modificación, aparece como algo

meramente dado, inapelable y por ende invariable, "natural". Emerge entonces la segunda naturaleza, que proyecta retroactivamente sus características de invariabilidad y fijeza incluso sobre la primera. Adorno parte, para construir este concepto, de *Teoría de la novela* de Lukács. Pero se separa del pensador húngaro en un punto clave: mientras que éste sitúa la petrificación de la historia como una dinámica históricamente determinada del capitalismo, Adorno la eleva a una determinación del "ser histórico" como tal, inscrita a su vez en una filosofía de la historia universal pesimista. Las estructuras específicamente capitalistas de la reificación son situadas meramente como un episodio final de esa historia universal negativa, donde la conversión de la historia en segunda naturaleza viene repitiéndose desde antaño. Esto conduce a la parálisis de la crítica, porque se pierde toda comprensión específica de los fundamentos sociales de la dominación y la postula como histórico-universal.

En las Lecciones, asimismo, perduran las ambigüedades de "La idea de historia natural", tal y como son proyectadas sobre *Dialéctica negativa*. Para Adorno, no es posible acceder a una naturaleza primera, originaria, no mediada por el sujeto, la razón o la historia. La vinculación entre historia y naturaleza, como no-idénticas, es siempre presupuesta. Eso impide que se hipostatice cualquier concepto de naturaleza como fundamento ontológico o dato primero. "La cuestión de la historia natural es más específicamente la de la composición interna de elementos de la naturaleza y elementos de la historia dentro de la historia misma" (Adorno, 2006b: 116). La relación entre historia y naturaleza se despliega en el campo de la mediación entre ambas, lejos de la postulación *a priori* de cualquier antropología u ontología primera. Es por eso que Adorno contempla toda naturaleza como ya-histórica: no es un ser originario sino un polo dialéctico en relación con el ser histórico.

Al mismo tiempo, Adorno se fija en la manera como la historia deviene segunda naturaleza, una vez que aparece autonomizada ante los particulares y dotada de una necesidad ciega e inapelable. La sociedad aparece como una segunda naturaleza que se impone a los sujetos (Adorno, 2006b: 120). En la segunda naturaleza no retorna una naturaleza primera que hubiera sido suprimida, sino que la propia forma histórica asume las credenciales de una totalidad cerrada que se proyecta retroactivamente sobre el propio ser natural, que no tenía originariamente las cualidades entonces atribuidas.

> "Así que [la segunda naturaleza] no representa la recurrencia de una naturaleza que ha sido suprimida y ahora es restaurada, sino que, por el contrario, es la totalidad de lo que quiera que haya sido completamente atrapado por mecanismos sociales y racionales –los dos no pueden distinguirse–, tan completamente atrapado que nada diferente de ella puede

manifestarse" (Adorno, 2006b: 120; GF: 173).

La segunda naturaleza se gesta en el plano del ser histórico cuando la condición antagónica, desgarrada de la totalidad social existente se impone sobre los particulares. Así, "*Todo* lo histórico tiene que ser visto como naturaleza porque, gracias a sus orígenes violentos, permanece bajo el hechizo de la naturaleza ciega, del que lucha para diferenciarse" (Adorno, 2006b: 124; GF: 179, cursivas agregadas). En este punto aparece, con toda claridad, la deshistorización de la segunda naturaleza. El *ser histórico* es visto como algo que se invierte en segunda naturaleza, sin precisión de condiciones particulares o superables de esa conversión. Esto conduce a una situación sin salida, donde el aplastamiento de los individuos por la totalidad y la violencia sobre la naturaleza por la racionalidad instrumental viene repitiéndose desde antaño, en virtud a la escasez natural y el carácter virulento de la racionalidad, o en virtud de una catástrofe filogenética originaria.

Adorno, en síntesis, obtura las posibilidades de la crítica inmanente de la dominación por la totalidad antagónica. No se trata de que no elabore ningún concepto emancipador (las ideas de una identidad realizada, una universalidad reconciliada y una racionalidad reflexiva desmienten esto). Se trata, en cambio, de que sitúa la dinámica de la dominación en términos demasiado generales, ahistóricos y vagos, lo que vuelve muy difícil precisar cómo podría interrumpirse la totalidad antagónica o realizarse una universalidad emancipada. Asimismo, al situar la dominación en la historia universal y no en complejos históricamente determinados, se vuelven difícil comprender cómo la propia dominación crea posibilidades que la trascienden. Ensanchada hasta coincidir con la historia universal, la dominación parece acabar por subsumir incluso a las categorías que podrían trascenderla (como ocurre con las fuerzas productivas). En suma, la filosofía de la historia de Adorno lleva al *impasse* de la empresa crítica, porque eterniza la dominación y oscurece la forma como se gestan socialmente posibilidades liberadoras.

Lo anterior, finalmente, se vincula con la equivocidad del concepto de trabajo social. Por un lado, Adorno remite el trabajo a la mediación de sociedad y naturaleza. En ese sentido, el trabajo es una condición de toda sociedad y el progreso en las capacidades humanas para domeñar el ambiente, necesario para minimizar el miedo y el sufrimiento, es una precondición de todo proceso emancipador. Por otro lado, el progreso en el dominio de la naturaleza es reconstruido en términos de una historia de la dominación (ligada a la constitución de la totalidad antagónica), con lo que los medios de la emancipación humana se mezclan irremediablemente con los del sometimiento. Para Adorno, el trabajo en general (la mediación entre sociedad y naturaleza), en la medida en que encierra un momento de objetivación distanciada del ser natural y abstracción conceptual de lo particular, conduce por sí a la construcción de la totalidad antagónica y, por ende, la dominación social. Así, no sería el trabajo en su forma específicamente capitalista (dividido en concreto y

abstracto) el responsable de la dominación social, sino que lo sería el "trabajo en general", en la medida en que la propia constitución del sujeto racional que objetiva la naturaleza encerraría las bases de la historia de la dominación. Al atribuir la deriva de la totalidad antagónica a la historia universal, en un proceso que parece basarse en el metabolismo humano con la naturaleza como tal (también, en el concepto de razón como tal), Adorno sienta las bases de una deriva pesimista de la que no hay una salida consistente en su pensamiento. La convivencia de una filosofía de la historia marxista tradicional, en clave de progreso, y una concepción mesiánica de corte benjaminiano, en clave de catástrofe continua, no se logra resolver. Los elementos del progreso, que podrían fermentar la liberación humana, se confunden con los de la dominación, llevando todo proyecto emancipador a un *impasse* pesimista que desahucia las expectativas de transformación y pone en duda la consistencia del proyecto mismo de una teoría social crítica.

Capítulo 6. Requisitos para una teoría crítica de la modernidad

Introducción

A lo largo de los capítulos precedentes intenté situar las dificultades del pensamiento de Adorno en la construcción de su filosofía de la historia. Según esta lectura, el autor cae en un pesimismo filosófico en virtud de una construcción filosófica profunda, que excede a la caracterización del capitalismo tardío y el mundo administrado. Adorno concibe su propia época histórica como un período de "totalización" de la dominación donde las fuerzas oposicionales tienden a verse integradas en un enorme aparato social administrativo que subsume a los individuos y menoscaba su autonomía al tiempo que desdibuja el antagonismo de clase, que no se manifiesta ya en forma explosiva. Para dar cuenta de ese estado de cosas en el que el capitalismo liberal parece resolverse, no en sentido emancipador o superador, sino de modo ulteriormente opresivo; Adorno construye una filosofía de la historia, en cuyo marco ha existido progreso, pero estuvo ligado íntimamente a la dominación tanto de los individuos (a manos del espíritu universal) como de la naturaleza (a manos de una racionalidad violenta). Esa filosofía negativa de la historia, sostuve, plantea un panorama sin salida donde la dominación por la totalidad antagónica es postulada al fin como inevitable. No es una lectura realista del mundo administrado sino una construcción desesperanzadora de sus condiciones de gestación, lo que conduce al *impasse* pesimista. Adorno elabora la génesis de la dominación totalizada en el capitalismo tardío en el marco de una concepción histórico-filosófica demasiado general, en cuyo marco la dominación viene repitiéndose desde tiempos arcaicos. Esto, al fin, ofrece muy pocas perspectivas de salida ante la historia universal de la dominación, lo que genera una inconsistencia con la pretensión de mantener un planteo de crítica social.

En este capítulo, partiendo del famoso texto de Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937) intentaré precisar algunas puntualizaciones sobre las características (y las condiciones de consistencia) de la teoría crítica de la sociedad. Es discutible si Adorno adhirió completamente a la noción de Horkheimer de *teoría crítica*. Sin embargo, en virtud de las dificultades de consistencia que surgen de su filosofía de la historia, intentaré ofrecer una perspectiva reconstructiva que recupere el planteo de Horkheimer para clarificar las dificultades de Adorno. La empresa, entonces, no es completamente externa al planteo del autor (quien, al menos, mantuvo siempre la pretensión de realizar una crítica social inmanente). Reconstruyendo el texto de Horkheimer intentaré delimitar las condiciones bajo las cuales el proyecto intelectual de la crítica social teóricamente informada puede realizarse consistentemente.

Horkheimer elabora la idea de teoría crítica por oposición a la "teoría tradicional". Éstas se diferencian en varios puntos. La teoría tradicional se limita a describir los fenómenos, estableciendo

entre ellos correlaciones observables y dejando los problemas prácticos en el plano separado de la aplicación posterior. La teoría crítica, en cambio, es a la vez normativa y descriptiva a la vez. Sus enunciados sobre la realidad social tienen una carga valorativa: se los formula desde una intencionalidad emancipatoria, que busca superar la forma fetichista de las relaciones sociales dadas en el capitalismo. Precisamente en virtud del fenómeno del fetichismo, las formas sociales capitalistas no parecen ser sociales en absoluto y se presentan en cambio como formas puramente dadas, de carácter pseudonatural. La teoría tradicional asume esta forma fetichista sin cuestionarla, formulando "leyes" de la vida social que parecen dotadas de la misma necesidad que las leyes naturales. En cambio, la teoría crítica se identifica con la totalidad social, a la que interpreta como histórica, dinámica y por lo tanto potencialmente transformable. Su actitud frente al objeto (la sociedad moderna) implica cualificaciones políticas y éticas relacionadas con una intencionalidad emancipatoria.

Lo anterior implica que el par conceptual dominación/emancipación es constitutivo de la teoría crítica. El cometido de ésta no es proveer una descripción neutral de conexiones sociales en el mundo dado sino leer la estructura vigente de relaciones sociales como una forma de dominación. La dominación se basa en el carácter fetichista de las relaciones establecidas, que son constituidas por la práctica de las personas en interacción pero no aparecen como tales, sino que asumen realmente la forma de una objetividad independiente. La emancipación consistiría en la ruptura con respecto al fetichismo y el vínculo social reificado, lo que implicaría dinamizar esas relaciones sociales que no se manifiestan como sociales en absoluto. La intencionalidad emancipatoria de la teoría crítica se relaciona con la posibilidad de superar los rasgos fetichistas de la dominación social constituida.

Basándome en el planteo de Horkheimer, intentaré delimitar tres condiciones de consistencia para el planteo de una teoría crítica de la sociedad, plasmadas en la construcción de una *crítica de la dominación social* que no se derrote o cancele a sí misma y pueda, en cambio, sostenerse de manera solvente. Es preciso que la dominación sea estudiada como autocontradictoria, a la vez opresiva y productiva y superable. Que la dominación es autocontradictoria significa que su lógica y dinámica no es perfectamente coherente consigo misma sino que genera inmanentemente procesos que la ponen en cuestión. Que es opresiva y productiva significa que el punto de vista emancipatorio no se mide con ella como algo externo sino que es producido inmanentemente. La teoría crítica se reflexiona a sí misma en el interior de la sociedad criticada y sus formas, dando cuenta de sus condiciones de posibilidad en términos de su propio objeto. Esta teoría es posible únicamente en la medida en que su objeto es internamente contradictorio (su dinámica acarrea procesos que lo socavan) pero también en tanto éste produce potencialidades históricas cuya realización lo

trascendería como tal. Finalmente, la teoría crítica debe dar cuenta del *carácter históricamente determinado de la dominación*. Si ésta es producto de procesos carentes de toda especificidad histórica, entonces no es posible imaginar cómo sería posible su superación histórica. Una crítica de la dominación donde ésta coincida con la naturaleza humana, la sociedad como tal o la historia universal de conjunto, se rebate a sí misma porque postula la insuperabilidad de aquéllo que quiere criticar.

La teoría crítica, dicho en otros términos, lee el presente desde el punto de vista de su transformación posible, comprendiendo lo que es como una realidad normativamente cuestionada (una realidad de dominación) que, sin embargo, produce también una serie de potencialidades liberadoras que podrían trascenderlo. Se tata de una teoría de la posible "negación determinada" del presente, que se pregunta por las instancias en las que la forma histórica vigente podría negarse, superarse o trascenderse a sí misma.

¿Qué es la teoría crítica de la sociedad?

En esta primera sección voy reconstruir "Teoría tradicional y teoría crítica" de Horkheimer con la intención de trazar las condiciones de formulación de la teoría crítica de la sociedad, anticipadas en la introducción. No se trata de un planteo formal, a pesar de que la enunciación de unas "condiciones" generales aparente un intento de formalización. El planteo no es formalista porque parte de un análisis de la especificidad histórica: el concepto de teoría crítica no es inmediatamente universalizable ni vale *a priori* para toda sociedad. En cambio, se trata de una reflexión situada en las peculiares condiciones de la sociedad capitalista (la teoría crítica es, en buena medida, una reflexión crítica e históricamente situada sobre el fenómeno del fetichismo de las relaciones sociales). Las condiciones enunciadas no proveen una receta formal para la creación de teorías críticas, sino que intentan precisar bajo qué condiciones una reflexión autocrítica de las formas sociales de dominación puede ser solvente con sus propias exigencias conceptuales.

La teoría tradicional se ocupa, según Horkheimer, de construir conceptos generales para subsumir casos particulares. Establece correlaciones observables regulares, repetibles y que posibilitan la predicción. "En la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de objetos" (Horkheimer, 2003: 223). Esta forma de teoría se considera exterior a su objeto: no se reflexiona como una forma de pensamiento gestada en el interior de las cosas que intenta analizar sino que las subsume desde fuera en sus categorías. Separa el plano descriptivo del normativo. La teoría tradicional no evalúa moralmente los fenómenos, limitándose a establecer las articulaciones que pueden constatarse entre ellos en forma descriptiva, dejando los problemas normativos librados al ámbito extra-teórico de la aplicación. "Tanto la génesis de las circunstancias dadas, como

también la aplicación práctica (…), y por consiguiente el papel de la praxis, son consideradas exteriores" (Horkheimer, 2003: 241). La forma tradicional de teoría busca organizar los datos de manera regular y manipulable, incrementando la capacidad de las personas para modificar la naturaleza o disponer del mundo exterior según sus fines. Sin embargo, no se preocupa por la constitución o evaluación de esos fines que las personas puedan perseguir: si su meta es tornar a la realidad dócil a los hombres, ella misma es dócil a los fines cualesquiera para los que se la emplee en la esfera externa de la aplicación.

La teoría tradicional interpreta la vida social desde el punto de vista de las ciencias naturales (Horkheimer, 2003: 225). Su cometido intelectual es establecer recurrencias constatables en los hechos, sin cuestionarse ulteriormente por la posibilidad de que existan complejos relacionales a la base de tales hechos. De ahí que la teoría tradicional, cuando es aplicada a la vida histórica (o, al menos, cuando se unilateraliza colonizando el conocimiento histórico-social) trae consecuencias conservadoras: al no preguntarse por las mutaciones de largo aliento y las transformaciones de las totalidades subyacentes que están a la base de los hechos observables y los producen, tiende a absolutizarlos en su forma dada. Presenta las transitorias regularidades que es posible establecer en un período histórico dado como si fueran leyes inmutables de la naturaleza. Las relaciones sociales aparecen entonces como ajenas a la acción e inmodificables por las personas, lo que confirma subrepticiamente (e incluso impide tematizar de modo consciente) el fetichismo de las relaciones sociales en el capitalismo. Si la teoría social no se pregunta cómo los hechos son constituidos, esto es, qué estructuras globales les subyacen y los forman, entonces pierde también la posibilidad de captar el movimiento y transformación esas estructuras generales (que no son en sí mismas observables).

La teoría tradicional esconde el carácter histórico, pasajero de los fenómenos sociales, pero refleja de manera distorsionada la constitución efectiva de la realidad fetichista. En efecto, en las condiciones de la sociedad capitalista, la vida social se enfrenta verdaderamente a los individuos como una sumatoria de hechos dotados de una necesidad desconocida y ajena. "El hecho que, para el individuo, se agrega exteriormente a la teoría, es producido socialmente" (Horkheimer, 2003: 234). De ahí que la teoría tradicional no sea una mera falsedad, sino una presentación efectiva (pero parcial, y por ello también deformada) de la apariencia socialmente necesaria de los hechos sociales. La ofuscación que sufren los individuos y que la teoría tradicional absolutiza es ella misma un resultado de la realidad social fetichista: "la existencia de la sociedad ha reposado en una represión directa, o bien es la ciega resultante de fuerzas antagónicas, pero en ningún caso ha sido el fruto de la espontaneidad consciente de individuos libres" (Horkheimer, 2003: 234). La vida colectiva es efectivamente, bajo las condiciones dadas, movida por "una fuerza natural inmutable" y

“un destino suprahumano” (Horkheimer, 2003: 237). Las condiciones sociales que hacen aparecer los hechos como ineluctables y ajenos a toda transformación son sin embargo modificables. La vida social se reduce a un cúmulo de leyes automáticas únicamente “en el tipo de economía burguesa” (Horkheimer, 2003: 234). Bajo la “caótica economía” de la sociedad capitalista, tendencias ciegas, ajenas a toda determinación consciente, no controlables de manera racional, gobiernan la vida de las personas. La teoría tradicional expresa ese fenómeno (la reificación), al tiempo que lo distorsiona al absolutizarlo.

La teoría crítica, en cambio, parte de la unidad entre el plano descriptivo y el normativo. Esto significa que no se limita a constatar hechos y formalizar correlaciones entre ellos, interrogándose por el sistema de conexiones históricamente devenido que subyace a los datos. Al mismo tiempo, no es una teoría axiológicamente neutral sino que está orientada normativamente en sentido emancipatorio. Esta orientación emancipatoria busca destacar el carácter histórico, superable, transitorio de las condiciones sociales vigentes; con el objetivo de eliminar la naturaleza reificada de la sociedad y su expresión como una suma de datos ajenos a la acción e inmodificables por las personas. La teoría crítica es una teoría de la sociedad normativamente orientada, cuyos enunciados descriptivos se movilizan desde una perspectiva epistémica que es al mismo tiempo ética y política. Esta teoría se basa en el cuestionamiento de las formas fetichistas de sociabilidad en el capitalismo, que producen la apariencia socialmente necesaria de que la dinámica de la vida colectiva se compone de un cúmulo de regularidades ciegas y automáticas.

El sujeto de la teoría crítica no se considera externo a su objeto, identificándose en cambio con la totalidad social y comprendiéndola “como voluntad y razón” (Horkheimer, 2003: 240), como una forma de la práctica de las personas. No parte de conexiones dadas entre hechos, ni las contempla de manera pasiva. En cambio, la teoría crítica comprende que los “datos” de la sociedad asumen la forma de datos únicamente porque la práctica que les subyace se encuentra reificada: en una sociedad no sometida a las compulsiones de la mercancía, el valor y el capital, no existirían meros “datos” cosificados de la vida colectiva o, mejor, los datos no asumirían la imagen de regularidades inescrutables que asumen actualmente. La teoría crítica presupone, y esa es su petición de principio, que “la acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia” (Horkheimer, 2003: 237). La sociedad como universalidad de la coexistencia colectiva es, pues, la forma objetivada como existen las facultades humanas. La vida social no es simplemente “objetiva”, no es un cúmulo de hechos enfrentados al sujeto, sino que está atravesada en sí misma por la voluntad, la razón y la subjetividad de las personas, aunque esto aparezca velado bajo las formas fetichistas.

No se trata, para Horkheimer, de ofrecer simplemente una “teoría social normativamente orientada”

o “con carga valorativa”, ya que sus aspiraciones normativas se entrelazan con sus enunciados descriptivos. La contradicción que la teoría crítica estudia y despliega radica en que la vida social es y a la vez no es la forma de existencia de la “voluntad y razón” de las personas. La apariencia de que las relaciones sociales son gobernadas por “una fuerza natural inmutable” y “un destino suprahumano” (Horkheimer, 2003: 237) no es una mera apariencia sino que es producida efectivamente por las condiciones fetichistas en el capitalismo. No es una ilusión que, bajo las condiciones de la autovalorización del capital como proceso ciego, existe un sinnúmero de “hechos” de la vida social que se enfrentan a los individuos como realidades ajenas e inmutables. Sólo que esas condiciones reificadas son en sí mismas históricas y susceptibles de transformación. La teoría crítica comprende el vínculo intrínsecamente contradictorio en virtud del cual las formas dadas de la vida colectiva son ajenas a la acción y, a la vez, podrían ser modificadas por la acción. Esta teoría no se identifica con la totalidad social de manera afirmativa, pues sus aspiraciones emancipatorias están no-realizadas en la realidad constituida. Su punto de partida normativo expresa algo que existe como latencia en el corazón de lo existente.

La teoría crítica está ligada a una forma de práctica, el “comportamiento crítico” que “tiene por objeto a la sociedad misma” y “no está dirigido solamente a subsanar inconvenientes” (Horkheimer, 2003: 239). La realidad social es, para Horkheimer, una totalidad contradictoria donde las formas de la vida colectiva, generadas por la práctica de las personas, efectivamente asumen una objetividad pseudonatural. La teoría crítica busca reflexionarse a sí misma como la conciencia de esta contradictoriedad objetiva de la sociedad. “Las formas de cultura, fundadas en la lucha y la opresión, no son testimonios de una voluntad unitaria, autoconsciente: este mundo no es el de ellos [los individuos unidos], sino el del capital” (Horkheimer, 2003: 240).

La teoría social crítica se identifica con el propio proceso social, pero como éste es en sí mismo contradictorio, ella misma se construye como conciencia de la contradicción objetiva. Sus metas emancipatorias o criterios normativos no son arbitrarios con respecto al conocimiento del objeto: esta teoría no asume antojadizamente un punto de vista ético o político ajeno a la realidad que analiza. Por el contrario, la contradicción entre la sociedad como un conjunto de regularidades reificadas y la sociedad como una forma de existencia de la razón y la voluntad de las personas, está dada en la propia realidad social. De ahí que la teoría crítica no extraiga sus enunciados normativos de una filosofía moral o política pura, sino de su propia realidad social y su dinámica inmanente y contradictoria. Si los enunciados descriptivos de la teoría crítica se reconocen como orientados normativamente por la vocación emancipatoria de transformar las estructuras reificadas, a la vez sus enunciados normativos no se presentan como arbitrarios o externos a la descripción y análisis de la realidad, sino que se fundan reflexivamente en ella.

Esta forma de conocimiento es "un único juicio de existencia desarrollado" sobre la sociedad moderna. Explica Horkheimer: "este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época" (Horkheimer, 2003: 257). Su preocupación no son las invariantes ahistóricas de la vida colectiva, que podrían formularse y generalizarse como leyes. Por el contrario, esta teoría se interesa por la especificidad histórica de su objeto actual, la sociedad capitalista, a la que busca interpretar en un gran juicio de existencia desarrollado. Se preocupa por desentrañar las conexiones establecidas entre fenómenos en la totalidad social presente, antes que por tematizar regularidades suprahistóricas. La teoría crítica, así, enfatiza el carácter históricamente único, y por ende superable, de la sociedad capitalista. Este énfasis en la especificidad histórica se basa en el interés por destacar la caducidad y transitoriedad, aspirando a su superación posible hacia formas de universalidad social no organizadas de manera fetichista como estructuras cuasiobjetivas ajenas a la acción y la transformación por las personas. Esta meta emancipadora, a la vez, no se imposta en el objeto (la sociedad dada) desde afuera sino que surge de una comprensión de las contradicciones o la dialéctica de su dinámica interna. Lo anterior implica, a la vez, que las metas emancipatorias de la teoría crítica fueron gestadas en el seno de la sociabilidad actual, y no parten de una mirada filosófica de carácter ahistórico.

Una teoría crítica de la sociedad moderna, según todo lo anterior, es a la vez descriptiva y normativa e intenta reflexionarse a sí misma en las condiciones de su propio objeto (la sociedad presente). Esta reflexión objetiva es posible en la medida en que la sociedad misma es internamente contradictoria, lo que significa que su desarrollo entra en contradicción con sus propios fundamentos y que genera potencialidades históricas capaces de trascenderla. Finalmente, la teoría crítica presta especial atención a la especificidad histórica de la sociedad capitalista y del fetichismo como lógica de dominación. Esta atención a lo históricamente específico se relaciona con la posibilidad misma de escrutar el presente desde un interés emancipatorio: este interés posee una realizabilidad potencial únicamente si la dominación a que se enfrenta es transitoria, históricamente situada y puede caducar.

De las características destacadas es posible extraer, como adelanté en la introducción, tres condiciones de consistencia para la teoría crítica. Estas condiciones se relacionan con la posibilidad de que las relaciones de dominación, que la teoría analiza, aparezcan como susceptibles de ser superadas de manera articulada y sistemática. Sólo bajo el trasfondo de una negación posible de la dominación, puede la teoría presentarse de manera consistente como una interpretación a la vez normativa y descriptiva del mundo social establecido. No se trata de condiciones formales para producir "teorías críticas" en general. La teoría crítica como tal responde a un principio de

especificidad histórica, por lo que sus presupuestos se relacionan con contenidos objetivos no susceptibles de completa formalización. Se trata, en cambio, de condiciones histórico-inmanentes: son exigidas para que la reflexividad histórica de la teoría crítica pueda asir la facticidad en la que se funda de manera consistente. Estas condiciones pueden sintetizarse, reformulando el planteo de Horkheimer, en tres puntos.

1) La dominación social debe ser autocontradictoria. La lógica fetichizada de la sociedad capitalista porta una dinámica que los sujetos, bajo las condiciones dadas, no pueden controlar. Eso da a las relaciones fetichistas, precisamente, su apariencia de articulaciones cuasiobjetivas. Es preciso que esas relaciones sean al mismo tiempo autocontradictorias. La dinámica objetiva de las relaciones fetichistas debe a la vez tender a socavarse a sí misma, generando en su proceso inmanente resultados que sean incompatibles con sus propios fundamentos sociales. Si la dominación social no es autocontradictoria, si llegara a "cerrarse" verdaderamente sobre sí misma al punto de que su dinámica autogenerada no produjera resultados contrarios a sus fundamentos, entonces la conciencia fetichizada se volvería impenetrable a la reflexión crítica. En efecto, una totalidad social de la dominación cuya dinámica fuera completamente coherente consigo misma sería imposible de criticar: la teoría nunca podría calar en sus formas sociales, pues éstas serían objetivamente impenetrables para ella. La conciencia fetichizada, como se expresa en la teoría tradicional, sería entonces la única forma posible de conciencia.

2) La dominación social debe ser a la vez opresiva y generadora. Su carácter opresivo ya fue aclarado suficientemente en términos de la constitución fetichista o reificada del vínculo social. Su carácter generador se relaciona con cómo ese vínculo fetichista generaría potencialidades históricas que lo trascienden. La teoría social crítica supone que la dominación no sólo produce contradicciones internas, sino que también gesta las condiciones históricas para una nueva forma de articulación social, ya no fetichista. La posibilidad de la libertad (con respecto al fetichismo) debe poder leerse todavía en la estructura del fetichismo y su dinámica, que por lo tanto debe ser no sólo contradictoria, sino generadora (de potencialidades históricas cuya actualización efectiva, daría por tierra con el fetichismo como tal).

3) La dominación social debe ser históricamente determinada. Caso contrario, sus contradicciones intrínsecas y sus posibilidades trascendentes permanecerían como tales de manera indefinida. Si una teoría crítica de la sociedad ha de ser posible como empresa internamente solvente, es necesario que la dominación tenga una duración histórica acotada, de manera que sea posible imaginar que

comenzó alguna vez y que podría dejar de ser alguna vez. La especificidad histórica de la dominación es una condición para que la teoría crítica pueda desplegarse de manera solvente sobre su objeto.

Estas condiciones, evidentemente, no pueden exigirse desde afuera a la cosa misma. Se trata de condiciones de consistencia o solvencia de la teoría que se correlacionan con las condiciones de "criticabilidad" del objeto. Que el objeto histórico y social tenga unas características tales que pueda ofrecer asidero a la crítica depende de determinaciones históricas que podrían no haberse dado nunca. Esto significa, simplemente, que la teoría crítica es tan contingente como la forma histórica en cuyo seno se reflexiona, a saber, la sociedad capitalista y sus estructuras fetichistas. De no darse estas condiciones, pues, es preciso considerar, o bien que la sociedad dada no es susceptible de aprehensión por una teoría social crítica; o bien que la teoría provee una lectura inadecuada de su objeto (que no se ha encontrado expresión o formulación solvente). Sostendré que, en caso del pensamiento de Adorno, se da lo segundo: hay una formulación crítica no consistente. El problema principal, intentaré mostrar, radica en el tercer punto, la especificidad histórica. De éste se desprenden también dificultades en torno al segundo punto (la relación entre el carácter opresivo y el carácter generativo del objeto): al deshistorizar la lógica de dominación, Adorno no ofrece una interpretación del todo adecuada de la generación de posibilidades de transformación en el seno de la propia realidad histórica. En el apartado siguiente analizaré su pensamiento a partir de estas condiciones de consistencia, partiendo de algunos pasajes de Adorno (a veces, reiterando pasajes ya citados, si la exposición lo exige) y confrontando mi propio análisis con los de algunos intérpretes.

Adorno y las condiciones mínimas para una teoría crítica de la sociedad

¿Cumple la teoría de Adorno con las condiciones mínimas de solvencia enunciadas? Y, si no se dan esas condiciones, ¿Se debe a que el objeto lo exige (es decir, que las condiciones reales son tales que la teoría crítica se tornó imposible)? ¿O se trata de una dificultad de la teoría? Examinaré los requisitos mínimos puno por punto.

1) Numerosas interpretaciones se centran en la primera condición. La lectura de Postone (de quien me ocuparé en detalle en la sección siguiente), por ejemplo, asume que para Adorno la dominación "se cerró" históricamente, llegando a un estado de "totalización" que ya no genera inmanentemente sus propias contradicciones. Postone, en su análisis de la primera teoría crítica, se detiene especialmente en los planteos de Horkheimer y Pollock (reconstruiré esto en más detalle en el capítulo siguiente). Analiza particularmente la teoría del *Staatskapitalismus* de este último, según la

cual las contradicciones de clase habrían sido suprimidas por las formas administrativas de dominación de las sociedades avanzadas. Según Postone, este giro histórico habría dado por tierra con los análisis del capitalismo centrados en cuestiones de clase. Por no haber roto completamente con los presupuestos del marxismo tradicional, y al adoptar el planteo de Pollock, Adorno y Horkheimer habrían caído en el pesimismo y acabado por abandonar la crítica históricamente autorreflexiva del capital. Las posiciones de Adorno no serían, por lo tanto, esencialmente diferentes de las de Horkheimer y ambas responderían a la tesis de Pollock sobre el capitalismo de Estado. "Su examen [el de Pollock] del cambio fundamental en la relación entre Estado y sociedad civil puede ser visto como constituyendo la dimensión político-económica de una teoría crítica general de las sociedades postliberales, que Horkheimer, Marcuse y Adorno desarrollan más completamente" (Postone, 1993: 93). Sin embargo, considero que éste no es exactamente el caso para Adorno. Las formas de integración social desplegadas por el mundo administrado no alcanzan a tornar a la sociedad en una totalidad completamente coherente consigo misma. La contradicción en la totalidad antagónica persiste, aunque se refugie en ámbitos incapaces de producir una transformación social cualitativa, como el arte o el propio pensamiento crítico. Incluso la explotación de clase persiste, en un contexto donde su potencial social explosivo parece haber sido detenido, pero la contradicción misma no fue suprimida. La "totalización" de la dominación en el capitalismo tardío universaliza también sus contradicciones en un proceso que no puede llegar a reposar en sí mismo como unidad coherente y cerrada, sino que por fuerza profundiza su carácter desgarrado, antagónico.

Análisis más recientes que los de Postone (Cook, 1998) han puesto en discusión el grado de adhesión de Adorno a las tesis de Pollock sobre el capitalismo tardío. "Cierto número de comentadores han mantenido equivocadamente que Adorno vio el Estado benefactor como una variante de lo que [Pollock] llamaba «capitalismo de Estado»" (Cook, 1998: 16). Para Pollock, la intervención del Estado en la economía marcaría el comienzo de una era esencialmente política, donde el control político directo tiende a reemplazar al mercado como regulador fundamental de la producción, la distribución y el consumo. Para Adorno, en cambio, la administración política de la economía capitalista no reemplaza los pilares de la acumulación capitalista preexistente, ni suprime sus contradicciones o su propensión a la crisis. Fundamentalmente, Adorno ve como imposible que una sociedad fundada en antagonismos estructurales adquiera, en una fase determinada, una estructura no-antagónica capaz de suprimir sus contradicciones fundamentales.

Incluso ante los fenómenos de integración social y absorción de los elementos oposicionales desplegados en el *Spätkapitalismus*, Adorno mantiene un análisis de las contradicciones sociales de la totalidad. Como señala la propia Cook, dos trabajos son centrales en este punto: "Reflexiones

sobre la teoría de las clases" (1942) y "¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?" (1968). En el primero de ellos, Adorno analiza la forma que asume la división de la sociedad en clases en un contexto en que la clase trabajadora ha sido crecientemente integrada y subsumida como fuerza oposicional. De modo similar, en el segundo textoAdorno se pregunta "si el desarrollo industrial ha convertido en caduco el concepto mismo de capitalismo" (Adorno, 2004: 330; GS 8: 354), intentando una defensa crítica de este concepto y más ampliamente del marxismo como marco de análisis social.

Adorno caracteriza la fase tardía del capitalismo como "de monopolios" y de "*big business*" (2004: 350; GS 8: 376). La combinación de la intervención estatal en el mercado y los procesos de construcción de grandes empresas concentradas tiende a liquidar al individuo como agente independiente en la sociedad, subsumiéndolo directamente bajo el poder de gigantescos aparatos administrativos. En este marco, las clases siguen existiendo objetivamente, pero los sujetos dejan de experimentar esa realidad subyacente como contradictoria. Entonces se consolida "la imagen diabólica de la armonía, la invisibilidad de las clases en la petrificación de su relación" (Adorno, 2004: 350; GS 8: 336). El capitalismo monopólico desactiva las capacidades oposicionales de la clase trabajadora, integrándola en un proceso social global de apariencia homogeneizante. Empero, incluso bajo las condiciones de integración de las masas bajo los monopolios y la administración estatal, las contradicciones sociales continúan existiendo. Si bien la dominación de clase no permanece incólumne con las modificaciones históricas del propio capitalismo, sin embargo perdura, articulada con la dominación por la totalidad antagónica. En las condiciones del capitalismo avanzado las clases sociales antagónicas permanecen como realidades objetivas, pero su expresión en el plano de la conciencia y la subjetividad se ve bloqueada. En términos más generales, la totalidad antagónica no deja de ser contradictoria (tal cosa constituiría un contrasentido), no se torna en una totalidad cerrada sobre sí misma, en el mundo administrado. En cambio, *su carácter internamente desgarrado permanece*, pero en un contexto donde *no es dable esperar que las contradicciones sociales adquieran una dinámica transformadora efectiva*.

El pensamiento adorniano es una formidable crítica de la dominación social por la totalidad antagónica y permanece lúcidamente atento a las contradicciones de la totalidad, aun en el momento de la sociedad administrada. Si toda dominación es para Adorno *dominación por la totalidad*, el mundo administrado *parece* coincidir con un proceso de "totalización de la totalidad", que sin embargo *nunca es completa*. La totalidad que estructura la dominación es inherentemente contradictoria y por lo tanto siempre a la vez particular, contradictoria. Lo universal social, que se totaliza a sí mismo al imponerse por sobre los individuos, no puede reconciliarse con ellos porque produce y reproduce el antagonismo con ellos, que le es propiamente constitutivo.

En suma, sostengo que las dificultades en la crítica social de Adorno no surge propiamente de su teoría del capitalismo avanzado. El autor insiste en el carácter desgarrado, contradictorio de la totalidad. Su planteo sobre el mundo administrado es que éste es contradictorio por doquier (el movimiento que pone la totalidad la socava como dominación particularista) pero que esas contradicciones permanecen detenidas, paralizadas. En este punto, el planteo descree del pasaje a la acción, pero no hipostatiza completamente la dominación, a la que considera como sistemáticamente contradictoria. En cambio, *sostendré que es en la filosofía de la historia de Adorno aparece propiamente el problema del pesimismo*, cuando la dominación por la totalidad antagónica es inscrita en una narrativa de larga duración de la que parece no haber salida.

2) Ahora bien ¿produce la dominación social una serie de posibilidades liberadoras que ella misma no puede realizar? ¿Se anuncian, en la tupida malla del *Weltgeist*, los cimientos de un proyecto de modernidad liberador, que pudiera trascender su forma fetichista? Al comienzo de *Dialéctica de la Ilustración* se dice: "la crítica que (…) se hace a la Ilustración tiene por objeto preparar un concepto positivo de la misma que la libere de su cautiverio [*Verstrickung*] en ciego dominio" (Adorno y Horkheimer, 2007: 15; GS 3: 15). La posibilidad de este concepto positivo remite a la liberación de un potencial encerrado en la ilustración hoy articulada como dominación, potencial que sería generado al interior del movimiento de la dominación pero no podría realizarse sin transformaciones profundas. Es preciso encontrar, entre los movimientos de la dominación social, las bases para un proyecto de "ilustración afirmativa" que lo trascienda.

Aquí es necesario considerar a un grupo intérpretes para quienes la dominación vigente sigue siendo autocontradictoria pero el momento de realización de una alternativa pasó, pues ya no podrían extraerse aspiraciones emancipatorias del escrutinio crítico de la realidad establecida. En otras palabras, dejaría de cumplirse la segunda condición, aun bajo el cumplimiento de la primera: el carácter autocontradictorio de la totalidad, aunque persistente, dejaría de ser también *generativo*. En las condiciones dadas, la dominación no gestaría la posibilidad de su propia negación inmanente. Estas lecturas tienden a sostener que, con los sucesos del siglo XX, el proyecto emancipador mismo fue socavado históricamente, de modo que sólo resta la posibilidad de una crítica negativa sin perspectiva de proyecto alternativo o afirmativo. En los campos de concentración habrían ardido, junto con los cadáveres de las víctimas, las condiciones de posibilidad de un proyecto de emancipación que libere el potencial de la ilustración. Ya no habría un proyecto afirmativo que sea posible rescatar de entre los restos de la catástrofe civilizatoria. Así, Adorno no incurriría en inconsistencias teóricas al abandonar la teoría crítica: su pensamiento sería, en cambio, la última forma posible de reflexión que no se acomoda a un mundo de dominación totalizada, allí donde no

queda ninguna posibilidad trascendente y liberadora que se geste en el interior de la totalidad de la dominación, pero pueda superarla. Si toda realización emancipatoria es sospechosa de colaborar con el horror, la única forma de lucidez crítica es la insistencia en la negación sin afirmación. La teoría crítica no sería posible porque su objeto, aunque autocontradictorio, ya no produciría inmanentemente la posibilidad de su transformación histórica. La sola posibilidad restante sería la conciencia de las contradicciones de la totalidad vigente, sin ya la intencionalidad emancipatoria de realizar una nueva forma del vínculo social, que trascendiera a la vigente.

Planteos de este tipo han sido avanzados, sostendré, por los "críticos adornianos de Habermas": Maiso (2010), Cabot (1993) o Zamora (1999), cuyas posiciones han sido caracterizadas en la "Introducción". Para estos críticos, al parecer, la teoría crítica como es definida por Horkheimer ya no parece ser posible después del siglo XX. Sólo resta, en ese marco, un pensamiento negativo que insista sobre las contradicciones de la dominación, ya sin proveer una intencionalidad emancipatoria *realizable*. Cuando lo existente es Auschwitz, no hay posibilidades de trazar una crítica inmanente, parecen decir estos intérpretes: "la ruptura epocal que señala Auschwitz (…) no dejaría nada intacto" (Maiso, 2010: 50). La sola idea de un "deber ser" inmanente a lo que es sería una ofensa contra la memoria de las víctimas y una banalización del mal total que acaeció durante el siglo.

Esta lectura no es, sin embargo, del todo compatible con los planteos del propio Adorno. Por el contrario, el autor sostiene explícitamente que la totalidad antagónica produce las posibilidades de su propia superación, aunque al mismo tiempo las bloquee. Sus ensayo sobre el progreso y sus clases de filosofía de la historia, largamente tratadas en el capítulo anterior, dejan claro que la propia dinámica de la totalidad contradictoria, en la que se asienta el falso progreso como movimiento de la dominación, genera la posibilidad de un progreso genuino, como construcción de un universal reconciliado. Para Adorno, pues, la idea de reconciliación entre universal y particular (es decir, de emancipación con respecto a la totalidad fetichizada y la dominación social) no parece haber quedado cancelada por el horror del siglo XX. En este punto el autor se atiene más al proyecto de la crítica social inmanente que sus propios defensores. Para Adorno, en efecto, la dominación por la totalidad es generativa: crea, mediante el desarrollo de las fuerzas productivas, las condiciones de posibilidad para cancelar la dominación misma. Sólo a partir del progreso de la dominación, a través del movimiento fetichista del espíritu universal que aplasta a los individuos, sería posible imaginar una salida de la dominación. Adorno, ligado ambiguamente a la idea de crítica inmanente, nunca resigna la tesis de que la dominación social es también creadora de potencialidades liberadoras. La posibilidad de "desenmarañar" el nudo entre iluminismo y dominación remite a la idea de progreso. Adorno rompe con la asociación entre teleología histórica

y progreso: no hay progreso en la historia de la totalidad social, sino sólo más allá de ella. El progreso está ligado al movimiento opresivo del *Weltgeist* pero encierra la posibilidad de trascenderlo. La dominación social, en suma, parece generar efectivamente potencialidades liberadoras que, empero, la trascienden.

El progreso se hace posible en el filo entre los ideales emancipadores y la reproducción de la totalidad opresiva. El concepto de progreso remite a las posibilidades liberadoras que romperían con la totalidad antagónica, generando una universalidad genuina, reconciliada con lo particular, ya no regida por una legalidad independiente y abstracta. Pero esas posibilidades emergen históricamente sólo sobre la base de la lógica de la dominación social y su eventual ruptura. El *Weltgeist* como totalidad de la dominación sienta las bases del concepto emancipatorio del progreso, cuya concreción a la vez impide. Si la totalidad antagónica progresa por la dominación de lo particular y la naturaleza, al mismo tiempo la idea de progreso remite a la posibilidad de un universal que ya no sea opresivo, que ya no se desgrane en la dinámica de una totalidad antagónica.

Ahora bien, *¿mediante qué procesos, históricos y lógicos*, *la dinámica reificada y antagónica de la dominación social genera posibilidades liberadoras que podrían trascenderla?* ¿Por qué la universalidad genuina se gesta como posibilidad en el seno del *Weltgeist* reificado? ¿De qué manera, bajo qué dinámica social, la totalidad de la contradicción genera la posibilidad de una universalidad liberada? Podemos colegir que la contradicción entre universal y particular, en la que cae el *Weltgeist*, atestigua la discrepancia entre sus propias aspiraciones de universalidad y su realización efectiva como garante de una opresión particularista. El *Weltgeist* se pretende universal, total, omniabarcador. Sin embargo, al regirse por principios de desarrollo autonomizados, independientes de los particulares, se contrapone a los sujetos vivos que abarca. Así, podemos decir, el *Weltgeist* genera una "normatividad" (la de la inclusión universal de lo particular) que él mismo defrauda. Al caer en una contradicción insalvable con lo particular, la dominación de la totalidad antagónica se revela falsa con respecto a sus propios parámetros, pues se ve desahuciada como totalidad y por ende particularizada. Por lo tanto, la apuesta emancipatoria por un universal reconciliado, ya no regido por una legalidad mistificada, no surge de un ideario *a priori* sino de pretensiones normativas fundadas en el *Weltgeist* dominante, cuya realización exige empero trascenderlo. Sin embargo, la contradicción entre una historia universal de la dominación y una idea de historia como totalidad generadora de posibilidades trascendentes, no parece ser resuelta de manera consistente en este plano.

En el capítulo anterior reconstruí este movimiento en detalle, aportando algunos elementos adicionales. Como sostuve, la filosofía de la historia de Adorno no es consistente, debatiéndose sin lograr síntesis entre una historia de la dominación y una concepción del progreso como avance de

las fuerzas productivas. Esto conduce a una serie de dificultades, porque ambas reconstrucciones de la historia universal no parecen ser compatibles entre sí. La propia idea de un progreso de las fuerzas productivas que sería en sí mismo reapropiable en términos emancipatorios es difícilmente compatible con su identificación con el progreso en la dominación de la naturaleza (que está internamente vinculada con la totalidad antagónica).

Asimismo, *en la idea de progreso se anudan dos tesis contradictorias. Por un lado, sólo el desarrollo de las fuerzas productivas permitiría la liberación de las personas, la suspensión del miedo y la angustia ante la escasez, la menesterosidad y el azar de la condición humana en la naturaleza. Por otro lado, ese progreso en el dominio de la naturaleza es el progreso de la propia totalidad antagónica. Acaso, en el acto de objetivación de la naturaleza que constituye al sujeto racional y torna a la naturaleza domeñable por fines humanos, estén encerradas las raíces de la dominación social. Esto significa que la propia historia universal como historia del progreso en la dominación de la naturaleza, que debería producir las bases de la emancipación, repone una y otra vez la dominación social*. Esta ambigüedad, que se basa en que Adorno parece atribuir la deriva de la totalidad antagónica a la relación entre sujeto y naturaleza como tal, fundada en un concepto transhistórico del trabajo, conduce a afirmaciones contradictorias o difíciles de compatibilizar. En este punto *se desdibuja el carácter generativo de la dominación*, en la medida en que las posibilidades de una ruptura inmanente con la totalidad antagónica parecen quedar enredadas en la propia totalidad y su reproducción.

Lo anterior se enmarca fundamentalmente en los problemas relacionados con la especificidad histórica. Sostendré que el pensamiento de Adorno no cumple con la tercera condición: comprender el carácter históricamente determinado de la dominación. Adorno, en efecto, construye un concepto de la dominación autocontradictoria e inmanentemente generativa. Pero a la vez postula que tal dominación es insuperable porque la inscribe en una filosofía negativa de la historia demasiado general, que borra su inscripción en condiciones acotadas susceptibles de superación. Este problema está en germen cuando, en "La idea de historia natural", se tiende a identificar la reificación con un fenómeno del "ser histórico", borrándose o desdibujándose las referencias a la especificidad histórica del capital.

Adorno, por lo tanto, mantiene la tesis de que la dominación es a la vez creativa, generativa, lo que permitiría su crítica inmanente. Su planteo, sin embargo, parece enfrentar *dificultades de consistencia a la hora de fundar esa crítica inmanente*: si la lógica de dominación produce posibilidades de transformación histórica, éstas se entrelazan también con la dominación y recaen de nuevo en ella. La convivencia de una filosofía de la historia de raíz benjaminiana, en clave de catástrofe universal, y una filosofía de la historia universal en clave de progreso técnico, de raíz

marxista ortodoxa, en efecto, hace que la lógica contradictoria de una dominación que a la vez sería generativa se identifique con la repetición de la dominación sin más. Adorno comprende la dominación como un proceso que crea posibilidades que lo trascienden (permanece en el proyecto de la crítica inmanente) pero su elaboración lleva a aporías difíciles de resoler. Esto exige pasar al tercer punto de consistencia: la especificidad histórica de la dominación.

3) Finalmente, ¿es históricamente determinado el progreso del *Weltgeist*? En este punto creo que es preciso reconocer, al menos parcialmente, el peso de críticas como las Wellmer, Habermas o, de manera diferente, Postone. Si bien Adorno nunca postula el cierre definitivo de las contradicciones dialécticas en la sociedad, sin embargo es extremadamente vago al determinar las condiciones históricas en que éstas se gestan, con lo que la dominación misma termina por parecer transhistórica o histórico-universal. El "espíritu universal" que estructura la totalidad antagónica parece tener un valor histórico doble. Por un lado, remite a dominación social en el capitalismo, bajo las condiciones únicas e irrepetibles de la modernidad burguesa. Por otro lado, parece imprimirse sobre una historia universal negativa de origen antediluviano.

Este planteo fue clarificado en los capítulos anteriores, donde intenté sostener que, tanto en "La idea de historia natural" como en la obra madura, incluidas las Lecciones sobre la historia, la escala temporal de la dominación social no es lo suficientemente clara. Adorno parece ser ambiguo o inespecífico, entre situar la duración histórica del *Weltgeist* en las peculiares condiciones del capitalismo, o enmarcarla en una filosofía de la historia universal de signo pesimista. Volviendo al capítulo sobre Hegel de *Dialéctica negativa*, podemos constatar estas oscilaciones. Por un lado, Adorno emplea conceptos cuyo campo de aplicación está acotado a la determinación histórica del capitalismo, como "la ley marxista del valor" (Adorno, 2008: 276; GS 6: 295), "el desarrollo de la producción capitalista" (Adorno, 2008: 281; GS 6: 299), "el fetichismo del proceso de producción en la sociedad de canje" (Adorno, 2008: 283; GS 6: 301), etc. Estas afirmaciones, empero, se ven inmediatamente vinculadas a otras que parecen suponer una filosofía de historia universal de la dominación: "construcción filosófica de la historia [*Geschichtphilosophische Konstruktion*]" (Adorno, 2008: 279; GS 6: 297), "durante milenios la ley del movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de los sujetos individuales" (Adorno, 2008: 281; GS 6: 299), "no hay ninguna historia universal que lleve desde el salvaje hasta la humanidad, sí, sin duda, una que lleva de la honda a la megabomba" (Adorno, 2008: 295; GS 6: 314). Estos pasajes habilitan a críticos como Schnädelbach a leer su planteo como una "filosofía de la historia sin historia" [*Geschichtsphilosophie ohne Geschichte*] (Schnädelbach, 2004: 151), en la que la delimitación del objeto es históricamente imprecisa y las categorías que, conforme el proyecto de "La idea de historia natural", debían poder

vérselas con la facticidad de manera más cuidadosa, terminan por desplegarse en términos de una duración indefinida que es, precisamente, abstracta frente a la determinación temporal precisa.

El concepto de *Weltgeist* posee para Adorno un grado de especificidad histórica demasiado vago. Esto legitima la objeción *impasse* pesimista: si la dominación social no se asienta en condiciones históricas precisas sino que es arrastrada a partir de un proceso histórico-universal, resulta casi imposible imaginar vías concretas para su superación efectiva. Esto significa que, al final, las posibilidades liberadoras generadas por el *Weltgeist*, que podrían movilizar a la historia más allá de la totalidad antagónica, no tienen perspectivas de concreción real. Si la dominación es un mal histórico-universal que la humanidad arrastra desde que el sujeto odiseico se separó de la naturaleza y la objetivó, entonces las posibilidades liberadoras presuntamente generadas por la historia opresiva de la civilización son irrealizables. La falta de atención a la especificidad histórica (y por ende la superabilidad eventual) de la dominación social cierra el paso a toda posibilidad transformadora real. El enredo [*Verstrickung*] de iluminismo y dominio es inevitable, con lo que se cae en la contradicción señalada por Habermas (1989): se mantiene una pretensión de crítica social, pero en un marco conceptual donde no se puede fundar ya una perspectiva crítica. La dominación, como dice Wellmer (1993), coincide con la historia sin más, *al punto de que la perspectiva de reconciliación se refugia en un plano de irrealizabilidad más allá de la historia*. Esta situación pone en cuestión la posibilidad misma de una teoría crítica de la sociedad que sea consistente: como denuncia de la dominación, este pensamiento absolutiza, sin embargo, la dominación misma. Adorno pretende mantener un punto de vista crítico ante su objeto, al tiempo que presupone la insuperabilidad de su dinámica objetiva.

Conclusión

En torno a la consistencia de la teoría crítica vuelven a emerger los problemas de atención a la especificidad histórica del concepto adorniano de trabajo social, analizados en el Capítulo 2. Por un lado, Adorno piensa el trabajo en general en tanto mediación entre sociedad y naturaleza, como una determinación transhistórica de toda civilización. Por el otro, analiza el trabajo como el fundamento del intercambio de equivalentes, lo que remite al trabajo en el capitalismo, dividido en concreto y abstracto. La totalidad antagónica se funda ambiguamente en ambos conceptos de trabajo. De un lado, se deriva del principio del intercambio como un fundamento de la dinámica social en la sociedad capitalista, que estructura una serie de mecanismos fetichistas que son históricamente determinados. Del otro lado, la totalidad antagónica se funda en el trabajo en general, en la mediación entre sociedad y naturaleza o la capacidad de los sujetos para modificar el entorno conforme fines conscientes. La confusión entre ambos planos (y entre ambos conceptos de trabajo)

conduce al pesimismo, que atribuye la dominación social a algunas determinaciones transhistóricas de toda sociedad como tal. *Adorno considera que la sociedad, estructurada en términos de dominación por la totalidad antagónica, tiene una dinámica contradictoria y genera posibilidades liberadoras a partir de esa dinámica inmanente. Sin embargo, no sitúa de modo preciso la dominación. Así, esas potencialidades liberadoras tienden a verse enredadas una y otra vez con la propia totalidad antagónica, en un contexto donde la posibilidad de la ruptura inmanente o negación determinada se desdibuja. El proyecto adorniano asume la forma de una teoría crítica de la sociedad que no logra una formulación consistente*. No se trata de que el objeto haya perdido en sí mismo condiciones de criticabilidad (no hay un "cierre" de la dominación que decante en un estado de cosas no contradictorio o no generativo). Se trata, en cambio, de que la teoría aprehende de manera inadecuada algunas determinaciones de ese objeto, tendiendo a absolutizar o deshistorizar la duración histórica de la dominación social. De este modo, Adorno mantiene la pretensión de formular una crítica social pero a la vez socava la posibilidad de fundamentarla de manera adecuada y solvente.

En la próxima sección de la tesis ("Giro a la especificidad histórica") intentaré sostener que la dominación, tal como la conceptualiza Adorno en términos de constitución de una totalidad antagónica, puede efectivamente reconstruirse en términos históricos más precisos, evitando esta parálisis pesimista. Trataré de mostrar que el objeto de la crítica es efectivamente superable, por lo que la deshistorización de la dominación responde a una inconsistencia teórica y no a la naturaleza ahistórica de la cosa misma.

Contra la "equivocidad histórica" de Adorno, sostendré que una "totalidad social", vertebrada por un sujeto global como el *Weltgeist*, *existe únicamente en la medida en que las relaciones sociales se gobiernan a sí mismas de forma fetichista, obturando las posibilidades de autodeterminación de los particulares*. Esta situación, siguiendo la reinterpretación de Postone, se cumple *únicamente* bajo la operatoria de la "ley del valor" capitalista. La totalidad no se identifica con el progreso mediante antagonismos impuesto por la lucha de clases o la escasez. Por el contrario, *sólo bajo el signo histórico del capital y sus formas de vínculo social características*, el complejo funcional de los individuos relacionados, que se realiza a través de los particulares, se constituye sin embargo como algo externo a ellos mismos. Las relaciones sociales regidas por el valor se vuelven opacas e inapelables para los individuos, autonomizándose frente a ellos. Asumen una complexión global que se rige a sí misma. El valor estructura una forma de dominación social basada en un principio abstracto que se erige en sujeto del proceso colectivo y mediatiza la sociedad en sentido de totalidad. Esta forma de dominación, como sostendré en la sección siguiente, se basa en mutaciones la forma de articulación social, que son específicamente capitalistas.

Lo que Adorno llama “dominación mediante el intercambio” no es simplemente un momento ulterior de una continuidad histórica de la dominación sino que introduce una cesura significativa en las formas de interacción social. El capital tiende a desplazar las formas directas de dominación personal, propias de las sociedades no capitalistas, hacia formas impersonales de dominación de las personas por la factura abstracta de sus relaciones sociales. Sólo bajo esa transformación histórica aparece algo como el *Weltgeist*, esto es, una forma de dominación no fundada en la autoridad personal o la violencia directa, sino en la forma abstracta y cuasiobjetiva de las propias relaciones sociales.

Postone (1993) enfatiza la especificidad histórica de la teoría crítica, mostrado que únicamente en la modernidad aparecen estructuras fetichizadas de dominación social. Al igual que Adorno, Postone construye un concepto crítico de la totalidad social, denunciando la relación interna entre el surgimiento de un sujeto global de la vida colectiva y la pérdida de libertad por las personas. Sin embargo, sitúa la emergencia de este sujeto global en las condiciones determinadas del capitalismo, transidas por una mutación histórica de envergadura en las formas de la mediación social. Adorno, en cambio, parece inscribir la peculiar forma de dominación en el capitalismo en la continuidad fundamental de una historia de la dominación, lo que conduce a un pesimismo histórico-universal del que es difícil imaginar la salida.

Segunda sección: Giro a la especificidad histórica

Capítulo 7. La reconstrucción categorial de Postone: totalidad crítica y especificidad histórica

Introducción

La teoría social crítica de Adorno se formula en buena medida en relación con un contexto histórico particular: el del capitalismo post-liberal que primó entre los años treinta y la crisis del petróleo a comienzos de los setenta. Las categorías de *mundo administrado* y *capitalismo tardío* se refieren a esta fase avanzada de la sociedad capitalista, donde las contradicciones sociales se verían crecientemente absorbidas por los procesos de integración de las masas en los aparatos adminsitrativos centralizados. A lo largo de toda la precedente sección anterior de la tesis sostuve que el *impasse* pesimista atribuido a Adorno no se funda en una lectura del capitalismo avanzado y sus procesos de integración social sino en un problema teórico más profundo, situado en el nivel de la filosofía de la historia. Según mi interpretación, en el pensamiento de Adorno hay una deshistorización de las categorías de la dominación social donde la totalidad antagónica aparece como un proceso de larga duración que coincide con la historia universal. En este marco, la integración de las contradicciones sociales en el mundo administrado parece ser la culminación de una serie de tendencias históricas de larga data, que tendrían un alcance demasiado amplio o difícil de fijar. La autocancelación de la ilustración en el capitalismo tardío sería entonces resultado de un proceso civilizatorio de larga duración.

Moishe Postone interviene en la teoría crítica de la sociedad a partir de una reinterpretación del pensamiento maduro de Marx. Antes que en la explotación o la lucha de clases, pone énfasis en la mediación social, esto es, en las formas estructurantes de y estructuradas por la práctica de las personas, que constituyen la manera como éstas se relacionan entre sí de modo relativamente estable e incluyen aspectos objetivos y subjetivos de la vida social, articulando relaciones materiales y modos de creencia, ideología, etc. Esta reinterpretación, asimismo, hace especial énfasis en el carácter históricamente determinado de las categorías de la teoría crítica marxiana. El trabajo, el valor, la mercancía y el capital no son, para Postone, categorías transhistóricas de una pretendida ciencia económica general, sino que tienen un alcance específico en tanto categorías de la forma social capitalista. Son categorías fundadas reflexivamente en las formas estructurantes de la práctica de las personas en la modernidad del capital, que intentan dar cuenta de la manera cómo las personas se vinculan entre sí pero también de la construcción de sus creencias y formas de comprender el mundo.

El concepto crítico de la totalidad social juega un rol central en la relectura categorial de Postone, al igual que en Adorno. Sólo que en el primero tiene un alcance histórico definidamente limitado: las relaciones sociales conforman una totalidad únicamente en el capitalismo. Postone asocia de

manera sistemática totalidad (como categoría crítica) y fetichismo: la sociedad se erige como totalidad únicamente en cuanto es gobernada por un principio mediador autónomo, que se reproduce e impone a sí mismo con prescindencia de las voluntades y aspiraciones de los individuos. Lejos de construir positivamente la categoría totalidad, como ideal de emancipación social, Postone la concibe en forma crítica, como principio estructurante de relaciones sociales de dominación, basadas en la contradicción entre lo universal y lo particular. Esta totalidad, asimismo, es históricamente determinada en cuanto pertenece a la órbita de las categorías mediadoras y no se construye sobre la base de una filosofía de la historia universal.

Postone se acerca al concepto crítico de la totalidad social de Adorno, que he analizado largamente en la "Reconstrucción descriptiva". A pesar de las similitudes descriptas, no se han encontrado contribuciones significativas que esclarezcan el vínculo entre Adorno y Postone. Este último, incluso, dedica especial atención a Horkheimer y Pollock pero despacha sucintamente la versión adorniana de la teoría crítica equiparándola sin más con una variante pesimista del "marxismo tradicional", sin atender a las afinidades con su propia concepción crítica de la totalidad (Postone, 1993: 185, citas de traducción propia). Esto justifica un estudio comparativo, tarea en buena medida pendiente en la bibliografía secundaria, a pesar de las afinidades mencionadas entre ambos pensadores.

El planteo de Postone, asimismo, intenta tomar nota de los cambios históricos acaecidos desde el surgimiento del capitalismo tardío hasta el presente. Primero, la creciente intervención del Estado en la economía y la construcción de gigantescas administraciones centralizadas tendieron a verse desplazadas a partir de mediados de los años setenta, con el comienzo del período neoliberal. Algunos de los resortes objetivos del "capitalismo avanzado" analizado por Adorno tendieron a verse modificados en un contexto de liberalización de los mercados, el retroceso de los sindicatos y el desmantelamiento parcial de los Estados benefactores. Asimismo, una serie de nuevos procesos dinámicos emergieron o fueron revalorizados en los últimos años. Los llamados "nuevos movimientos sociales", centrados en conflictos de diverso tipo relacionados con la subjetividad, la identidad, el género, el territorio, la cultura o la relación con la naturaleza han cobrado creciente protagonismo, lo que podría acaso tornar cuestionable la imagen de un "mundo administrado" impermeable a los conflictos y totalizado bajo mecanismos de integración impenetrables. Tanto la emergencia de nuevos movimientos sociales como la eclosión del neolbieralismo parecen poner en entredicho la oscura imagen adorniana de una sociedad administrada desde arriba, donde los mecanismos centralizados de organización subordinan por completo la vida de los particulares. Por un lado, porque el movimiento de la economía capitalista ha probado ser más difícil de domeñar por la intervención estatal y la creación de grandes corporaciones. Aparentemente, la acumulación de

capital ha respondido a procesos ciegos y automáticos que el aparato administrativo desplegado a partir de los años treinta no fue capaz de gobernar globalmente. Esto, sugiere Postone, debe llevarnos a concebir la dominación en la sociedad moderna como un proceso todavía anclado fundamentalmente en la dinámica de la acumulación capitalista, antes que en procesos políticos de subsunción de los particulares por el aparato administrativo. *La incapacidad del "capitalismo tardío" para estabilizarse sugiere que sus resortes históricos y sociales permanecieron siendo contradictorios y dinámicos de manera profunda*, lo que exige una mirada más atenta a los antagonismos estructurales de la sociedad capitalista. Asimismo, movimientos de ampliación o reconocimiento de derechos significativos, si bien parciales, han ocurrido desde la posguerra hasta la actualidad. La concepción del "mundo administrado" tiende a desconocer estos procesos, subsumiéndolos *a priori* como epifenómenos de la dominación totalizada. Así, la comprensión de algunos movimientos de transformación social abiertos, que son vivenciados en términos emancipatorios por sus propios actores, tiende a verse desdibujada en su evaluación teórica, ya que la teoría del mundo administrado sólo puede esperar que los sujetos interioricen y reproduzcan la dominación, pero ya no que se movilicen contra ella.

Con las dificultades mencionadas en mente, Postone propone una significativa reinterpretación del "marxismo tradicional" y la teoría crítica de la sociedad. Esta reinterpretación lleva a comprender la sociedad capitalista como fundamentalmente contradictoria, abierta y ambigua, esto es, *como una forma social que no puede aprehenderse adecuadamente en términos de progreso liberador ni de dominación totalizada*. Postone no intenta desarrollar una teoría adecuada únicamente a alguna fase histórica de la sociedad capitalista (como el capitalismo post-liberal de los tiempos del Estado benefactor o el capitalismo neoliberal posterior), proponiendo en cambio una teoría de la sociedad capitalista como tal, haciendo énfasis en sus formas de mediación y sus contradicciones estructurales. Esta teoría, que recupera críticamente el proyecto inaugural de Horkheimer en "Teoría tradicional y teoría crítica", busca confrontar las potencialidades liberadoras y las persistencias opresivas en el capitalismo, revelándose adecuada a su objeto (la sociedad moderna como tal) y capaz de evitar tanto evaluaciones ingenuamente optimistas como caer en el *impasse* pesimista.

En este capítulo reconstruiré las claves del la intervención de Postone en la teoría crítica. También intentaré mostrar que es posible reformular el planteo de Adorno en torno a la totalidad antagónica sobre bases históricamente determinadas. Sostendré que la idea de una totalidad contradictoria puede estructurarse de manera más consecuente a partir de la crítica históricamente determinada del capital, lo que permitiría evitar el *impasse* pesimista al que lleva la filosofía de la historia de Adorno. Sería posible así volver a situar las categorías adornianas en el plano históricamente determinado de la crítica del capital, inscribiendo el concepto crítico de la totalidad en el marco de

una teoría específica de la sociedad moderna.

La primera generación francfortiana y el marxismo tradicional

Postone plantea una larga diatriba con lo que caracteriza como "marxismo tradicional", no identificado con una escuela o corriente particular de pensamiento sino con una serie de presupuestos generales que han afectado la interpretación, recepción y continuación del pensamiento de Marx a lo largo del siglo XX. El marxismo tradicional es una crítica del mercado y la propiedad privada desde el punto de vista del trabajo. Esto significa que concibe al trabajo transhistóricamente (como la categoría mediadora de toda sociedad), que cuestiona la distribución antes que la producción y que piensa la emancipación del capitalismo como la realización del trabajo. El marxismo tradicional asume una "concepción transhistórica del trabajo" (Postone, 1993: 7). Desde esta interpretación, el capitalismo se caracteriza por una contradicción entre la producción industrial y la distribución mediante el mercado y la propiedad privada. Las fuerzas productivas del trabajo, desarrolladas en una escala enorme por la producción industrial moderna, se verían sin embargo sometidas a un régimen de explotación de clase y distribución caótica (no planificada) del producto social. La emancipación social, afirmativa con respecto a la producción industrial desarrollada (Postone, 1993: 9) supondría suprimir el mercado y la propiedad privada. La dominación, correlativamente, "es entendida esencialmente en términos de dominación de clase, que permanece externa al proceso de producción" (Postone,1993: 9, todas las citas de Postone son de traducción propia). Con el socialismo, entiende el marxismo tradicional, nacería una sociedad en la que el trabajo estructurara la vida social directamente, ya no obturado por la propiedad privada y la explotación. La emancipación sería por lo tanto la realización del proletariado, la liberación con respecto a la explotación e irracionalidad del mercado capitalista y el pleno desarrollo de la producción industrial moderna.

Según Postone, el marxismo tradicional vio agotado su poder explicativo con el fin del capitalismo "liberal" propio del siglo XIX y comienzos del XX. Su crítica se centraba en una fase histórica del capitalismo caracterizada por el libre mercado, un fuerte antagonismo entre el movimiento obrero y la burguesía y la ausencia del Estado como actor económico directo. Por lo tanto, se trata de una teoría inadecuada para comprender fenómenos de dominación como el "socialismo realmente existente" (Postone,1993: 11) y el capitalismo regulado estatalmente de la posguerra. En este nuevo contexto, la "anarquía" del mercado es parcialmente subordinada a la planificación estatal y la fuerza oposicional del movimiento obrero se ve reducida a una serie de mecanismos de integración social. Entonces, según Postone, el marxismo tradicional entra en crisis y pierde tanto su capacidad explicativa como su filo crítico frente a la realidad, viéndose incapacitado de aprehender tanto las

tendencias significativamente nuevas como las continuidades subyacentes del capitalismo contemporáneo (Postone,1993: 13).

El giro pesimista de la teoría crítica de la primera generación se debe, para el autor, a la persistencia subyacente de los supuestos del marxismo tradicional. Bajo la concepción de Pollock del "capitalismo de Estado" los francfortianos habrían aprehendido franca pero inadecuadamente un giro epocal que marcaba los límites del marxismo tradicional. "La interpretación de Pollock del capitalismo post-liberal planteó dudas sobre la adecuación del marxismo tradicional como teoría crítica, e indicó sus límites como teoría de la emancipación, pero esta aproximación no acarreó una reconsideración de alcance suficiente de las presuposiciones básicas de esa teoría y, por lo tanto, permaneció atada a algunas de esas presuposiciones" (Postone, 1993: 86). La teoría crítica es posible en la medida en que la propia sociedad es comprendida como contradictoria, es decir, que su propio desarrollo inmanente gesta potencialidades que la trascienden. La teoría crítica no juzga lo que es conforme una normatividad trascendental fundada en una "posición conceptual fuera de su objeto" (Postone, 1993: 87) sino que se comprende a sí misma como inmanente a ese objeto. Para que sea posible formular una teoría crítica en absoluto, es preciso "localizar ese «deber ser» [*ought*] como una dimensión de su propio contexto, como una posibilidad inmanente a la sociedad existente" (Postone, 1993: 88). La sociedad debe producir una serie de potencialidades capaces de trascender su propia forma actual, o bien la teoría crítica como tal deviene una empresa imposible.

Pollock y luego Horkheimer, con la tesis del capitalismo de Estado, dejaron de reconocer a la sociedad capitalista como contradictoria y como portadora de potencialidades capaces de superarla, pero a la vez inmanentemente generadas en su propia dinámica. Para ellos, con el capitalismo de Estado se habrían asimilado las dimensiones contradictorias de la sociedad moderna. "Interpretaron este cambio, sin embargo, en términos de la constitución de una nueva forma de totalidad social, una totalidad sin una contradicción estructural intrínseca y, por ende, sin una dinámica histórica intrínseca desde la que pudiera surgir la posibilidad de una nueva formación social" (Postone, 1993: 85). Pollock y Horkheimer comprendieron el capitalismo postliberal en términos de un creciente control de los mecanismos anárquicos del mercado por la intervención estatal, en un proceso de centralización burocrática de la toma de decisiones económicas que se daría en paralelo en la sociedad de masas occidental, los países fascistas y los "socialismos realmente existentes". El mercado y la propiedad privada habrían sido suprimidos como los reguladores fundamentales de la vida social, lo que daría paso a una forma de capitalismo que logró integrar toda dinámica contradictoria en un nuevo mecanismo social omniabarcador. Con la pacificación de la lucha de clases a partir de la integración vertical en aparatos burocráticos, las contradicciones del capitalismo se verían suprimidas. Esta situación llevó, según Postone, a la parálisis pesimista de la teoría crítica:

"Este análisis no sólo resultó en una posición fundamentalmente pesimista, sino que también socavó la posibilidad de que la teoría crítica fuera autoreflexiva de manera consistente, como crítica inmanente" (Postone, 1993: 105).

La tesis del capitalismo de Estado, formulada por Pollock pero que Postone considera supuesta globalmente en los análisis de Adorno y Hokheimer a partir de los años cuarenta, llevaría al *impasse* pesimista (y teóricamente inconsistente) de los pensadores de la primera generación. Ellos poseían, al fin, una "versión sofisticada de la crítica marxista tradicional" (Postone, 1993: 115). Los francfortianos intentarían superar los límites del marxismo tradicional contemplando problemáticas como la racionalidad instrumental, los cambios en las formas de la subjetividad o el peso de los factores psíquicos en la vida social. Sin embargo, permanecieron atados a los supuestos del marxismo tradicional en cuanto comprendieron las contradicciones del capitalismo en términos del mercado y la propiedad privada. Por ende, asimilaron la mutación histórica de las sociedades post-liberales en términos de una abolición de las contradicciones capitalistas *como tales*. Esto los llevó a postular la imagen de una sociedad no contradictoria, completamente "totalizada" sobre sus formas de dominación, lo que no sólo impuso el pesimismo, sino que desdibujó la posibilidad de formular una crítica social inmanente. Ante este horizonte, como intentaré mostrar en la sección siguiente, Postone propone reinterpretar la teoría crítica de Marx situando las contradicciones de la sociedad capitalista en la *forma de trabajo* y ya no en el mercado, la propiedad privada y la explotación de clase. Esto implica pasar de una crítica de la distribución desde el punto de vista del trabajo a una crítica de la producción desde el punto de vista de la superación de la forma de trabajo vigente.

La crítica al trabajo en el capitalismo

Postone propone una reinterpretación de la obra madura de Marx, liberada de los presupuestos del marxismo tradicional. Sostiene, además, que esa interpretación podría superar el estancamiento pesimista de la primera generación francfortiana, de manera que su relectura marxiana es al mismo tiempo una propuesta de reformulación y continuación de la teoría crítica de la sociedad. El nuevo planteo no asume el punto de vista del trabajo sino que hace de éste el objeto de la crítica. No apunta a la realización del proletariado sino a la liberación con respecto al trabajo proletario. "La crítica social del carácter específico del trabajo en el capitalismo es una teoría de las determinadas formas estructuradas por, y estructurantes de, la práctica social que constituyen la sociedad moderna en sí" (Postone, 1993: 67). De acuerdo con Postone, es preciso hacer algunas precisiones antes de decretar al trabajo como el fundamento transhistórico de toda sociedad. Si bien hay aspectos generales, no atados a la especificidad histórica, en el concepto de trabajo, sin embargo el trabajo en el capitalismo asume una forma y una realidad sociales peculiares, que lo convierten de manera

inédita en el elemento mediador de la sociedad.

El trabajo capitalista tiene una forma histórica específica: es a la vez trabajo concreto y trabajo abstracto (Postone, 1993: 139). El trabajo concreto remite a la mediación entre las personas y la naturaleza o la actividad consciente, orientada a fines, que permite a las personas transformar el medio. Alguna forma de trabajo sería necesaria en toda sociedad (Postone, 1993: 33), aunque el trabajo concreto tiene algunas peculiaridades en el capitalismo, relacionadas con el maquinismo y la creciente tecnificación de la producción. El trabajo concreto, propiamente, es una categoría que se define por oposición al trabajo abstracto y pertenece también a la sociedad capitalista. El trabajo capitalista es dividido en concreto y abstracto, trabajo que no sólo garantiza la transformación de la naturaleza conforme fines humanos sino que también está a la base del valor (y por ello se convierte en el elemento mediador de la sociedad). Sólo con el capitalismo "el trabajo, independientemente de su contenido específico, sirve al productor como el medio por el cual los bienes producidos por otros son obtenidos" (Postone, 1993: 149). En la sociedad capitalista, el nexo entre las personas es estructurado a partir del intercambio universal de trabajo.

La forma histórica del trabajo en el capitalismo lo vuelve el elemento mediador de la totalidad social. El trabajo es el fundamento estructural de las relaciones sociales capitalistas y da a éstas su dinámica automática y fetichista. El capitalismo se caracteriza, pues, por "la dominación de las personas por estructuras de relaciones sociales abstractas, cuasi-independientes, mediadas por el trabajo determinado por las mercancías [*commodity-determined labor*]" (Postone, 1993: 126). El carácter dual del trabajo en el capitalismo funda un nuevo tipo de interdependencia social donde las relaciones entre las personas no aparecen abiertamente como tales y asumen en cambio el carácter de relaciones cuasiobjetivas, que se enfrentan a los sujetos como independientes. "Un lazo social resulta de la función del trabajo como mediación social, uno que (…) no depende de la interacción social inmediata" (Postone, 1993: 154). El trabajo no es la categoría mediadora, la constituyente fundamental, de toda sociedad en general, adquiriendo ese carácter mediador específicamente en la sociedad capitalista. En esta sociedad, el trabajo es también el fundamento de la mediación social. "En una sociedad caracterizada por la universalidad de la forma mercancía (…) un individuo no obtiene los bienes producidos por otros a través del medium de relaciones sociales abiertas. En cambio, el trabajo mismo –sea directamente o expresado en sus productos– reemplaza esas relaciones" (Postone, 1993: 150).

Postone comprende la mercancía, el valor, el trabajo y otras categorías de la crítica de la economía política como "categorías de una determinada forma de interdependencia social" (Postone, 1993: 148) cuya significación excede ampliamente el plano de una ciencia económica particular, para abarcar las formas de mediación características de la sociedad moderna de conjunto. El trabajo está

en el corazón de esas formas de mediación social, estructurando sistemáticamente la interacción humana. Este giro habilita una nueva perspectiva crítica, que se centra en las formas de mediación en el capitalismo (antes que en la explotación, el mercado y la propiedad privada). Esta crítica alcanza también a aspectos del trabajo concreto en el proceso material de producción (no es sólo una crítica de la mediación social sino también de la producción). Finalmente, según Postone, esta forma de teoría crítica se revela adecuada para *el capitalismo como tal* y no vale exclusivamente para la sociedad capitalista liberal del siglo XIX, pero tampoco construye una filosofía de la historia de la dominación de alcance arcaico. Con su atención al carácter específico del trabajo en el capitalismo, Postone ofrece una teoría crítica de la sociedad moderna como tal, fundamentalmente adecuada para dar cuenta de sus transformaciones a lo largo de diversos períodos históricos.

Las mutaciones en las formas de mediación social y la dominación "abstracta"

Postone reinterpreta el pensamiento de Marx como una comprehensiva teoría crítica de la sociedad moderna en su conjunto, que no se detiene exclusivamente en el conflicto entre clases sino que analiza de manera global la forma de producción y las maneras en que están estructuradas las relaciones entre las personas. Según esta reinterpretación, con el surgimiento del capitalismo y las relaciones mediadas por el trabajo, se dio una transformación de envergadura en la factura misma del ser social, cambiando cualitativamente la manera como están estructuradas las relaciones entre las personas. En las sociedades no organizadas a partir del intercambio universal de mercancías, las relaciones sociales son "abiertas" [*overt*]. Esto significa que aparecen inmediatamente como tales, como relaciones entre personas o grupos de personas dados. El trabajo, en ese contexto, no es la categoría que estructura el vínculo social, sino que es estructurado por relaciones de otro tipo. Son relaciones de dependencia personal las que estructuran el vínculo social en esos contextos:

> "Esto [la dominación abstracta del capitalismo] es bastante diferente de las formaciones sociales en las que la producción y el intercambio de mercancías no predominan, donde la distribución social del trabajo y sus productos es efectuada mediante una amplia variedad de costumbres, lazos tradicionales, relaciones abiertas de poder o, posiblemente, decisiones conscientes. El trabajo es distribuido por relaciones sociales manifiestas en las sociedades no capitalistas" (Postone, 1993: 149-150).

Las relaciones sociales en las sociedades no capitalistas son, según Postone, fundamentalmente abiertas porque *aparecen como lo que son*: como relaciones manifiestas entre personas o grupos. Lazos de autoridad inmediata o de dominación personal, en ese marco, estructuran el vínculo social y distribuyen el trabajo. Con la transición al capitalismo esas relaciones abiertas o directamente

sociales tienden a retroceder, dando lugar a un sistema de compulsiones cuasiobjetivas, fundadas en el trabajo mismo, que ahora pasan a organizar la mediación social. La forma capitalista, históricamente determinada del trabajo lo convierte en la categoría fundamental de la dominación social en la modernidad. La interacción social en el capitalismo es atravesada por el valor y el trabajo. Los sujetos particulares no gobiernan el movimiento social del valor, sino que éste se gobierna a sí mismo. En otros términos: el trabajo capitalista, expresado en valor y mercancías, es el elemento mediador de la sociedad capitalista. En el capitalismo, el trabajo y sus productos se median a sí mismos [*self-mediating*]. Así, las relaciones sociales adquieren el peculiar carácter de pseudo-objetividad, que se enfrenta a las personas como un poder ajeno, inapelable. La crítica del capitalismo, entonces, es la crítica del trabajo abstracto como mediador social autonomizado de los sujetos. El trabajo es objeto (y no sujeto) de tal crítica.

Las relaciones sociales constituidas por el trabajo configuran una dominación social abstracta, impersonal y anónima, que no aparece como social y no se estructura desde relaciones inmediatas entre las personas. El fetichismo de la mercancía supone que las propiedades sociales de las cosas aparecen como propiedades naturales, no gestadas socialmente. Las mercancías sólo poseen valor como una propiedad social, esto es, en la medida en que están insertas en un sistema de intercambio generalizado, donde las personas producen en forma privada, pero lo hacen para el mercado y no para el autoconsumo o la subsistencia. No hay nada en las propiedades naturales de la mercancía que constituya el valor: éste surge de la forma de mediación social bajo la que los productores se relacionan entre sí como productores de mercancías. Sin embargo, el valor se da a esos mismos productores como si fuera una propiedad natural de la mercancía misma, como algo independiente de ellos que no se manifiesta en absoluto como social. “La mercancía no parece *ser* un valor, una mediación social, sino que más bien parece un valor de uso que *tiene* valor de cambio. Ya no es manifiesto [*apparent*] que el valor es una forma particular de riqueza, una mediación social objetivada, que es materializada en la mercancía” (Postone, 1993: 169, cursivas originales). El trabajo en el capitalismo, como categoría fundante de la mediación social, no aparece como una categoría social sino que asume la forma de una serie de compulsiones objetivadas, que se enfrentan a los individuos como poderes extra-sociales y ajenos.

Si en las sociedades tradicionales la dominación social se basa en relaciones de dependencia personal, en el capitalismo, en cambio, es la propia factura cuasiobjetiva y abstracta del nexo social fundado en el trabajo la que constituye la dominación. “La dominación social en el capitalismo no consiste, en este nivel fundamental, en la dominación de la gente por otra gente sino en la dominación de la gente por estructuras sociales abstractas que la misma gente constituye” (Postone, 1993: 30). La forma de trabajo en el capitalismo, como trabajo dividido en concreto y abstracto,

socava las capacidades de las personas para autodeterminarse. Las relaciones abiertas de las sociedades no capitalistas existentes hasta el momento implicaron muchas veces brutales formas de autoridad directa y dominación personal. En el capitalismo, esas formas "inmediatas" de dominación tienden a verse desplazadas, pero para ser reemplazadas por una mediación anónima, abstracta y cuasiobjetiva, fundada en el trabajo y el valor. Bajo esa nueva forma de mediación, las personas pierden capacidad para controlar o modificar conscientemente sus vidas, su trabajo y su producción: "Las personas en última instancia no controlan su actividad productiva sino que son dominadas por los resultados de esa actividad" (Postone, 1993: 30). El trabajo constituye una serie de formas sociales mediadoras que no aparecen abiertamente como sociales, que despliegan una dinámica inmanente automática, incontrolable para las personas, que garantiza como tal la dominación social. La crítica del capitalismo, por lo tanto, no es una crítica de la propiedad privada y el mercado desde el punto de vista del trabajo sino una crítica del trabajo capitalista como base del valor y, por ende, como categoría mediadora fundamental de la sociedad moderna constituida, que crea una lógica de dominación abstracta, impersonal y cuasiobjetiva.

Según Postone, el Marx maduro reformula la crítica de la alienación de los escritos juveniles, sólo que prescindiendo ahora del recurso a un concepto genérico de la naturaleza humana. "Él funda esta posición en sus trabajos maduros con un análisis del carácter específico del trabajo en el capitalismo. Sin embargo, es análisis también implica una modificación de su más temprana noción de alienación" (Postone, 1993: 31). La teoría madura no presupone una esencia genérica humana que sería enajenada por la propiedad privada. En cambio, analiza la constitución de una dominación estructural y autogenerada, fundada en el trabajo y el valor. Esta alienación estructural "genera una dinámica histórica más allá del control de los individuos que la constituyen" (Postone, 1993: 31). Postone piensa la alienación en términos del carácter *autonomizado* de la totalidad social con respecto a los individuos. No se trata de que una esencia genérica se vea alienada, sino de que la complexión de la realidad social se enfrenta a los particulares como algo ajeno e inapelable.

El concepto de alienación, en esta relectura, se asienta en el más profundo de *fetichismo de la mercancía*, más ligado también a la obra madura de Marx. El fetichismo radica en que las propiedades sociales de las mercancías aparecen como puramente cósicas, como propiedades naturales. El valor es una realidad enteramente social: ninguna mercancía tiene valor como mero objeto, sino que lo "adquiere" en función de las relaciones sociales en las que es intercambiada. Sin embargo, la mercancía parece tener por sí misma valor, con independencia de la realidad social en que se inserta. Una propiedad social de la cosa aparece como una propiedad natural, y las mercancías parecen "tener" un valor como un objeto físico "tiene" peso o volumen. "La mercancía no parece ser una mediación social, aparece como un objeto puramente «cósico»" (Postone, 1993:

168). Sobre esta base, el conjunto de las relaciones sociales en el capitalismo asume un carácter objetivado, que no se manifiesta inmediatamente como social. Si la alienación remite a la autonomización de la totalidad social con respecto a los sujetos, el fetichismo se refiere al carácter de cosa investido a los vínculos sociales.

El trabajo concreto

El planteo de Postone no se centra solamente en las formas de mediación sino que, como crítica del trabajo en el capitalismo, abarca también al trabajo concreto. El marxismo tradicional, según Postone, ve al trabajo industrial moderno como algo socialmente "neutral": en una sociedad socialista, los procesos de trabajo actualmente existentes tendrían una continuidad básica, sólo que bajo la decisión consciente de la planificiación económica. El marxismo tradicional supone que el trabajo concreto tal y como se ha desarrollado bajo la producción industrial moderna encarna el desarrollo de las fuerzas productivas, que se ven bloqueadas por la explotación de clase y la distribución caótica de los productos mediante el mercado. Postone, en cambio, extiende el cuestionamiento de la forma de trabajo en el capitalismo hasta alcanzar también el trabajo concreto.
El desarrollo del capitalismo, en efecto, modifica también la forma material de la producción. La maquinaria y la industria en gran escala, que concentran obreros para producir en instalaciones centralizadas donde el grueso de la actividad es realizada por máquinas, responde a un movimiento de adecuación de la producción material a las necesidades de valorización del capital. Este proceso, inmediatamente, torna al trabajo más unilateral y pobre y por lo tanto no es en sí mismo el germen de una sociedad socialista. El pasaje de la producción artesanal tradicional a cooperación simple primero, la manufactura después y por último la gran industria mecanizada, no es fortuito ni externo a la forma social sino que es impuesto por la dinámica intrínseca del capital. "La forma material del proceso de producción en la manufactura, de acuerdo a Marx, es una consecuencia del impulso en marcha hacia el incremento de la productividad que caracteriza al capitalismo" (Postone, 1993: 331). En la manufactura, que va más allá de la cooperación simple formalmente comandada por el capital, los trabajadores se convierten en los componentes humanos de un mecanismo productivo global que los gobierna a ellos mismos. Esta forma de producción pone de manifiesto que el valor es "una categoría estructurante de la organización de la producción" y que "esta naturaleza «técnica» [del proceso de producción] es intrínsecamente capitalista" (Postone, 1993: 332). El propio proceso material de producción, y por lo tanto la forma concreta del trabajo, es estructurado también por las necesidades del automovimiento del valor, conforme la dinámica de ampliación de la productividad que despliega el capital. Así, la crítica del carácter específico del capitalismo no es una crítica del trabajo abstracto en nombre del trabajo concreto: este último asume una forma

capitalista, viéndose empobrecido y unilateralizado. La producción material y las formas de mediación social se encuentran interrelacionadas, de modo que no puede optarse sin más por una y contra otra.

El marxismo tradicional, según Postone, tiene una visión unilateralmente afirmativa de la producción industrial desarrollada bajo el capitalismo, a la que considera portadora *como tal* de los gérmenes de la sociedad postcapitalista. Sobre esa base, el marxismo tradicional opera una crítica de la *distribución* de los productos del trabajo proletario, sin cuestionar la forma de trabajo (el proceso material de producción), que fue gestada de manera adecuada a las necesidades de la valorización del valor. "Antes que criticar la esfera de la distribución en el capitalismo desde el punto de vista de la producción, Marx las ve como interrelacionadas" (Postone, 1993: 333). Con la industria en gran escala, se extrema el proceso de adecuación entre el proceso de producción y el de valorización. El trabajo humano directo se convierte ahora en un apéndice de la maquinaria automatizada, cuyo movimiento y actividad dependen más del empleo del conocimiento científico y técnico que de la destreza del trabajador. La maquinaria, como sostrendré en el apartado siguiente, encierra potencialidades liberadoras porque podría conducir al fin del trabajo capitalista. Sin embargo, en su forma actual extrema el carácter repetitivo, fragmentado, unilateral y empobrecido del trabajo (Postone, 1993: 340).

Postone se diferencia del marxismo tradicional porque no tiene una visión ingenuamente afirmativa de la industria capitalista moderna y la forma concreta de trabajo que acarrea. Su crítica categorial de las formas de mediación social está entrelazada con una crítica del proceso productivo en el capitalismo, lo que lo separa del productivismo tecnocrático del marxismo tradicional. Sin embargo, Postone no es tampoco un romántico: las posibilidades liberadoras enarboladas por la teoría crítica, para él, no pueden formularse sino recogiendo algunos resultados del propio desarrollo del capital. "La crítica de la economía política de Marx es una teoría crítica de la modernidad cuyo punto de vista no es el pasado precapitalista, sino las posibilidades desarrolladas por el capitalismo que apuntan más allá de él" (Postone, 1993: 392). Postone intenta tanto superar las críticas románticas o reaccionarias del capitalismo, que cuestionan unilateral y globalmente a la modernidad (y sus avances técnicos) como tal, como evitar la ingenuidad productivista del marxismo tradicional. "Este enfoque no afirma las formas existentes de producción social y administración como concomitantes necesarias de la «modernidad» ni llama a su abolición, sino que apunta más allá de la oposición entre las dos posiciones" (Postone, 1993: 392). Este planteo incluye la *posibilidad de una reapropiación consciente y democrática de las posibilidades técnicas y sociales creadas en forma alienada por el capitalismo*. El planteo de Postone, por lo tanto, comprende a la modernidad del capital en términos contradictorios: como una forma social estructurada en términos de dominación,

pero pletórica de posibilidades liberadoras. Para analizar esto último (y, por ende, entender cómo Postone pretende salir del pesimismo que caracterizó a la primera generación francfortiana) es preciso analizar las posibilidades emancipatorias gestadas bajo la modernidad, gestadas por el desarrollo del capital pero obturadas por él.

Las potencialidades emancipatorias de la modernidad

El pensamiento de Postone puede reconstruirse como una crítica global y radical de la modernidad que impugna las formas sociales fundamentales de la sociedad capitalista. Su planteo no se dirige a circunstancias de opresión particulares en el seno de una sociedad moderna, sino a las categorías mediadoras de esa sociedad como tales. La modernidad del capital constituye en sí misma una nueva forma de dominación, fundada en las dinámicas impersonales, abstractas y cuasiobjetivas del trabajo como mediador social. Es la forma de mediación característica de la modernidad del capital la que se estructura en términos de dominación, a partir de las categorías fetichizadas del valor, el trabajo y la mercancía. Sin embargo, la crítica de Postone es inmanente a la modernidad del capital. Las categorías sociales modernas generan, sobre la base de su movimiento reificado, potencialidades emancipatorias capaces de trascender al propio capitalismo.

El potencial crítico o emancipador inherente en la propia realidad objetiva de la modernidad del capital se basa en la contradicción entre riqueza y valor. Trataré en detalle este problema en el Capítulo 10, cuando analice el potencial emancipador de la modernidad, de modo que sólo haré una breve mención en este apartado. El trabajo, en el capitalismo, organiza la mediación social y es también el fundamento de la creación de valor. A lo largo del tiempo, la competencia y la compulsión a acumular fuerzan al capital a introducir tecnología que "ahorra" trabajo, esto es, que permite crear una mayor cantidad de mercancías en un menor tiempo. Sin embargo, esto no conduce a incrementos permanentes del valor producido, allende las temporarias ganancias extraordinarias del capital innovador, que se acaban una vez que los adelantos técnicos se generalizan socialmente. Este proceso, que es constante, tiende a convertir al trabajo directo en un factor cada vez menos determinante en la producción misma, al tiempo que la maquinaria, la tecnología y la aplicación productiva del conocimiento científico se van volviendo más determinantes. Con el tiempo, el capitalismo genera una masa cada vez mayor de bienes (riqueza material) que no representa un incremento proporcional del valor (porque esa mayor cantidad de bienes es producida en un tiempo de trabajo igual o menor). Esta dinámica hace que el capitalismo socave sus propias bases crecientemente. Por un lado, se funda en el trabajo como medida del valor y fundamento de la mediación social. Por el otro, prescinde crecientemente del trabajo directo, haciendo del conocimiento socialmente generado y difundido el principio de la producción de

riqueza material. Así, la dinámica objetiva del capital lo vuelve anacrónico con respecto a sí mismo, generando las bases de una producción donde el gasto de trabajo directo no sea el factor principal, y en cambio la implementación técnica del conocimiento lo sea.

Postone considera al capital al mismo tiempo como opresivo y posibilitador. Su teoría crítica, entonces, es reflexiva en virtud de la contradicción entre las posibilidades emancipatorias que el capital encierra y las estructuras de dominación que regenera. La autorreflexividad de la teoría crítica se funda en el el hecho de que su propio objeto (la sociedad moderna como totalidad) es a la vez una estructura de dominación y un reservorio de potencialidades liberadoras. La estructura de dominación radica en el carácter abstracto y cuasiobjetivo de la mediación social fundada en el trabajo, en un contexto donde la producción domina a las personas. El carácter posibilitador, a la vez, reside en que la propia dinámica inmanente del valor y el trabajo, que genera la posibilidad (no la necesidad) de romper con sus formas autonomizadas. Esa ruptura llevaría a la apropiación por las personas de las posibilidades técnicas y sociales generadas por el mismo capital, en un contexto de eclosión del individuo social y minimización de las formas de trabajo unilaterales. Esa posibilidad trascendente o emancipadora, que apunta más allá del capitalismo, es gestada en el seno de su dinámica inmanente. Así, la contradicción entre riqueza y valor (que será tratada en detalle en el Capítulo 10) permite sostener la crítica dialéctica de la modernidad, fundada en la contraposición entre el carácter de dominación y el carácter generativo o posibilitador de sus categorías sociales.

Totalidad crítica y especificidad histórica

La reformulación de Postone de la teoría crítica tiene grandes implicancias para la discusión sobre la filosofía de la historia de Adorno. A lo largo de la "Reconstrucción descriptiva" intenté mostrar que Adorno cae efectivamente en el *impasse* pesimista achacado por críticos como el propio Postone. En mi propio análisis, sin embargo, no me centré en las tesis de Pollock sobre el capitalismo de Estado y la construcción de una forma social que ya no sería contradictoria; sino que me detuve en la filosofía de la historia negativa. Por un lado, traté de mostrar que Adorno *nunca deja de comprender a la sociedad capitalista como contradictoria*. La "totalización" en el mundo administrado da cuenta de cómo el capitalismo suaviza sus contradicciones hasta el nivel en que no es posible esperar que éstas conduzcan a rupturas históricas inminentes. Sin embargo, como aclaré en el capítulo anterior, eso no implica que las contradicciones sociales dejen de existir. Postone, por lo tanto, es insuficientemente cuidadoso al asociar sin más a Adorno con las tesis de Pollock luego adoptadas por Horkheimer. Adorno nunca entendió la totalidad social capitalista como exenta de contradicciones: el nervio de su pensamiento no está en la manera como la totalidad se afirma y cierra sobre sí misma, sino en su fracaso para hacerlo.

En este capítulo, sin embargo, no me detendré en las diferencias entre la tesis del capitalismo tardío de Adorno y sus diferencias con el capitalismo de Estado de Pollock (al respecto, véase Cook, 1998). En cambio, ahora me concentraré en la importancia de Postone para mi propia reconstrucción de Adorno. Me detendré en la categoría crítica de totalidad. A pesar de las escasas referencias que Postone dedica a Adorno (lo menciona unas 9 veces a lo largo de las 500 páginas de *Time, Labor and Social Domination*) las concepciones de la totalidad negativa de ambos son notoriamente similares. Sin embargo, como trataré de mostrar, ambos pensadores enarbolan sendas concepciones críticas de la totalidad social notoriamente similares, al tiempo que las conexiones entre ambas han permanecido escasamente exploradas.

El "marxismo occidental", como tradición teórica más amplia y difusa que la teoría crítica de la sociedad se organiza conceptualmente en torno al concepto de totalidad social (Jay, 1984). Tanto Adorno como Postone comparten una adscripción excepcional en esa tradición de pensamiento, en la medida en que ambos construyen la categoría de totalidad social de manera crítica, como un concepto fundamental para dar cuenta de la dominación social, mas no como un ideal emancipador para una sociedad futura. Tanto Adorno como Postone construyen la categoría de totalidad en términos de *crítica*, por oposición a una categoría positiva o afirmativa como la presupuesta en *Historia y conciencia de clase* de Lukács (1985). En el planteo de Lukács (como aclaré en la Introducción) la totalidad como ideal emancipador equivale a la autosuperación del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia, que superaría la alienación del ser social en una totalidad dialéctica (sujeto-objeto idéntico de la historia) finalmente lograda. En Lukács la noción de totalidad es *afirmativa*, en cuanto porta un *ideal emancipador para una sociedad postcapitalista*. En la perspectiva de Adorno, así como en la de Postone, la situación es muy diferente: el concepto de totalidad contradictoria no constituye un ideal emancipador para el proletariado o la humanidad redimidos. Por el contrario, la lógica de totalidad contradictoria funda la dominación social, entendida como aplastamiento de los particulares a manos de un sujeto social colectivo que ha devenido abstracto, anónimo y cuasiobjetivo. Tanto Adorno como Postone recurren al concepto hegeliano de *espíritu* [*Geist*] para caracterizar no la emancipación humana, sino la dominación social.

En el caso de Adorno, el *Weltgeist* (con su autodespliegue en términos de totalidad antagónica) no encierra la clave de la libertad en la historia sino la estructura opresiva de una forma social que prescinde de los particulares, se mueve sobre principios autonomizados de funcionamiento y, por lo tanto, se contrapone a los individuos como portando una necesariedad violenta, contradictoria. Al invertir la carga valorativa del concepto de totalidad, Adorno se sitúa en un lugar singular en la tradición del "marxismo occidental": ya no aspira a realizar una totalidad al final de la historia sino

que pretende emancipar la vida social del primado opresivo de la totalidad social.

Postone, al igual que Adorno, también construye la categoría de totalidad social en términos críticos. Existe, sin embargo, una diferencia relevante entre la totalidad crítica en Adorno y en Postone: en este último se trata de una categoría históricamente determinada, que surge con la mutación en las formas de mediación social en el capitalismo. La totalidad contradictoria, que posee un sujeto global de desarrollo (el capital) y se contrapone a los particulares en su dinámica autonomizada, se erige sobre las formas de dominación impersonales, cuasiobjetivas y abstractas que caracterizan al trabajo en el capitalismo. Cuando el trabajo pasa a organizar la mediación social, desplazando los lazos de dependencia personal y gestando su característica forma de dominación "abstracta", la dinámica social de conjunto se estructura en términos de totalidad. *En sociedades previas hubo probablemente formas de dominación violentas y terribles, pero no estaban organizadas en términos de totalidad ni poseían un sujeto global de desarrollo*. En el caso de Adorno, en cambio, hay una ambigüedad en torno al alcance histórico de la totalidad de la dominación, que parece oscilar entre una teoría de la abstracción intercambio en el capitalismo, y una filosofía negativa de la historia universal. Al fin, parece que Adorno considera la dominación en el capitalismo como la última instancia de un ciclo de dominación, cifrado en la dialéctica de mito e ilustración, que se repetiría desde antaño. La falta de especificidad histórica en la construcción de la totalidad antagónica, como he intentado sostener, conduce a la parálisis teórica e impide formular de modo consistente una crítica de la sociedad. Contra lo que Postone cree, Adorno nunca concibió a la totalidad antagónica como falta de contradicciones, cerrada o absolutizada. Sin embargo, no fundó la dinámica de la totalidad antagónica en procesos históricamente determinados, como los que se derivan del nexo social estructurado por el trabajo en el capitalismo. Siguiendo a Postone, se podría reformular la teoría crítica de la totalidad antagónica en esa nueva clave, históricamente determinada. Sería posible, entonces, recuperar la fecunda concepción crítica de la totalidad de Adorno, pero sorteando su inscripción en una filosofía negativa de la historia.

Según Postone, las relaciones capitalistas mediadas por el trabajo conforman una totalidad históricamente específica (lo que significa que Postone prescinde de una comprensión totalista de la *historia universal*, pero no así de la sociedad capitalista). Esa totalidad, gobernada por el trabajo como principio automediador, es a la vez alienada y contradictoria: encierra la pérdida de libertad para los sujetos, pero también guarda íntimamente la posibilidad de su transformación. Postone, como intenté reconstruir en los apartados anteriores, intenta "redeterminar las categorías marxianas de tal manera que ellas aprehendan efectivamente el núcleo de la totalidad social como contradictoria" (Postone, 1993: 124) dando cuenta al mismo tiempo "del tipo de falta de libertad [*unfreedom*] que la caracteriza" (Postone, 1993: 125). El capitalismo como sociedad mediada por el

trabajo produce una serie de formas de universalidad social alienada, que se contraponen a los individuos como poderes extrínsecos e independientes. Bajo el capitalismo, la existencia en común de los sujetos se les opone como una realidad autónoma, abstracta y ajena, dotada de un movimiento automático: "la sociedad, como el Otro cuasi-independiente, abstracto y universal que se opone a los individuos y ejerce sobre ellos una coacción impersonal, se constituye como una estructura alienada por el carácter dual del trabajo en el capitalismo" (Postone, 1993: 159). Lo que constituye al capitalismo en una sociedad opresiva es primariamente la "forma de trabajo", el trabajo abstracto, que gobierna las relaciones humanas imponiéndoles una legalidad ajena y aplastante para los individuos, constituyendo una totalidad.

Las relaciones sociales capitalistas componen una totalidad porque se fundan en el movimiento autonomizado del trabajo, que es una forma social automediadora. Postone reinterpreta la relación entre Marx y Hegel a partir de la noción de totalidad: "la crítica madura de Marx no supone una inversión «materialista» y antropológica de la dialéctica idealista de Hegel, al estilo de la emprendida por Lukács. Al contrario, es, en cierto sentido, la «justificación» materialista de dicha dialéctica" (Postone, 2007: 87). Las relaciones sociales capitalistas están mediadas por el trabajo como categoría automediadora. El trabajo opera socialmente como su propio fundamento, por lo que configura una totalidad. El concepto de totalidad tiene una densidad filosófica y conceptual: no se refiere a la mera sumatoria exhaustiva de elementos dados, sino a la lógica de su articulación. Esa articulación tiene carácter "especulativo": el principio mediador de la totalidad, el trabajo, se funda a sí mismo y gobierna todos los momentos de lo social como momentos suyos, que tienden a verse atravesados por la dinámica autonomizada del conjunto. "El *Geist* (…) constituye la realidad externa por medio de un proceso de externalización y autoobjetivación y, en el proceso, se constituye a sí mismo reflexivamente" (Postone, 1993: 72, en cursivas y en alemán en el original). El trabajo, principio automediador de lo social, compone una totalidad porque se gobierna a sí mismo y conduce globalmente a la sociedad según sus leyes autonomizadas, independientes de los particulares. La dialéctica idealista de Hegel tiene por lo tanto un "núcleo racional" en tanto refleja la lógica que el trabajo como principio mediador imprime a la mediación social.

La totalidad se construye en términos de dominación, con lo que la intencionalidad emancipatoria apunta a su superación histórica a favor de formas de vínculo social no totalizadas en torno a un sujeto global. "La totalidad se ha convertido en el *objeto* de la crítica (…) La totalidad social, en el análisis de Marx, es una característica esencial de la formación capitalista y una expresión de la alienación" (Postone, 1993: 79, cursivas originales). Como señala Postone en una entrevista más reciente, el capital como valor en movimiento que se autorreproduce se erige en Sujeto de lo social, precisamente socavando las posibilidades de libertad de los sujetos particulares, a los que reduce a

la impotencia histórica (Blumberg y Nogales, 2008). Totalidad y alienación constituyen dos aspectos de la misma dinámica social del capital:

> "Lejos de criticar el carácter atomizado de la existencia individual en el capitalismo desde el punto de vista de la totalidad (…) Marx analiza la subsunción de los individuos bajo estructuras objetivas y abstractas como una característica de la forma social aprehendida con la categoría de capital. Ve esta subsunción como el complemento antinómico de la atomización del individuo y mantiene que ambos momentos, así como su oposición, son el característicos de la formación capitalista" (Postone, 1993: 192).

Para un hegelmarxismo "afirmativo", como el de Lukács, la totalidad cifra el movimiento por el cual un sujeto global se encuentra o pone a sí mismo superando la alienación en el capitalismo. La totalidad, en ese contexto, es una categoría afirmativa porque equivale a la realización de la libertad, por la cual el sujeto llega a sí mismo. Postone, evidentemente, rechaza todo sujeto metafísico absoluto y, con ello, toda "filosofía de la historia universal", porque fundamenta la totalidad únicamente en la dinámica históricamente específica del capitalismo, es decir, en la automediación del trabajo abstracto. El capital, como valor que se autovaloriza, estructura las relaciones sociales mediadas por el trabajo en términos de totalidad. La sociedad capitalista posee, por ende, un sujeto global de despliegue, pero ese sujeto no coincide con la humanidad o el proletariado sino con el capital. Luego, la emancipación social aparece como liberación con respecto a la totalidad contradictoria que coincide con la alienación.

La categoría crítica de totalidad, una vez situada en el plano de la especificidad histórica, se revela como susceptible de ser negada mediante una mutación histórica de las formas de mediación social. "Marx sugiere que efectivamente existe, en el capitalismo, un Sujeto histórico en el sentido hegeliano" (Postone, 1993: 75). Sólo que ese sujeto es históricamente determinado y puede, por lo tanto, ser abolido: "Mientras que el Sujeto de Hegel es transhistórico y consciente [*knowing*], en el análisis de Marx es históricamente determinado y ciego" (Postone, 1993: 77). El capital, montado sobre la mediación social del trabajo, se comporta como un sujeto global porque despliega una dinámica automoviente (es *valor que pone valor*). Esa dinámica se torna automática, incontrolable por las personas, por lo que configura una dinámica de conjunto de la vida social que se les opone como ajena, abstracta e impenetrable. Se trata de "relaciones sociales alienadas, esto es, relaciones sociales que son constituidas por formas estructuradas de la práctica y sin embargo adquieren una existencia cuasi-independiente de las personas" (Postone, 1993: 80).

La concepción crítica de la totalidad es clarificada en la discusión de Postone con la "posmodernidad", especialmente en ensayos más recientes, como "History and Helplessness: Mass

Mobilization and Forms of Contemporary Anticapitalism" y *History and Heteronomy*. La indeterminación y la contingencia, dice Postone, deberían ponerse como una meta social para ampliar los horizontes democráticos en un mundo postcapitalista. El pensamiento posestructuralista, sin embargo, presenta a la contingencia como una determinación "ontológica" de toda sociedad posible, constituyendo "una respuesta reificada a una comprensión reificada de la necesidad histórica" (Postone, 2006: 95). Los posestructuralistas, para Postone, no se equivocan cuando denuncian la pérdida de libertad humana acarreada por la totalidad, enfatizando la interrelación entre libertad y contingencia. Sin embargo, se equivocan al hipostatizar ontológicamente la contingencia, ignorando las limitaciones sistemáticas que la dinámica del capital impone a la acción humana. La superación del capitalismo, entonces, implicaría la abolición de "constricciones estructurales sobre la acción" y la ampliación del "reino de la contingencia y el horizonte de la política" (Postone, 2006: 94; todas las citas de este trabajo son de traducción propia).

Al situar la lógica de totalidad antagónica en el plano de la especificidad histórica, *es posible plantear su superabilidad en principio*. "La contradicción que gobierna el despliegue de la totalidad no conduce a su plena realización, sino hacia la posibilidad de su abolición histórica. Esto es, la contradicción expresa la finitud temporal de la totalidad, apuntando más allá de ella" (Postone, 1993: 79). Eso permite reconstruir la crítica de la totalidad, en clave adorniana, sin caer en los atolladeros de la filosofía negativa de la historia universal. La crítica adorniana de la historia como unidad antagónica que socava la libertad de los particulares puede reconceptualizarse ahora en términos de la crítica históricamente determinada del capital. Sólo bajo el imperio del capital y la mediación cuasiobjetiva del trabajo, las relaciones sociales configuran una totalidad. La imagen de la historia necesarista, unitaria y direccionada, por lo tanto, debe reformularse como un corolario del despliegue temporal del capital y sus categorías propias, mas no como un proceso transhistórico.

Repensar la crítica de la historia

A lo largo de la "Reconstrucción descriptiva" me concentré la categoría de totalidad antagónica en el pensamiento de Adorno, tanto en el plano de la relación sujeto-objeto (racionalidad instrumental, dialéctica regresiva de la ilustración, identificación violenta de sujeto y naturaleza) como en la relación entre universal y particular (totalidad antagónica, *Weltgeist* que se erige sobre las cabezas de los individuos y los aplasta). También traté de mostrar que, entre esos dos planos, la prioridad la lleva el segundo, en virtud de la *Vorrang des Objekts,* la concepción materialista del sujeto y la mediación objetiva. Finalmente, me detuve largamente en la filosofía de la historia en cuyo marco se asienta la totalidad antagónica. Si mi reconstrucción es correcta, es en la filosofía de la historia donde se dirimen las dificultades del imputado pesimismo de Adorno. Al situar la totalidad

antagónica en un proceso civilizatorio de larga duración, se desdibujan los canales por los que sería posible imaginar su eventual superación. La dominación por la totalidad contradictoria acaba por absolutizarse, al inscribirse en una filosofía negativa de la historia universal. La *crítica de la filosofía de la historia*, según la cual ésta debe construirse (porque el proceso histórico es efectivamente unitario) y a la vez negarse (porque la unidad de la historia es una con su falta de unidad, con su carácter antagónico) acaba por cuajar en una *filosofía de la historia negativa* en cuyo marco la dominación viene repitiéndose desde tiempos arcaicos, en un espiral que genera y regenera desgarramientos y contradicciones, pero del que es difícil imaginar una salida gestada inmanentemente. La crítica de la filosofía de la historia universal, que denuncia su complicidad con el dominio perpetuado, lo sanciona también como inevitable cuando se formula como filosofía negativa de la historia. La totalidad antagónica (que pone la unidad del movimiento de conjunto) parece condenada a repetirse sin perspectivas de salida claras: en cada ciclo, la totalidad de la contradicción regenera sus propios desgarramientos, que anunciarían su superación posible, si no fuera porque la dialéctica de totalidad y desgarramiento transita la historia de conjunto. De esta manera, la dialéctica de totalidad y contradicción parece llamada a perpetuarse sin que sus desgarramientos inmanentes hagan posible una superación hacia algo que ya no sea una totalidad antagónica. La crítica inmanente, que procede por la dialéctica de las contradicciones de la totalidad, es difícil de articular con la filosofía negativa de la historia.

Conforme la reconstrucción categorial de Postone, es posible sugerir un giro a la especificidad histórica para la crítica de totalidad antagónica. La difícil articulación entre crítica inmanente y filosofía negativa de la historia puede resolverse a favor de la crítica inmanente. *Ya no es la historia universal, sino la articulación interna de las categorías de la modernidad del capital, la que ofrece ahora asidero social para la crítica. Conforme la crítica inmanente, la forma de la mediación social en el capitalismo, comprendida en términos históricamente determinados, produce una serie de potencialidades liberadoras que podrían trascender al propio funcionamiento del capital*. La posibilidad de una teoría crítica de la sociedad se asienta en esa dinámica inmanente y contradictoria. La totalidad antagónica, la relación desgarrada entre universal y particular, puede situarse en un proceso históricamente determinado. La idea de una totalidad contradictoria ya no se identifica con la dinámica de la historia universal, sino que se funda en la articulación históricamente determinada de las categorías de la sociedad capitalista, a saber: el trabajo, el valor y el capital.

Según Postone, *sólo emerge una totalidad contradictoria de la vida social sobre la base del pasaje de las relaciones sociales abiertas, fundadas en lazos de dependencia personal directa, a las relaciones anónimas y cuasiobjetivas mediadas por el valor y el trabajo. Esto impide construir una*

continuidad entre las formas de dominación precapitalistas y las capitalistas, como pretende Adorno. Sobre las nuevas (modernas, capitalistas) formas de mediación, emerge una totalidad-contradictoria como dinámica de lo universal social. Adorno comprende la totalidad antagónica en términos de una universalidad social autonomizada con respecto a los particulares, que despliega una dinámica propia indiferente hacia ellos, que no pueden controlar y se les impone como ajena. La emergencia de la totalidad antagónica supone un sujeto global de la vida colectiva que se despliega e impone a sí mismo con prescindencia de los particulares a través de los cuales, sin embargo, existe. Ese sujeto, que Adorno y Postone remiten al *Geist* hegeliano, sólo existe bajo las formas de mediación social características de la sociedad moderna o capitalista. En efecto, sólo cuando las relaciones de dominación personal retroceden, dando paso a las coacciones cuasiobjetivas, impersonales y autonomizadas del trabajo como mediador social, aparece un sujeto de la totalidad de esas características. Una vez que el trabajo estructura las formas de mediación social, se genera un contexto donde las relaciones sociales no aparecen como tales sino que asumen la forma de compulsiones cuasiobjetivas independientes de las personas. Bajo la mediación social a través del trabajo, donde las relaciones sociales dejan de aparecer como tales y ya no asumen la forma de lazo directos de autoridad entre grupos o individuos, se erige el capital como sujeto global del proceso social. El capital posee, según Postone, el carácter de sujeto de la totalidad contradictoria en la medida en que se pone a sí mismo de manera recursiva (es *valor que pone valor*) y reduce los elementos independientes a momentos de su propio ciclo. En efecto, una vez que la mediación social asume el carácter cuasiobjetivo e impersonal de los lazos fundados en el trabajo, la dinámica recursiva del valor con respecto a sí mismo funda la nueva forma de dominación. No se trata sólo de que las personas se relacionan entre sí en términos de vínculos abstractos e impersonales mediadas por el trabajo, sino de que la totalidad de esos vínculos asume una complexión autónoma, contrapuesta a los individuos y que éstos no pueden controlar. En el seno de la nueva forma de mediación aparece un sujeto de la totalidad, que es resultado de su propio desarrollo, está autonomizado sobre sus principios independientes de despliegue y se enfrenta a los particulares como una fuerza ajena, indiferente a sus necesidades o preocupaciones. Esa totalidad contradictoria, que posee un sujeto global de despliegue, sin embargo, no se funda en una dinámica histórico-universal de bases arcaicas (como, por ejemplo, en el progreso de la razón instrumental, el desarrollo de las fuerzas productivas o la dialéctica de mito e ilustración). Por el contrario, la totalidad de la contradicción emerge específicamente bajo el imperio del capital como sujeto, constituido sobre la base de la mediación social fundada en el trabajo y el valor. En otras palabras, la totalidad contradictoria como dinámica de la dominación social, estructurada a partir de la emergencia del capital como sujeto autonomizado del proceso social colectivo, tiene un alcance

histórico acotado. Si Adorno y Postone coinciden notoriamente en la manera cómo construyen la categoría de totalidad-contradictoria en términos de una teoría de la dominación (esto los diferencia de la corriente principal del marxismo occidental), sin embargo ambos divergen en este punto crucial: mientras que, para Postone, la totalidad de la dominación es específicamente capitalista, para Adorno se trata de una totalidad de la historia universal.

El propio Adorno (volveré sobre esto con más detalle en el capítulo siguiente, aunque la cuestión ya fue mencionada en la "Reconstrucción descriptiva") construye el concepto de totalidad antagónica a partir de categorías sociales propias del capitalismo, como las de valor y principio del intercambio [*Tauschprinzip*]. La erección de la totalidad antagónica está transida por el despliegue social de la lógica del intercambio, que atraviesa desde la abstracción de lo cualitativo como fundamento del valor, hasta la gestación de un proceso social automoviente independizado de los particulares y gobernado por el *Weltgeist*. Sin embargo, Adorno considera que el proceso de equiparación universal que funda la totalidad no es específicamente capitalista, sino que parte de un ciclo de primacía de la identidad sobre lo no-idéntico que coincide con el conjunto del proceso civilizatorio. Su teoría de la sociedad, incluso cuando recurre a las categorías de la crítica de la economía política, es un momento de su crítica de la historia de la civilización (y no al revés). En este marco, Adorno deshistoriza las categorías sociales del capitalismo y su crítica al situarlas en el contexto de una filosofía de la historia negativa cuya base es la tesis de que la historia como tal se trueca en segunda naturaleza petrificada.

Atendiendo a las continuidades entre Adorno y Postone, en términos de que ambos construyen *críticamente* la categoría de totalidad, es posible sugerir un *giro a la especificidad histórica* para este concepto. *La noción de totalidad antagónica puede inscribirse en las categorías históricamente determinadas de la crítica del capital y ya no en el marco de una filosofía de la historia negativa. Esto significa que no es el progreso de la racionalidad instrumental el que genera la totalidad de la contradicción, sino el despliegue del capital como sujeto alienado, autonomizado con respecto a las personas, del proceso social*. El giro a la especificidad histórica permitiría recuperar la crítica de la totalidad antagónica de Adorno pero ofreciendo ahora una vía de salida potencial para la dominación. En efecto, si la totalidad contradictoria comenzó a existir en un momento históricamente determinado, es posible imaginar una salida de sus contradicciones inmanentes, que rompa con el proceso de totalización contradictoria. El *Weltgeist*, como proceso objetivo de la totalidad antagónica, debería entonces situarse en la dinámica del capital y no en un proceso de duración más amplio. La totalidad como categoría crítica, entonces, se puede reinterpretar en términos históricamente determinados. Las vacilaciones de Adorno, que incluyen tanto remisiones a la crítica de la economía política (con sus categorías específicamente capitalistas)

y a la filosofía de la historia universal (con sus categorías transhistóricas) podrían reformularse hacia una teoría históricamente determinada de la totalidad antagónica y la dominación social. Esta propuesta de reformulación no es, por su parte, ajena al pensamiento de Adorno, que prestó atención detenida a la crítica de la economía política, aunque la articulara con una filosofía de la historia universal difícil de compatibilizar.

En la reformulación de Postone, la tesis de que la dominación por la totalidad contradictoria es específicamente capitalista no implica una mirada ingenua, o románticamente nostálgica, hacia las sociedades no capitalistas existentes hasta el momento. Estas sociedades, fundadas categorialmente en formas de dependencia personal o directa, ofrecen virulentas formas de dominación. Pero esa dominación no se estructura en la forma de totalidad antagónica, basada en coacciones impersonales y anónimas y estructurada sobre la base de un sujeto. Las formas de mediación social mutan con el surgimiento del capitalismo, y ello produce una mutación ulterior en las formas de la dominación. Que la dominación por la totalidad contradictoria es específicamente capitalista no inviste a formas sociales previas como emancipatorias, pero tampoco debería obturar la comprensión de las peculiaridades estructurales e históricas de la dominación en el capitalismo. La dominación por la totalidad de la contradicción supone las formas de mediación impersonales y anónimas características de la sociedad del capital, es decir, es incompatible lógicamente con la dominación basada en formas de dependencia personal. Las sociedades donde las relaciones abiertas son las que estructuran el vínculo entre las personas, por lo tanto, pueden presentar formas de dominación violentas y terribles, pero que no están estructuradas en términos de una totalidad, que posee un sujeto global de despliegue, que aparece como resultado de su propio desarrollo y reduce a los elementos particulares a su movimiento automediador.

Este énfasis en la especificidad histórica de las formas de mediación, asimismo, exige una revisión crítica de dos de las principales fuentes de Adorno: la idea de progreso técnico del marxismo occidental y la idea de la historia como catástrofe continua de Walter Benjamin. Contra la primera, Postone no reconstruye ningún sentido global de la historia, ni considera al trabajo capitalista como técnicamente neutro (sino como ligado a la dominación). No ofrece una teoría general del progreso ni mucho menos cae en una visión afirmativa de la técnica tal y como fue constituida en la modernidad del capital. En cambio, se centra en la particularidad histórica de las formas sociales capitalistas y su contradicción entre potencialidades liberadoras y estructuras opresivas. Asimismo, esta teoría tampoco recurre a una visión de la historia como catástrofe ni reconstruye una continuidad entre las formas de opresión precapitalistas y las modernas. No hay, para Postone, una misma dominación de clase que venga triunfando desde antaño, sino una discontinuidad significativa, pletórica de consecuencias teóricas, entre las formas de dominación en el capitalismo

y las que hubiera en sociedades anteriores. Mientras que las primeras asumen un carácter objetivado y anónimo, las segundas tienen carácter personal y abierto. Sólo en el caso del capitalismo aparece una totalidad social contradictoria, lo que no se da bajo las relaciones de dominación personal. En suma, el giro a la especificidad histórica supone una reformulación de los dos horizontes conceptuales (el benjaminiano y el marxista tradicional) en cuyo marco trabaja Adorno.

Lo anterior lleva a diferenciar cualitativamente, también, el alcance histórico del concepto de *trabajo*. Al estudiar la mediación objetiva (Capítulo 2) sostuve que Adorno se refiere al *trabajo social* como categoría fundamental del materialismo en cuanto teoría del sujeto. Adorno se propone situar la reflexión del sujeto en el plano de las relaciones sociales. El trabajo social no es sólo un ámbito de la objetividad constituida (que una subjetividad trascendental pudiera poner desde la autonomía de su interioridad pura), sino que es también constitutivo para el propio sujeto. El trabajo social no es una cosa dada cualquiera, no es un mero *constituum* ofrecido a la conciencia, sino que atraviesa al propio *constituens*. Ahora bien, cuando Adorno mienta el trabajo social, ¿se refiere al trabajo en el capitalismo, dividido en trabajo concreto y trabajo abstracto; o bien al trabajo en sentido transhistórico, como actividad que mediatiza el vínculo entre el hombre y la naturaleza? Sostuve que Adorno es ambiguo en este punto. Por momentos, parece referirse al trabajo como categoría mediadora de la sociedad capitalista, que estructura un tipo lazo social abstracto y cuasiobjetivo, que se enfrenta a los particulares como una fuerza independiente y anónima. Por momentos, en cambio, se refiere al trabajo como actividad orientada a fines, que permite a las personas transformar la naturaleza. Es posible reconstruir su planteo tanto en uno u otro sentido, haciendo eje en el trabajo en general como mediación entre sociedad y naturaleza o en el trabajo en el capitalismo. Sin embargo, cada reconstrucción lleva a conclusiones muy diferentes. En un caso, siguiendo a Sohn-Rethel, es posible vincular las formas de abstracción intelectual y universalidad en el plano del pensamiento con las formas sociales del intercambio de mercancías en el capitalismo. Esto lleva a poner énfasis en el trabajo en sentido capitalista, como trabajo dividido en concreto y abstracto y que organiza las formas de interacción social modernas. En el segundo caso, el trabajo remite al vínculo entre el hombre y la naturaleza. En este plano no se trata del trabajo capitalista sino del trabajo en general, como actividad orientada a fines y mediada por el pensamiento que permite a las personas transformar el mundo para satisfacer necesidades. En este segundo sentido, el "trabajo social" existe en cualquier sociedad, porque hace posible el dominio de la naturaleza por las personas. Adorno parece fusionar ambos conceptos de trabajo. Esta fusión cobra sentido en el contexto de su filosofía negativa de la historia, donde las cualidades del trabajo capitalista son atribuidas al trabajo en general. En efecto, Adorno piensa que la historia universal, como historia del desarrollo de las fuerzas productivas o del progreso en la capacidad del trabajo

(en general) para domeñar la naturaleza, es a la vez la historia de la dominación de lo no-idéntico por la identidad y la reducción de lo diverso a la lógica de lo equivalente.

Cuando analicé "La idea de historia natural", y su proyección posterior en la filosofía de la historia de Adorno, también emergió esta problemática. Adorno combina, en "La idea de historia natural" (que es la matriz conceptual de su filosofía de la historia más desarrollada), la concepción lukácsiana de la reificación (conversión de la historia en segunda naturaleza) con la idea benjaminiana de transitoriedad (conversión de la naturaleza en historia). El propósito de este juego de conversiones dialécticas entre historia y naturaleza es superar la ontología fundamental para habilitar un proyecto filosófico más atento a la facticidad histórica. Sin embargo, la construcción simétrica de la historia natural (la historia se torna naturaleza, la naturaleza se torna en historia) derrota a su propio propósito. En efecto, el lado dinámico de la *Naturgeschichte* (la naturaleza se revela como ya-histórica) es convertido en estático: la historia, en general y sin un análisis históricamente determinado, se convierte en segunda naturaleza. No hay un análisis de la reificación en el capitalismo, sino de la reificación como rasgo del "ser histórico". Así, el propósito de la idea de historia natural, la dinamización de todo concepto rígido sobre la historia, se ve desdibujado, en un concepto de historia que parece postular la reificación en un nivel demasiado general, simétrico con la noción de transitoriedad. Esta rigidización de la historia, donde la reificación no es analizada en forma históricamente situada, se articula con la equivocidad en torno al concepto de trabajo (trabajo en general y trabajo capitalista) y, a la postre, con la absolutización de la totalidad antagónica.

Las dificultades en torno al concepto de trabajo, lo mismo que en torno a la crítica de la totalidad antagónica, responden al hecho de que Adorno conoce bien la crítica marxiana del fetichismo, el valor y la abstracción-intercambio, pero una y otra vez inscribe las categorías históricamente determinadas de esta crítica en una filosofía de la historia universal de signo negativo. Así, sitúa en la historia como tal (y en el desarrollo del trabajo como mediación entre sociedad y naturaleza) las cualidades específicas del trabajo en el capitalismo (como mediador social abstracto, impersonal y cuasiobjetivo del vínculo entre las personas). Tiende a ver en la dialéctica de sociedad y naturaleza, como se despliega desde tiempos arcaicos, la actualización de la dinámica de la totalidad-contradictoria fundada en el valor y el trabajo. Ello se debe a que el "principio del intercambio", que organiza la totalidad de la contradicción, no es para Adorno específicamente capitalista sino transhistórico, encontrándose ya presente en el sacrificio y otras formas de "equivalencia" precapitalistas (volveré sobre este punto en el capítulo siguiente).

Sobre la base de la relectura categorial y el giro a la especificidad histórica, es posible esbozar una operación inversa a la de Adorno: situar la crítica filosófica de la historia en las categorías de la

crítica del capital, en lugar de pensar esas categorías como formas tardías de una lógica del intercambio arcaica. Esto permitiría recuperar la idea adorniana de una crítica de la historia, en términos de que la unidad del proceso histórico es en sí misma una unidad negativa, unidad de la dominación, y por lo tanto remite a la contradicción y la falta de unidad. Lo que funda la idea de historia como unidad, en efecto, es su construcción en torno a un sujeto global autonomizado con respecto a los particulares y, por lo tanto, contrapuesto a ellos. La unidad y continuidad de la historia coinciden con su carácter desgarrado, su falta de unidad. Así, la historia como proceso global centrado en un sujeto es construida (como testimonio de la dominación realmente existente) y negada (porque su estructuración en torno a la dominación la desmiente como proceso unitario). La crítica de la historia puede ahora llevarse más allá: ésta no es sólo un proceso unitario que se reproduce a través de lo negativo, sino también un movimiento históricamente determinado que pone retrospectivamente un pasado que se aparece ante el presente como adecuado.

Según Postone, la idea de historia universal como un proceso lineal, progresivo y unitario que recorre una serie de fases hasta desembocar en la modernidad del capital como etapa final, es una visión retrospectiva que la sociedad capitalista arroja al pasado. La totalidad contradictoria, fundada en el trabajo y la mercancía, tiene bases históricamente determinadas: "La mercancía, como punto de partida de la crítica marxiana, presupone también el pleno despliegue del todo, aunque su carácter históricamente determinado implica también el carácter finito de esa totalidad en despliegue" (Postone, 1993: 143). *La "historia" como proceso unitario con un sujeto global tiene bases históricamente determinadas*. "Lo que Hegel trató de aprehender con su concepto de la totalidad es, de acuerdo con Marx, no absoluto y eterno sino históricamente determinado" (Postone, 1993: 157).

El planteo de Postone permite dar un giro ulterior a la crítica de la historia de Adorno: la filosofía de la historia debe construirse y negarse, no sólo porque es antagónica sino también porque es históricamente situada. Las estructuras temporales dinámicas y unitarias, que hacen del desarrollo histórico un proceso aparentemente global y direccionado, sólo existen en la sociedad capitalista. Esta sociedad, en efecto, configura una totalidad en virtud del carácter cuasiobjetivo, anónimo y abstracto de sus peculiares formas de mediación. Sólo hay unidad del proceso histórico bajo los presupuestos sociales del capitalismo, las formas de mediación fundadas en el trabajo y el movimiento recursivo del capital como valor que se valoriza. "Esta explicación social históricamente específica, de la existencia de una lógica histórica rechaza cualquier noción de una lógica inmanente de la historia humana, como otra proyección sobre la historia en general de las condiciones de la sociedad capitalista" (Postone, 1993: 258). La existencia de la historia, como proceso global que posee una lógica "objetiva" independiente de los particulares, es entonces una

característica históricamente específica del modo de producción capitalista y sus categorías mediadoras. Adorno, al concebir la dominación por la totalidad antagónica como un fenómeno de origen arcaico, fundado en la relación entre sujeto y naturaleza, proyecta sobre el conjunto de la historia humana las propiedades lógicas de la historia del capital, absolutizando la dominación y llevando a un pesimismo sin salida.

> "Marx sugiere implícitamente que la lógica histórica propia del capitalismo, lógica históricamente determinada, puede ser leída hacia atrás sobre toda la historia. Su presentación muestra, sin embargo, que lo que entonces parece ser un despliegue histórico *es efectivamente una proyección hacia atrás*, basada en una reconstrucción lógica del carácter dinámico de la forma social del capital, un carácter dinámico que sólo adquiere cuando se encuentra plenamente desarrollada" (Postone, 1993: 285, cursivas agregadas)

En otras palabras, "la historia" es un proceso históricamente determinado. El *Weltgeist* tiene una "duración" acotada: comenzó a existir en un momento dado y por lo tanto podría dejar de existir en el futuro. Con el giro a la especificidad histórica, la crítica de la filosofía de la historia ofrece una vía de salida a la totalidad negativa. La dominación por la totalidad antagónica comenzó a existir en un momento dado, con el surgimiento del capital, la aparición de una totalidad social centrada en un sujeto global y la mutación de las formas de mediación. Esa transición, que socava las formas de dependencia personal y da paso al capitalismo, podía no haber ocurrido: no la impuso una lógica transhistórica de la historia. "Estamos lidiando con un nuevo modo de interdependencia, uno que surgió de manera lenta, espontánea y contingente" (Postone, 1993: 148).

Lo anterior permite recuperar las interrogaciones del propio Adorno sobre el surgimiento contingente o necesario de la totalidad antagónica. En un fragmento ya citado de *Dialéctica negativa*, Adorno se pregunta si el antagonismo de universal y particular, que caracteriza a la totalidad negativa, tuvo un surgimiento histórico contingente o constituye una continuación de procesos arcaicos que se perpetúan.

> "No son ociosas las especulaciones sobre si el antagonismo en el origen de la sociedad humana, un pedazo de historia natural prolongada, fue heredado como el principio *homo homini lupus*, o bien devino *thesei*; y sobre si, de haber surgido, derivó de necesidades de supervivencia de la especie y no, por así decir contingentemente, de actos arbitrarios de toma del poder" (Adorno, 2008: 295; GS 6: 315).

Mediante el giro a la especificidad histórica es posible responder estas preguntas enfatizando el carácter históricamente determinado de la totalidad antagónica. Pero ésta no se funda en actos de

violencia arcaicos que hayan marcado a la especie en un tiempo de gestación primigenia. Por el contrario, la dinámica de la totalidad, *que a su vez funda la noción de historia como proceso unitario y global*, se dio a partir del surgimiento contingente de las formas de mediación abstractas y cuasiobjetivas de la modernidad del capital. La totalidad antagónica no se funda, en esta relectura, en la relación entre el sujeto y la naturaleza, ni en las formas de dominación personales propias de las sociedades precapitalistas. Ni el trabajo en general como mediación de sociedad y naturaleza, ni las formas sociales no capitalistas, componen una totalidad contradictoria. Ésta, en cambio, se funda en las formas del nexo social propias de la modernidad del capital. Comprender esto permite, asimismo, imaginar una salida del antagonismo social: éste es históricamente determinado, tuvo un comienzo contingente y, por lo tanto, es posible imaginar su eventual fin.

Conclusión

En este capítulo intenté presentar una introducción al pensamiento de Postone que al mismo tiempo destacara su importancia para la discusión adorniana. Si la "Reconstrucción descriptiva" es correcta, las dificultades de consistencia en el pensamiento de Adorno se vinculan con su filosofía de la historia. Incluso cuando Adorno presta atención al valor, el trabajo abstracto y las formas de intercambio de mercancías en el capitalismo, las concibe al fin como estadios ulteriores de una lógica de dominación más antigua, de raíces arcaicas, que se repite aparentemente desde el origen de la historia humana como tal. Postone, en cambio, enfatiza el carácter históricamente determinado de la teoría crítica. Ambos, asimismo, construyen la categoría de totalidad de manera crítica o negativa, como concepto fundamental de la dominación social. El énfasis de Postone en la especificidad histórica, con todo, evita la deriva pesimista que suele achacarse a Adorno: al situar la categoría crítica de totalidad en la dinámica del capital y el trabajo como principios automediadores, se hace posible imaginar su superación eventual mediante una mutación de las formas históricas. Mediante un sistemático "Giro a la especificidad histórica" es posible reconstruir la crítica de la totalidad antagónica en un contexto de mayor solvencia teórica, que ofrezca una posible vía de salida o de ruptura con respecto a la dominación. En los capítulos siguientes me ocuparé de problemas específicos que se derivan de este giro a la especificidad histórica en las categorías de la dominación social.

Capítulo 8. Adorno y la crítica de la economía política

Introducción

Existe una representación común según la cual Adorno no se ocupó de la crítica de la economía política. Sus preocupaciones, al parecer, estarían centradas en un complejo de asuntos estéticos o filosóficos sólo vagamente vinculados a cuestiones como el fetichismo de la mercancía, el valor o la reproducción del capital. Dirk Braunstein (2011) ha contestado esta representación con su libro *Adornos Kritik der Politischen Ökonomie*, que reconstruye el conjunto de la biografía intelectual de Adorno desde el punto de vista de su discusión con la economía política marxiana. Este trabajo, junto con otros tres que voy a reseñar en el capítulo (Backhaus, 1997; Weyand, 2001; O´Kane, 2013) componen un marco de referencia insoslayable para la discusión planteada en esta sección. La tesis del "Giro a la especificidad histórica" es que se podría salir del *impasse* pesimista al que lleva la filosofía negativa de la historia de Adorno, intentando situar la categoría crítica de totalidad (la categoría central de la dominación social) en el plano históricamente determinado de la crítica al capital. Este giro es posible porque el propio Adorno integró en su pensamiento conceptos de la crítica marxiana de la economía política. La posibilidad de una reformulación de su pensamiento de Adorno en clave de la lectura marxiana de Postone, por lo tanto, no es meramente extrínseca al planteo original y cala en algunas elaboraciones del propio Adorno, a pesar de que deba también distanciarse de él en varios puntos, en especial en relación con la filosofía de la historia.

A lo largo del capítulo articularé la discusión de algunos pasajes del propio Adorno con la reseña de los lectores o comentadores mencionados. Intentaré mostrar que, si en Adorno existe efectivamente una atención a la crítica de la economía política y una apropiación de las categorías marxianas, éstas son finalmente insertas en una narrativa de larga duración que no se limita a la especificidad histórica del capitalismo. La filosofía de la historia de la dominación, entonces, prima por sobre la crítica históricamente situada del capital. Las categorías de la especificidad histórica (como valor, trabajo abstracto y, según mi planteo reconstructivo, totalidad antagónica) son entonces concebidas como expresiones tardías, terminales, de una lógica de dominación que viene repitiéndose durante milenios.

El primer autor a considerar es Hans-Georg Backhaus, que recurre explícitamente a Adorno en *Dialektik der Wertform* (libro de 1997 que recopila artículos más antiguos, datando su primer trabajo de 1969). Backhaus, que estudió directamente con Adorno en los años sesenta, inaugura la corriente llamada *Neue Marx-Lektüre*. Esta corriente intenta mostrar cómo se produce en el capitalismo una forma de *conceptualidad real* fundada en el carácter fetichista de la mercancía. Adorno expuso esta concepción, emparentada con la de Sohn-Rethel, en un seminario de 1962 al

que Backhaus asistió. *Dialektik der Wertform* es por lo tanto uno de los más tempranos intentos por acercarse a Adorno desde la perspectiva de la crítica de la economía política.

Más recientemente, Chris O'Kane (2013) ofrece un estudio sobre los conceptos de fetichismo y dominación social en el pensamiento de Adorno. O'Kane sigue en buena medida la lectura de Backhaus, pero presta mayor atención exegética al planteo de Adorno mismo. Mientras que Backhaus se apropia de categorías de Adorno para formular su propia crítica de la forma valor, O'Kane se fija en aspectos problemáticos del pensamiento de Adorno. Este autor explora la importancia de Adorno para pensar el fetichismo de la mercancía, pero explicita con mayor cuidado las vacilaciones en su pensamiento, que por momentos tiende a deshistorizar las estructuras fetichistas de dominación, lo que conduce al solapamiento de la crítica del capital con lo que parece ser una crítica de la sociedad sin más.

Dirk Braunstein, ya mencionado, ofrece una reconstrucción global del pensamiento de Adorno desde el punto de vista de su ocupación con la economía política. Su trabajo es básicamente descriptivo, pero constituye una referencia ineludible en virtud de su amplitud de miras. Para Braunstein, especialmente en su lectura de *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno emplaza las categorías sociales fundamentales del capitalismo en una filosofía de la historia mucho más amplia, donde el principio del intercambio [*Tauschprinzip*] posee una protohistoria mítica, atravesando toda la historia universal. Su trabajo, por lo tanto, refuerza mi propia lectura crítica.

Jan Weyand, en su libro *Adornos Kritische Theorie des Subjekts* (2001), sostiene que puede reconstruirse la teoría del sujeto reenviándola al plano de las relaciones sociales. Según Weyand, en Adorno conviven tensiones de difícil consistencia a la hora de analizar estas relaciones sociales que atraviesan la teoría materialista del sujeto. Por un lado, Adorno parece caer en una filosofía pesimista de la historia, donde la relación de totalización antagónica entre sujeto y naturaleza viene dándose desde tiempos arcaicos. Por otro lado, esboza una lectura históricamente diferenciada de las relaciones sociales, reconduciendo la totalidad antagónica al plano de la mercancía y el valor. Para el autor hay una inconsistencia en el pensamiento de Adorno, entre una teoría históricamente determinada de la totalidad antagónica (centrada en la crítica de la economía política) y una teoría transhistórica del sujeto (como producto de procesos arcaicos). A continuación, analizaré estos lectores de Adorno uno por uno, confrontando en ocasiones sus interpretaciones con los textos originales.

Backhaus: Abstracción real, fetichismo y valor

Comenzaré la exposición por Backhaus, para presentar a O'Kane en el apartado siguiente. La continuidad entre ambos pensadores radica en su énfasis en los conceptos de *fetichismo* y

abstracción real para comprender la manera como Adorno conceptualiza la dominación social. Backhaus, empero, no intenta una elaboración de tipo exegético sobre el texto de Adorno, sino más bien un "uso" de Adorno para los fines de su propia producción teórica; mientras que O'Kane pretende efectivamente reconstruir la conceptualización adorniana. En 1969, Hans-Georg Backhaus publicó el artículo "Dialektik der Wertform", luego incorporado como capítulo en su libro homónimo (Backhaus, 1997). En 1978 Oscar Terán realizó una traducción castellana del artículo original, titulada "Dialéctica de la forma valor", que fue publicada en la revista *Dialéctica* en México. Voy a trabajar directamente con la edición alemana de 1997 porque presenta un material más completo e incluye, en el apéndice, un extracto del seminario de Adorno de 1962.

Esta "nueva lectura de Marx" tiene una explícita inspiración adorniana, haciendo especial énfasis en la abstracción-intercambio como clave para interpretar el fetichismo de la mercancía. Dos fenómenos confluyeron en la génesis de la "nueva lectura de Marx" gestada por Backhaus y Helmut Reichelt hacia fines de los años sesenta: el casual encuentro con una vieja primera edición de *El capital* en una residencia de estudiantes en Fráncfort y los seminarios de Adorno de esa época. Según reconstruye el propio Backhaus, en la primera edición Marx presentaría con mayor claridad el análisis dialéctico de la *forma* de valor. Marx, en esta lectura, no se limita a establecer la correlación entre un contenido (el trabajo abstracto) y una forma (el valor), sino que se centra en la pregunta "¿por qué este contenido asume esta forma?" La interrogación por la forma valor como algo que no puede darse por sentado aproblemáticamente, según Backhaus, delimita la "nueva" lectura de Marx con respecto a la lectura ortodoxa, a las construcciones empiristas y a las interpretaciones neo-ricardianas de la ley del valor. Al mismo tiempo, esta nueva lectura fue posible gracias a la influencia de Adorno, cuyos seminarios clarifican el sentido de la "abstracción intercambio" y reconstruyen cómo el capital gesta una suerte de "abstracción real", esto es, un proceso de abstracción que no ocurre en la conciencia de las personas sino inmediatamente en la realidad social. Backhaus no es estrictamente un intérprete especializado, sino un pensador independiente que toma de Adorno algunos conceptos clave para comprender el fetichismo de la mercancía y fenómenos similares. Por lo tanto, presentaré primero la elaboración conceptual de Backhaus, luego reseñaré mínimamente la influencia de Adorno sobre ella, para cerrar el apartado destacando algunas dificultades en la manera como Backhaus lee a Adorno desde el punto de vista de una reconstrucción más global de su pensamiento.

Backhaus parte de las "formas de pensamiento objetivas" [*objektive Gedankenformen*] asociadas a la mercancía y el valor (1997: 18). Las categorías económicas, comprendidas como formas y determinaciones de la existencia social [*Daseinformen* y *Existenzbestimmungen*] componen una idealidad o conceptualidad que no reside en la cabeza de las personas sino, en cierta forma, en la

realidad misma (Backhaus, 1997: 19). La "unidad del ser y el pensar" corresponde a formas sociales supra-individuales, que tienen el carácter de "abstracciones reales" (Backhaus, 1997: 20). Estas formas de objetividad conceptual o conceptualidad objetiva permiten a Backhaus precisar una teoría del fetichismo de la mercancía, resaltar la importancia del dinero para fundamentar la forma de valor y atacar toda interpretación positivista de la teoría del valor-trabajo.

Backhaus articula la teoría del valor con el carácter fetichista de la mercancía y la abstracción-intercambio. El proceso social de intercambio de mercancías implica una forma de abstracción que se gesta en la práctica misma (de intercambiar) de las personas. En este punto, Backhaus recurre explícitamente a Adorno, quien a su vez se hace eco de las ideas de Sohn-Rethel. "El intercambio es en sí un proceso de abstracción. Lo sepan o no los hombres, cuando entran en relaciones de intercambio y reducen valores de uso diferentes a tiempo de trabajo, por ello han completado socialmente una operación conceptual real" (Adorno, reproducido en Backhaus 1997: 502). Las mercancías son comparadas como valores *de hecho* en la práctica misma del intercambio socialmente organizado, sin que esa operación se despliegue necesariamente en la conciencia. Por eso la abstracción-intercambio precede a las operaciones abstractivas deliberadas de los sujetos: dos valores de uso "no *deben* ser equiparados, sino que *ya lo son*" (Backhaus, 1997: 48, cursivas agregadas).

La teoría del fetichismo de Backhaus se diferencia de otras lecturas marxianas porque se funda específicamente en la teoría del valor y la abstracción-intercambio. Otras teorías, en cambio, proyectan sobre el fetichismo categorías diferentes, ya la "ideología" (en los términos de *La ideología alemana*), ya la "alienación" (en términos de los manuscritos parisinos). Estas formas de interpretar el fetichismo no son capaces de responder a la pregunta: "¿por qué las relaciones entre cosas deben conceptualizarse como la forma de aparición exterior de relaciones entre personas?" (Backhaus, 1997: 47). Para responder a esa pregunta, sostiene Backhaus, es indispensable comprender la vinculación interna entre la teoría marxiana del valor y el fetichismo de la mercancía, que entonces no es un mero adorno filosófico-dialéctico de una teoría económica independiente, sino su nervio lógico y conceptual. Una vez que el fetichismo de las relaciones mercantiles pasa a ser una categoría definitoria de la teoría del valor, la crítica de la economía política se diferencia claramente de cualquier ciencia económica positiva.

Finalmente, Backhaus cuestiona las "teorías [marxistas] premonetarias del valor". Según su reconstrucción, el valor sólo puede desplegarse conceptualmente apelando a cierta intelección con la categoría de dinero. El dinero es la "unidad de lo individual y lo universal" que sintetiza la forma invertida [*verrückte*] en que aparecen los valores de las cosas (Backhaus, 1997: 20). Las formas contradictorias, antagónicas de expresión del valor de las mercancías, suponen la "unidad interna

entre mercancía y dinero" (Backhaus, 1997: 45), al punto de que no hay teoría del valor y la mercancía sin presuponer categorialmente al dinero mismo. Éste, retomando la comparación entre valor y peso, es un individuo (una mercancía particular) que sin embargo encarna lo universal, actuando como medida del valor de todas las mercancías. "Un individuo aparece inmediatamente como su contradictorio, como lo universal" (Backhaus, 1997: 54). A partir de la comprensión del dinero, el valor aparece como sujeto de la totalidad, como unidad de mercancía y valor que se despliega en sus formas contradictorias. Se trata de un "autodesarrollo en las diferencias" (Backhaus, 1997: 56) que confiere al valor la condición de sujeto del proceso social.

Backhaus, en síntesis, ofrece una reinterpretación de Marx y su teoría madura del valor y el fetichismo, antes que una reconstrucción exegética detallada del pensamiento de Adorno. Su planteo, en cambio, es el de un crítico del capital que recurre a algunos conceptos adornianos para formular su propia teoría. El recurso a Adorno es relevante para nuestro trabajo porque mienta la correlación entre la teoría de la sociedad de Adorno y las categorías marxianas de la crítica de la economía política, centradas en el fetichismo. Sin embargo, hay dos límites en el planteo de Backhaus, al menos desde el punto de vista de la interpretación de Adorno. El primero es que se detiene especialmente en la noción de abstracción real pero no en la categoría de *totalidad antagónica*, que Adorno vincula explícitamente con nociones como las de valor o fetichismo. Su elaboración del dinero como categoría particular que asume la representación de lo universal podría coadyuvar a una lectura de la totalidad contradictoria, pero el autor no profundiza esta vinculación. Al no interpretar en detalle el concepto de totalidad de la contradicción, Backhaus reconstruye sesgadamente el pensamiento de Adorno. Este "uso conceptual" de Adorno es legítimo (Backhaus busca formular una teoría autónoma) pero limitado desde el punto de vista de una reconstrucción más global. Asimismo, Backhaus no discute el grado de especificidad histórica de las categorías de Adorno. Como he intentado sostener, las nociones dialécticas de intercambio, valor y abstracción real, que pertenecen exclusivamente a las formas de sociabilidad del capitalismo, son sin embargo deshistorizadas por Adorno. En efecto, no es claro que el pensador francfortiano haya situado de manera precisa la abstracción-intercambio como un fenómeno específico de la sociedad capitalista moderna. Antes bien, el fetichismo y la abstracción-intercambio parece fundirse con una teoría transhistórica de la historia universal, formulada en clave negativa. Backhaus simplemente ignora este problema, asumiendo que las categorías de la teoría social de Adorno poseen un alcance histórico preciso que no es evidente que posean. Estos puntos, que no socavan el vigor de su lectura como elaboración independiente de una teoría del valor y el fetichismo, sí exigen cierta cautela desde la perspectiva de la interpretación de Adorno. Los autores que analizaré a continuación, tal vez menos importantes como pensadores independientes, tienen sin embargo una mayor conciencia

de este problema.

O' Kane: Fetichismo y dominación social

O'Kane, en un trabajo reciente (2011), proyecta sobre el pensamiento de Adorno una lectura del fetichismo influenciada por Backhaus. En primer lugar, diferencia con claridad fetichismo de otras categorías como alienación o ideología. En segundo lugar, distingue dos momentos principales en la maduración intelectual de Adorno, pero considera al fetichismo como un concepto de importancia en ambos momentos. Agrupa un primer grupo de trabajos tempranos, donde la lectura de Lukács, Sohn-Rethel y Benjamin influye sobre Adorno; y un segundo grupo de textos, producidos en la madurez, donde las influencias principales son directamente Hegel y Marx.

En la etapa temprana, signada por "La idea de historia natural", "La actualidad de la filosofía" y "El carácter fetichista de la música y la regresión en la escucha", Adorno recurre al concepto de segunda naturaleza, tal y como lo presenta Lukács en *Teoría de la novela*, articulándolo con una lectura del *Trauerspiel* de Benjamin. "Adorno interpreta la concepción de Lukács de la segunda naturaleza en la *Teoría de la novela*, para caracterizar su idea de historia natural como una ontología histórica de la dominación social" (O'Kane, 2011: 128, todas las citas de este autor son de traducción propia). La segunda naturaleza se corresponde con la forma autonomizada e invertidas de la dominación social, bajo la cual las relaciones sociales se enfrentan a las personas como poderes ajenos e independientes.

Adorno comprende que el proceso de autonomización de la dinámica social con respecto a los sujetos, que da lugar al fetichismo, se constituye de manera objetiva. "Adorno trata al fetichismo como la forma en la que la constitución social aparece con las propiedades constitutivas de una objetividad social autónoma" (O'Kane, 2011: 132). Al mismo tiempo, en este punto Adorno se diferencia de Benjamin por poner énfasis en la necesidad de atender a las mediaciones sociales que dan cuenta del fenómeno fetichista, comprendiéndolas desde el punto de vista de la totalidad, enmarcando el procedimiento micrológico en una lectura general y global de la totalidad social. El fetiche no es, pues, falsa conciencia, sino una totalidad social "objetivamente falsa" que se contrapone a los sujetos como una realidad autonomizada, en virtud de la forma que las relaciones sociales poseen efectivamente.

En la etapa madura, Adorno articula una lectura de Hegel y Marx para dar cuenta de la "forma fetichista de la abstracción-intercambio" (O'Kane, 2011: 134). Citando el seminario de 1962 al que recurre también Backhaus, O'Kane destaca que el fetichismo se funda en "las propiedades autónomas, abstractas y socialmente objetivas, poseídas por las mercancías, que son constituidas por el trabajo social y realizadas en el intercambio" (O'Kane, 2011: 136). El proceso de

intercambio, que opera a espaldas de los sujetos y desenvuelve una conceptualidad y una abstracción independientes, constituye objetivamente la totalidad social negativa, antagónica. “ La interpretación hegeliano-marxista de Adorno (…) presenta la abstracción-intercambio como constitutiva de la «universalidad negativa» de la totalidad social” (O'Kane, 2011: 138). Diferentes elementos característicos de la filosofía de Adorno, como el énfasis en la subsunción de lo diferente bajo la identidad, en la violencia de lo universal sobre lo particular, o la protesta por el intercambio como mito de lo siempre igual y la fungibilidad universal, se basarían entonces en una teoría del fetichismo fundada en las compulsiones objetivas de la abstracción-intercambio, abstracción que no se genera en la conciencia de las personas sino en la estructura misma de la realidad social (O'Kane, 2011: 142-143). La teoría del fetichismo de la mercancía, centrada en la dinámica social del intercambio, permitiría pensar cómo surgen a la vez “una forma contradictoria de dependencia atomizada” (O'Kane, 2011: 139) y un “concepto objetivo” que es “mediador global de la sociedad” (O'Kane, 2011: 140).

Finalmente, O'Kane destaca el problema de la especificidad histórica en el planteo de la abstracción-intercambio. A su criterio, “el problema fundamental es que la teoría de la forma fetichista de la abstracción-intercambio de Adorno está insuficientemente teorizada” (O'Kane, 2011: 156). Esta insuficiencia de teorización hace que se solapen, por momentos, la crítica al fetichismo en clave históricamente determinada, ligada a las formas cuasiobjetivas e impersonales de la dominación social en el capitalismo, y la teoría del “intercambio” como un proceso de origen mítico, que carece de toda especificidad histórica. Adorno “caracteriza a la abstracción intercambio como algo que ha ocurrido desde «tiempo inmemorial», levantando dudas sobre su análisis del intercambio es específico a las relaciones sociales del capitalismo” (O'Kane, 2011: 159). Esta ambigüedad hace que, por momentos, la teoría de Adorno “antes que ser una teoría crítica de una sociedad en particular, *corre el riesgo de ser simplemente una teoría crítica de la sociedad como tal*” (O'Kane, 2011: 160, cursivas agregadas). La dominación social, fundada en el fetichismo y la abstracción-intercambio, no parece entonces basarse en condiciones determinadas de ningún tipo, sino que se fusiona subrepticiamente con la historia o la sociedad como tal.

En síntesis, O'Kane reconstruye la teoría del fetichismo de Adorno, mostrando su importancia para formular una teoría de la dominación social centrada en la abstracción real u objetiva que se da en el proceso de intercambio. Sin embargo, también destaca los problemas críticos, centrados en la fusión subrepticia de categorías históricamente determinadas (basadas en la crítica marxiana del capital) con categorías transhistóricas, fundadas en una filosofía negativa de la historia o una “teoría crítica de la sociedad como tal”. Su análisis ilumina las posibilidades, pero también los límites, de un intento de pensar adornianamente la crítica de la economía política.

Braunstein: alcance histórico del principio del intercambio

Braunstein se propone contestar la imagen difundida de que Adorno no se ocupó de la economía política. La primera parte de su trabajo se centra en las experiencias de los años treinta en Alemania, donde Adorno recibió y reformuló, como ya he señalado, las influencias de Georg Lukács, Alfred Sohn-Rethel y Walter Benjamin. Los tres pensadores, de diferentes maneras, vehiculizaron una primera preocupación por la "crítica de la economía política" en el pensamiento de Adorno. Estas influencias se reflejan por ejemplo en su temprana adopción del concepto de segunda naturaleza. La segunda parte del libro se centra en el exilio americano, la creciente colaboración con Horkheimer y la elaboración de *Dialéctica de la Ilustración*, donde también aparece una remisión a las categorías de la crítica de la economía política, aunque en el marco de un creciente distanciamiento del marxismo. La tercera parte reseña el regreso a Alemania, los seminarios de los años cincuenta y sesenta, así como la gestación y los conceptos de *Dialéctica negativa*. El trabajo de Braunstein es fundamentalmente descriptivo, ya que su tesis busca probar que Adorno elaboró una crítica de la economía política (Braunstein, 2011: 394) antes que discutir la adecuación o validez de tal crítica. Me dentendré en algunos pasajes del texto importantes para esta investigación, especialmente de las partes II y III. Luego haré algunas consideraciones propias sobre el principio del intercambio en *Dialéctica de la Ilustración*.

Braunstein reconoce, al igual que Backhaus y O'Kane, la importancia del fetichismo como "abstracción real" en la teoría social de Adorno. En su discusión con Benjamin y las imágenes oníricas, Adorno destaca que el fetichismo no es, en sentido marxista, un fenómeno de la conciencia. "El carácter fetichista de la mercancía no es un hecho de conciencia, sino que es dialéctico en el sentido eminente, de que produce conciencia" (Adorno citado en Braunstein, 2011: 63, traducción propia). La reconstrucción de Braunstein es, empero, más global que la de los otros dos autores, lo que le permite explorar aspectos de la "abstracción" y el "intercambio" en el pensamiento de Adorno que son irreductibles al fetichismo de la mercancía en sentido específicamente capitalista.

Adorno comprende, según Braunstein, el antagonismo social entre clases como fundamento de la lógica del intercambio: "el antagonismo fundamental es, para Adorno tanto como para Marx, un antagonismo de clase, el diagnóstico de la totalidad social implica las contradicciones sociales, y viceversa" (Braunstein, 2011: 337). La extracción de plusvalía aparece como una forma de estafa universal a través de lo equivalente. En la sociedad productora de mercancías todos los productos del trabajo humano son equiparados en la medida común y general del trabajo abstracto. Sin embargo, este proceso de equiparación universal es también uno de universal desigualdad, donde

los trabajadores reciben lo que les corresponde (el pago del salario acorde al valor de la fuerza de trabajo) y a la vez son explotados (se les extrae plusvalía). La explotación aparece como una estafa a través de lo equivalente, un movimiento de intercambio universal que lo iguala todo y, empero, garantiza las desigualdades.

La lógica del intercambio de equivalentes como algo al mismo tiempo desigual no es, empero, específicamente capitalista. En su tratamiento de *Dialéctica de la Ilustración*, Braunstein sostiene que Adorno parece inscribir el capitalismo en una filosofía de la historia de larga duración. La teoría históricamente determinada del fetichismo fundado en la "abstracción real" como marca del proceso universal de intercambio *capitalista* da paso entonces a una teoría transhistórica del "cambio" [*Tausch*][7] como marca cuasi-antropológica de toda experiencia humana. El más general concepto de "cambio", desligado de toda determinación histórica singular, es entonces inscripto en la dialéctica de mito e ilustración. La lógica del intercambio reúne tanto el valor en el capitalismo como los sacrificios arcaicos. La forma específicamente capitalista del intercambio de mercancías, de este modo, no es sino un momento de un proceso de dominación mucho más antiguo. El sacrificio arcaico es ya una forma de intercambio de equivalentes donde, empero, se esconde una estafa (hacia los dioses y potencias míticas, pero también hacia el sujeto que es sacrificado). De ahí se desprende una teoría protohistórica del intercambio que informa toda una filosofía de la historia, de la cual el capitalismo es una forma final:

> "*Dialéctica de la Ilustración* es el primer texto en el que Adorno no critica el intercambio [*Tausch*] solamente en sentido marxista, como categoría económica que fundamenta la sociedad capitalista como principio estructurante, sino que quiere determinar el intercambio también como principio metaeconómico, cuya protohistoria coincide con la abstracción, la identidad y la conceptualidad, esto es, con la protohistoria de la razón misma" (Braunstein, 2011: 188).

El intercambio, en este sentido más general, aparece como una dimensión "mítica" de la historia, que se remonta a tiempos inmemoriales. En *Dialéctica de la Ilustración* tiende a desaparecer toda preocupación por la especificidad histórica, porque la dialéctica entre ilustración y mito –que abarca toda la historia humana– subsume por igual diferentes épocas. Un concepto como el de fetichismo

7

La propia expresión usada por Adorno, *Tausch*, significa tanto "cambio" como "trueque", lo que permite una oscilación entre un principio del intercambio ligado a la producción de mercancías en el capitalismo y un principio de "trueque" arcaico, supuesto en actividades "precapitalistas" como los sacrificios ofrecidos a los dioses, etc.

de la mercancía en Marx, que supone precisamente la peculiaridad de las categorías sociales del capitalismo, se desdibuja en virtud de "la no observación de la frontera entre el intercambio capitalista y el precapitalista" (Braunstein, 2011: 194). La misma noción de "sociedad burguesa" es proyectada retrospectivamente, porque ya no mienta una época social históricamente situada sino un proceso civilizatorio sin límites precisos. "El concepto de sociedad burguesa de Adorno y Horkheimer es tan amplio que se remonta hasta las antiguas ciudades-estado. Desde entonces puede rastrearse una historia de la dominación de lo equivalente, que no ha tenido fin hasta hoy" (Braunstein, 2011: 198).

Las consideraciones de Braunstein clarifican el alcance de la dialéctica de la ilustración. Este proceso, como dinámica totalista que subordina lo no-idéntico a la forma de la identidad, no es ajeno a las características sociales del intercambio de equivalentes en el capitalismo. La dinámica de autocancelación de la ilustración, que identifica sus términos contrapuestos en una totalidad antagónica, se vincula con la sustitución del capitalismo de mercado (ligado a cierta cuota, deformada pero no inexistente, de iniciativa individual), por los más "directamente sociales" procesos de organización del mundo administrado. Sin embargo, la ilustración sería "totalizante" *antes* de su giro hacia el *verwaltete Welt*. La lógica de totalización antagónica no se limita a la fase del capitalismo avanzado. En cambio, se trata de una lógica de dominación que precede al fenómeno del capitalismo tardío, y explica su génesis en lugar de constituir su resultado. Para Adorno, el capitalismo tiene como tal una dinámica totalizante y contradictoria a la vez, tanto en su etapa temprana o de mercado libre, como en su fase tardía de monopolios e intervención del Estado en la economía. La totalización antagónica del capital se funda en el valor como tal. En la constitución misma de la categoría de valor, Adorno sitúa un proceso de aplastamiento universal de lo no-idéntico (reducción de las cualidades a una forma homogénea y abstracta), ligado a la vez a un movimiento de intercambio desigual (la explotación). La sociedad capitalista, comprendida como aquélla donde todo es equiparado con todo y, sin embargo, sólo se producen y reproducen intercambios desiguales y contradicciones, se revela así como un momento constitutivo de la ilustración como proceso en movimiento de la totalidad antagónica.

La ilustración, junto a la desmitificación del mundo y la formalización de la razón, tiende a hacer retroceder las formas personales o directas de autoridad, en favor de las lógicas de poder anónimas, mediadas por procesos abstractos. "La ilustración disuelve la injusticia de la antigua desigualdad, de la dominación inmediata, pero al mismo tiempo la eterniza en la mediación universal en la relación de todo lo que existe con todo" (Adorno y Horkheimer, 2007: 28; GS 3, 28). La ilustración está ligada al pasaje de la dominación particular (la violencia inmediata de un individuo o grupo sobre otros) a la dominación en su forma universal, donde nadie tiene credenciales personales para el

mando. “El favor de que el mercado no pregunte por el nacimiento lo ha pagado el sujeto del intercambio permitiendo que sus posibilidades, adquiridas por nacimiento, sean moldeadas por la producción de las mercancías que pueden adquirirse en el mercado” (Adorno y Horkheimer, 2007: 28; GS 3, 28). Bajo la equivalencia todos los individuos son equiparados. El nervio de la individualidad falsa es la socialización total, “la unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo” (Adorno y Horkheimer, 2007: 28; GS 3, 29). De ahí que la ilustración haya simpatizado siempre “incluso durante el período liberal, con la coacción social” (Adorno y Horkheimer, 2007: 28; GS 3, 29). En este punto, parece que el proceso de ilustración se realizaría completamente en el capitalismo, con el retroceso de las formas de dominación personal y la constitución de un vínculo social objetivado, anónimo y abstracto. La crítica al falso intercambio se referiría entonces al *capitalismo como tal*, y no al capitalismo avanzado o post-liberal.

El giro regresivo de la ilustración, que vuelve a personalizar el poder en manos de los líderes fascistas y sus seguidores, parece cancelar el pasaje a formas de mediación social basadas en lógicas anónimas, abstractas e impersonales. Sin embargo, ya existía una previa forma de aplastamiento de lo particular y diferente en la constitución burguesa del individuo, incluso bajo su forma liberal. Este aplastamiento de lo diferente se constituye en la lógica del intercambio. “La sociedad burguesa se haya dominada por lo equivalente. Ella hace comparable todo lo heterogéneo reduciéndolo a magnitudes abstractas” (Adorno y Horkheimer, 2007: 23; GS 3, 23). En el origen del virulento totalismo con el que el sujeto se enfrenta a la naturaleza y el objeto, está el intercambio de equivalentes en el mercado. Esto lo ha destacado especialmente Jameson. “la relación de intercambio [*Tauschverhältnis*] es el otro gran *leitmotiv* que resuena a lo largo de toda la obra de Adorno (…) La evocación filosófica y antropológica de la voluntad de dominio inherente al concepto idéntico deja paso a un sentimiento de las coacciones del sistema económico” (Jameson, 2010: 47). El acto, realizado inconsciente y automáticamente en el mercado, de equiparar mercancías diversas de acuerdo al valor que contienen, está en el origen de la reducción de la diferencia a la identidad como lógica de la dominación.

La ilustración, según esta reconstrucción, no es indiferente a las relaciones sociales capitalistas, la reducción de trabajo concreto a trabajo abstracto, la impostación del valor como principio que organiza lo social e incluso la división de la sociedad en clases. Hay un vínculo constitutivo entre la totalidad contradictoria de la dominación social (durante y después de la fase liberal) y las peculiaridades históricas del valor y el capital. Sin embargo, *la ilustración y su dialéctica no pueden reducirse a las peculiaridades históricas del capitalismo moderno*. En cambio, la unidad de ilustración y dominio reposa aparentemente sobre una dinámica mucho más antigua que carece de bases históricas precisas o fáciles de determinar. La ilustración no es un proceso históricamente

determinado, sino que parece coincidir con algunos trazos de la cultura como tal.

El "principio del intercambio" es algo mucho más general, abstracto e inespecífico que el capitalismo. En efecto, ya operaba en el mito, la magia y el sacrifico, que son pensados como instancias arcaicas de una lógica análoga. "Si el intercambio es la secularización del sacrificio [*Säkularisierung des Opfers*], éste mismo, a su vez, aparece ya como el modelo mágico del intercambio racional [*magische Schema rationalen Tausches*], un acto de los hombres para dominar a los dioses, que son destronados justamente mediante el sistema del homenaje que se les tributa" (Adorno y Horkheimer, 2007: 63; GS 3: 68). La continuidad entre sacrificio e intercambio se instala sobre la más profunda *unidad dialéctica de mito e ilustración*. La ilustración recae en el mito, lo mismo que el mito era ya ilustración. La victoria de la ilustración sobre le mito, que parece consumarse una y otra vez desde tiempos inmemoriales, es posible porque "la ilustración todavía se reconoce a sí misma también en los mitos" (Adorno y Horkheimer, 2007: 22; GS 3: 22). La ilustración recae en el mito al que se opone. Al desencadenar una instrumentalización extrema e irreflexiva de la razón, olvida sus vínculos durables y constitutivos con la naturaleza, repitiéndola de modo ciego. La ilustración, cuanto más pedantemente se quiere separar del mito, más se condena a repetirlo. Esta unidad de mito e ilustración, empero, se cumple también del lado contrario: el mito pertenece ya al pensamiento ilustrado. "Pero los mitos que caen víctimas de la ilustración eran ya producto de ésta (…) Todo ritual contiene una representación del acontecer, así como del proceso concreto sobre el que el acto mágico ha de influir" (Adorno y Horkheimer, 2007: 24; GS 3: 23).

El mito, como intento de ordenar, medir y clasificar lo que acontece, pertenece ya al ciclo fatal de la ilustración. De ahí que la tardía autocancelación de ésta no sea más que el desarrollo de sus potencias intrínsecas: como contrapuestos, ilustración y mito se corresponden, incluso se identifican. "La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin [*endlosen*] de la ilustración" (Adorno y Horkheimer, 2007: 27; GS 3: 27). Si la ilustración regenera el mito, éste ya porta en sí la frialdad, la distancia y la pulsión ordenadora del pensamiento ilustrado. La totalidad que busca cerrarse sobre sí, impostando al mundo la forma de la identidad (y que fracasa en ello, totalizando la contradicción), es tan mítica como ilustrada. Ilustración y mito se oponen como momentos dialécticos de una misma lógica de totalidad contradictoria, que parece ser coextensiva con la historia universal. Si el principio del intercambio tiene importancia en la crítica de la ilustración como dominación, sin embargo no se trata de un principio históricamente acotado que parezca susceptible de superación histórica. La dominación a través de lo equivalente, en efecto, parece constituir una aspecto o fase de una lógica de dominación mucho más antigua (incluso arcaica), que viene constituyéndose desde el mito y la magia.

Al situar el "intercambio" como un principio arcaico, Adorno proyecta características del

capitalismo moderno sobre el conjunto de la historia humana. El "falso intercambio" específicamente capitalista pasa a verse como un elemento constitutivo de la historia universal. Así, el metabolismo entre sociedad y naturaleza encerraría como tal la deriva a la totalidad antagónica, la reducción de lo diverso a la identidad y, por ende, la dominación social. De este modo, la emancipación se vuelve irrealizable por principio, en tanto la historia universal (o los fundamentos de la relación entre sociedad y naturaleza) encerraría ya la dominación social.

La utopía, que se desprendería de la posibilidad de romper el hechizo de la totalidad antagónica, exigiría salir del principio burgués del intercambio, a partir de su propia realización (Braunstein, 2011: 377). El principio burgués (aunque ya no específicamente capitalista) de la equivalencia universal ofrece también las bases para la crítica de la equivalencia falsa, que ha primado hasta ahora. Sin embargo, en la medida en que el intercambio como principio de la dominación burguesa coincide con la historia universal, resulta difícil imaginar las vías de su superación posible. Braunstein, en síntesis, sitúa la discusión sobre el fetichismo y la importancia del intercambio para la teoría social adorniana en una clave exegética mejor desarrollada. Al situar el proceso de intercambio capitalista en una filosofía de la historia mucho más indefinida, Adorno borra todas las marcas históricas precisas. Corre el riesgo, así, de transfigurar la crítica del fetichismo de la mercancía en una visión pesimista de la historia como tal.

Weyand: potencialidades y límites de la teoría adorniana del sujeto

Jan Weyand, finalmente, desarrolla una interpretación materialista de la teoría del sujeto de Adorno. Esta interpretación pone en el centro la crítica de la economía política. La importancia de Weyand, cuya lectura es el principal antecedente de mi propio trabajo, radica en que no se limita a analizar la abstracción y el intercambio sino que elabora una teoría del capital como sujeto de la totalidad social. La categoría de totalidad, cuya centralidad en el pensamiento de Adorno intenté situar en la "Reconstrucción descriptiva", es soslayada por los otros tres autores. El énfasis en la totalidad contradictoria de la dominación le permite precisar con mayor claridad las condiciones históricas de la crítica de la economía política, así como desbrozar las dificultades conceptuales de Adorno. Weyand intenta elucidar la relación entre teoría del sujeto, crítica de la dominación social y lógica del capital, reconstruyendo el vínculo entre ellas sin desatender los problemas críticos.

El objeto de la teoría social crítica es la dominación social, comprendida como "proceso de reproducción económica de la sociedad, cuya violencia daña la autonomía de los sujetos" (Weyand, 2001: 9, citas de traducción propia). Frente a la situación de dominación, donde las compulsiones surgidas del proceso económico dañan a las personas y horadan sus capacidades de autonomía, la crítica se rige por un criterio o escala [*Maßstab*] de *reconciliación* [*Versöhnung*], definida como un

estado hipotético de "individuos reunidos solidariamente" (Weyand, 2001: 10). La dominación [*Herrschaft*], sin embargo, no se limita a aplastar a los sujetos o negar su autonomía. Antes bien, los atraviesa y constituye, produciendo sujetos adecuados a la dominación y dóciles a ella. La crítica de la dominación se convierte, así, en una teoría crítica del sujeto y su constitución objetiva. El problema del que Weyand intenta dar cuenta es, entonces, cómo las formas sociales objetivas, que oprimen a los sujetos, al mismo tiempo los constituyen.

El punto de partida de esta reconstrucción es la crítica de la teoría idealista del sujeto. Adorno reflexiona socialmente sobre la constitución del sujeto del idealismo, rompiendo con toda representación centrada en la autonomía pura de la conciencia:

> "En el comienzo de la investigación está el concepto idealista del sujeto (…) Para desarrollar un concepto crítico del sujeto, determinado esencialmente a través de las compulsiones sociales [*gesellschaftlichen Zwänge*], bajo las que es arrojado el sujeto individual, Adorno debe primero someter al concepto idealista de sujeto a una reflexión en la teoría social" (Weyand, 2001: 15).

El concepto de sujeto es reflexionado, mediante un giro materialista de la crítica del conocimiento, en términos históricos y sociales. La teoría del sujeto, por lo tanto, no se resuelve en términos autónomos, puros o especulativos, sino que remite a la teoría social. La "totalidad antagónica" se desplaza entonces, de la teoría del sujeto, a la crítica de la totalidad social, informada por categorías económicas. "La sociedad es conceptualizada por Adorno como totalidad antagónica. El concepto de totalidad antagónica está basado esencialmente de la estructura económica de la sociedad" (Weyand, 2001: 16). El concepto de sujeto, así, remite tanto al individuo como a un sujeto social global. Ambos se articulan en forma negativa, en la medida en que el sujeto social supraindividual produce y reproduce las compulsiones sociales heterónomas, que dominan a los particulares pero también los constituyen, formándolos como sujetos individuales reproductores de la dominación (Weyand, 2001: 21).

Weyand sitúa la categoría de plusproducto en el centro de su reconstrucción de la teoría social crítica. La estructura social de dominación, que produce a los sujetos bajo una serie de compulsiones económicas, se funda en la producción de *plusproducto* [*Mehrprodukt*]: "La pregunta por la génesis del sujeto se plantea así como *pregunta por la existencia de plusproducto*. La pregunta que resulta es: ¿por qué es producido socialmente un plusproducto?" (Weyand, 2001: 32, cursivas originales). La compulsión socialmente mediatizada hacia la creación de un plusproducto, estaría a la base de las compulsiones sociales heterónomas y, luego, de la teoría crítica del sujeto. Weyand identifica dos respuestas posibles a la pregunta ¿por qué la sociedad genera un

plusproducto? La primera respuesta se centra en el progreso de la racionalidad instrumental, la segunda en la lógica de la dominación social. La necesidad de producir más de lo necesario para la reproducción simple de las personas, según la primera respuesta, se funda en "la impotencia frente al contexto natural" y de este modo "reduce la razón a razón instrumental" (Weyand, 2001: 32). Este planteo se centra en la teoría del sacrificio [*Opfer*]. La segunda respuesta, en cambio, se concentra en las relaciones sociales y su dinámica objetiva (antes que en las imposiciones de la necesidad natural y la impotencia humana frente a ella). Para esta respuesta, el fundamento de la teoría del sujeto y su distanciamiento frente a la naturaleza radica en las "relaciones de dominación sociales" (Weyand, 2001: 33). La articulación entre ambas respuestas, finalmente, permite comprender la relación entre dominación de la naturaleza y dominación social. Esta articulación es, empero, contradictoria. Al fundar la teoría de la dominación en la noción de sacrificio, desligada de marcas históricas precisas, Adorno cae en una teoría negativa de la civilización como tal. Esto genera una contradicción en su pensamiento

> "La contradicción es la siguiente: en tanto la dialéctica de la Ilustración se funda en la unidad de sacrificio y fraude [*Einheit von Opfer und Betrug*] y la negación de la naturaleza de lo sacrificador [*Opfernden*] por el sacrificio [*Opfer*] constituye el núcleo de la racionalidad civilizatoria, no es posible una salida de esta dialéctica" (Weyand, 2001: 37).

Frente a la formulación de la crítica del sujeto y la dominación, que lleva a un *impasse* sin salida, Weyand destaca las potencialidades de la categoría de totalidad antagónica interpretada como "capital social total": "la totalidad antagónica es el capital social total, por que éste sólo puede reproducir su movimiento mediante el antagonismo de sus agentes, las clases" (Weyand, 2001: 76). Bajo la totalidad antagónica, la finalidad de la producción capitalista es la producción misma, en un proceso "sin fin", "sin mesura" y que se mueve como "fin en sí", bajo la dinámica del capital como "sujeto automático" (Weyand, 2001: 70). La totalidad antagónica como relación de dominación social a la base de la teoría del sujeto, se funda entonces en la categoría de capital como sujeto automático, que determina la producción para la producción misma.

Weyand discute, en ese marco, la especificidad histórica de la categoría de intercambio en relación con el capital total como sujeto social global. La diferencia entre Adorno y el Marx maduro radica en que el primero lee al proceso histórico global de la civilización en términos de una teoría del principio del intercambio y el sacrificio, mientras que el segundo resalta la especificidad histórica de las relaciones de intercambio de mercancías en el modo de producción capitalista. "Adorno concibe la relación de capital como universalidad del intercambio de mercancías como resultado de una dinámica inmanente del principio del intercambio, mientras que Marx concibe la universalidad

de las relaciones de intercambio como resultado de las relaciones de producción capitalistas" (Weyand, 2001: 81). El "intercambio" como fundamento de una lógica de dominación no se funda, para Adorno, en una dinámica históricamente determinada bajo el capitalismo, sino que constituye una especificación del "principio de identificación" conceptualizado como "fundamento de toda la historia [*Urgrund aller Geschichte*]" (Weyand, 2001: 81). En síntesis, en tanto Adorno sitúa el principio del intercambio como resultado de una filosofía de la historia universal negativa, Marx lo comprende como resultado del capital y sus relaciones sociales características, históricamente determinadas.

La atención a la especificidad histórica en *El capital* contrasta con la tendencia a abandonar toda especificidad histórica en *Dialéctica de la Ilustración*. "En *El capital* la contradicción no es pensada como principio del movimiento histórico. Él [Marx] aclara la permanente propensión a la crisis [*Krisenhaftigkeit*] del proceso de producción *capitalista*" (Weyand, 2001: 109, cursiva agregada). El Marx maduro, según Weyand, se aleja de la formulación de una filosofía de la historia universal, que busque conectar la progresión de las épocas históricas a partir de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Por el contrario, su preocupación es comprender la dinámica inmanente de la sociedad moderna a partir de la lógica totalizante y recursiva del capital como valor que se autovaloriza. Adorno, en cambio, funda la teoría del intercambio en la más larga historia de la identidad y la totalidad social, que se reproducen aparentemente desde tiempos arcaicos o prehistóricos.

La contradicción en el pensamiento de Adorno radica en que elabora una teoría crítica del sujeto y la totalidad social sobre la base de una concepción transhistórica de la dominación fundada en una historia universal de la identidad y el distanciamiento con respecto a la naturaleza. *Al mismo tiempo* recurre a categorías que pueden relacionarse definidamente con el capitalismo y su dinámica, basadas en el valor que se reproduce como totalidad automoviente o "sujeto automático".

Categorías capitalistas y filosofía de la historia en los *Escritos sociológicos*

Particularmente en varios de sus estudios sociológicos, Adorno elabora un concepto crítico de la totalidad social, que posee notables continuidades con la totalidad antagónica de *Dialéctica negativa*. La noción de totalidad de los trabajos sociológicos, en un principio, se refiere a la articulación estructural de las relaciones sociales que excede los meros hechos registrables y sólo es captable en una operación de interpretación. "Que la sociedad no se pueda fijar como *factum*, propiamente indica sólo la circunstancia de la mediación, que los hechos no son ese elemento último e impenetrable como el que los considera la sociología predominante según el patrón de los datos sensibles" (Adorno, 2004: 271; GS 8: 291). La sociedad, para Adorno, no es una mera suma

de acciones individuales y por ende no es captable por el registro de datos. En cambio, lo social es un sistema de mediaciones, una trama relacional compleja y no inmediatamente observable. Por eso la dialéctica, que "no se deja disuadir de la diferencia entre esencia y fenómeno [*Wesen und Erscheinung*]" (Adorno, 2004: 271; GS 8: 291), es necesaria para la teoría social. La "esencia" que aparece en los fenómenos, pero no alcanza compleción en ellos, es precisamente la totalidad social, que organiza el vínculo sistemático entre los individuos, pero también se les contrapone como una realidad ajena.

Ahora bien, Adorno va más allá de una caracterización de la totalidad social como complejo funcional no inmediatamente observable, elaborando un concepto de la totalidad centrado en la prelación del valor en la sociedad capitalista. Este concepto "supera la trivialidad de que todo está relacionado con todo" para abordar el principio estructurante "del intercambio *en la sociedad moderna*" que "en su ejecución universal (…) se abstrae objetivamente" y "prescinde de la constitución cualitativa de los productores y consumidores" (Adorno, 2004: 13, cursivas agregadas; GS 8: 13). El valor abstracto, para Adorno, gobierna la sociedad con prescindencia de los particulares. El complejo funcional de los individuos relacionados, que se realiza a través de los particulares, se constituye sin embargo como algo externo a ellos mismos. Las relaciones sociales se vuelven, regidas por el valor, opacas para los individuos, autonomizándose frente a ellos. Asumen, pues, una complexión global que se rige a sí misma. El valor estructura una específica forma de dominación social, basada en un principio que precede estructuralmente a toda violencia personal. Esa forma de dominación mutila las capacidades de autodeterminación de los sujetos, sometiéndolos a su propio imperio abstracto.

> "El dominio de los hombres sobre los hombres se realiza a través de la reducción de los seres humanos a agentes y pacientes del intercambio de mercancías. La estructura total de la sociedad tiene la forma concreta por la cual todos han de someterse a la ley del intercambio [*Tauschgesetz*]" (Adorno, 2004: 273; GS 8: 293-294).

Esta "dominación mediante el intercambio" transfigura las formas directas de dominio personal en estructuras impersonales de aplastamiento de los hombres por la factura estructural y anónima de sus relaciones sociales. La totalidad impone a todos los individuos, con independencia de su posición de clase, una dinámica automática, que prescinde de ellos en forma sistemática. La complexión de la totalidad supone el primado de la identidad en la sociedad, que a la vez reduce a los individuos a su uniformidad aplastante: "el principio de identidad, que todo lo domina [*das allherrschende Identitätsprinzip*], la comparabilidad abstracta [*abstrakte Vergleichbarkeit*] de su labor [*Arbeit*, trabajo] social, los empuja hasta el aniquilamiento de su identidad" (Adorno, 2004:

13;GS 8: 12). Los individuos, sometidos al imperio sistemático del valor, son reducidos a "máscaras" de funciones sociales abstractas. El valor como principio de la totalidad, por ende, supone la reducción de la diferencia a la identidad en lo social. "El carácter abstracto del valor de cambio está aliado *a priori* con el dominio de lo general sobre lo particular [*Die Abstraktheit des Tauschwertes ist a priori mit der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere*]" (Adorno, 2004: 273; GS 8: 293).

Sin embargo, aun en los más concretos escritos sociológicos, Adorno refrenda la necesidad de cierta filosofía negativa de la historia, que dé cuenta de la línea de continuidad entre la dominación capitalista y las formas preexistentes de dominación. "La teoría no sabe de otra «fuerza constructiva» que la de iluminar con la desgracia más reciente los perfiles de la prehistoria agotada, para percibir dentro de ella su correspondencia" (Adorno, 2004: 349; GS 8: 375). La dominación en el capitalismo, se presenta (o se ilumina retrospectivamente) como la continuación de un proceso histórico-universal, que sigue siendo "un juicio analítico desmesurado" (Adorno, 2004: 349; GS 8: 375) por lo que tiene de opresivo y violento para las personas. La inserción de la totalidad antagónica en el contexto de una filosofía de la historia pone en entredicho el proyecto crítico y parece hipostatizar la dominación que, a la vez, se querría denunciar. Si la dominación por la totalidad atraviesa de cabo a rabo al conjunto de la historia universal, sin mutaciones significativas que sea posible resaltar, entonces corre peligro la solvencia del proyecto de la teoría crítica como tal.

Adorno vincula la dominación por la totalidad antagónica a la reducción de trabajo concreto a trabajo abstracto, la constitución del principio de intercambio y la erección de la totalidad antagónica. El valor y el trabajo capitalista que está a su base son categorías sociales históricamente determinadas, cuya génesis y campo de despliegue social están ligados estrictamente al capitalismo. Si se pudiera situar la totalidad antagónica en ese proceso de bases históricamente determinadas, entonces sería posible replantear la discusión en un contexto que evite deshistorizar la dominación. Esta estrategia, sin embargo, no es consistente con una evaluación más global del pensamiento de Adorno, donde es claro que la mediación del valor y el trabajo abstracto se coloca como el capítulo final de una lógica de dominación propiamente histórico-universal, que viene repitiéndose desde tiempos arcaicos. Es por eso que el giro a la especificidad histórica debe formularse como propuesta de *reconstrucción y ya no de simple exégesis* del pensamiento de Adorno. Esa reconstrucción tampoco es completamente ajena a Adorno, que siempre prestó atención a la crítica de la economía política, como sostienen los intérpretes citados e intenté reforzar apelando a algunos pasajes de *Dialéctica de la Ilustración* y *Escritos sociológicos*. Pero su pensamiento sobre la dominación no puede reconstrurirse completamente en términos de especificidad histórica. Para Adorno, el

principio del intercambio [*Tauschprinzip*] que caracteriza al sujeto "burgués" tiene una protohistoria mítica que enmarca su historia capitalista. Esta lectura en clave de especificidad histórica, pues, conduce potencialmente más allá de Adorno, hacia una teoría crítica más atenta a la especificidad histórica que a la filosofía negativa de la historia.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo reseñé a cuatro lectores de Adorno que, de diferentes maneras, ponen especial énfasis en la crítica de la economía política. A partir de los desarrollos anteriores es posible imaginar una vía de reformulación de la relación entre Adorno y la crítica de la economía política. En lugar de situar las formas de dominación específicamente capitalistas, basadas en el trabajo dividido en concreto y abstracto, en consideraciones sobre la historia universal, el progreso técnico o el trabajo en general como mediador entre naturaleza y sociedad, sería preciso (a la inversa) situar la dominación social en el carácter históricamente determinado de las categorías del capital. Este énfasis en la especificidad histórica de la dominación lleva a comprender la totalidad antagónica y el principio del intercambio, conceptos fundamentales de la dominación social para el propio Adorno, en términos acotados a las peculiaridades sociales del capital y sus formas de mediación social. Así, el principio de intercambio que encierra la reducción de la diferencia a la identidad y la construcción de una totalidad contradictoria, podrían reconducirse a las formas del nexo social en el capitalismo. Esto permitiría situar históricamente la dominación social y evitar el *impasse* pesimista del planteo adorniano. El planteo reconstructivo, finalmente, no es completamente externo a Adorno en la medida en que el propio autor se apropia de las categorías de la crítica de la economía política, aunque las sitúa en su filosofía de la historia de más larga duración. Se trata de un planteo de reconstrucción con reformulación parcial, que no busca reponer (como en la "Reconstrucción descriptiva") las conexiones inmanentes del pensamiento de Adorno sino repensar algunas conexiones conceptuales importantes, modificando cuando sea necesario el significado histórico y social de ciertas categorías.

Capítulo 9. El antisemitismo y las formas regresivas de la modernidad

Introducción

En los dos capítulos anteriores traté de sentar las bases para un giro a la especificidad histórica en la crítica de la totalidad antagónica. Sostuve que las categorías de la dominación social de Adorno pueden reescribirse, sobre la base del trabajo de Postone, en términos de una crítica históricamente determinada del capital. A continuación (y en el capítulo siguiente) intentaré dotar de mayor contenido a la reformulación así buscada de la crítica de la totalidad, mediante la construcción de dos "modelos" particulares: el antisemitismo y la racionalidad instrumental. Voy a recuperar dos problemáticas desplegadas en *Dialéctica de la ilustración* (la gestación de la violencia antisemita y la unilateralización de la racionalidad) y tratar de mostrar cómo podrían repensarse a la luz del proyecto reformulado de teoría crítica de la sociedad, ahora en condiciones más estrictas de especificidad histórica. Se trata de "modelos" como formas de iluminación recíproca de lo universal y lo particular, donde se elucida un fenómeno determinado a la luz de las formas de mediación más generales de la sociedad capitalista moderna y a la vez se ponen de manifiesto aspectos o caras previamente no analizadas de las propias formas de mediación. El propósito de estos dos capítulos no es completar exhaustivamente una teoría crítica históricamente situada de la sociedad moderna. Se trata, en cambio, de profundizar en el significado y alcance del giro a la especificidad histórica propuesto, intentando sugerir cómo podrían reconstruirse algunas problemáticas específicas del pensamiento social adorniano en un contexto de reformulación parcial.

Tanto Adorno y Hokheimer como Postone, si bien de maneras muy diferentes, prestan gran atención al surgimiento del antisemitismo. Ambos intentan interpretar el fenómeno antisemita desde el punto de vista de sus respectivas teorías de la dominación social, enmarcándolo como un emergente condicionado y posibilitado por el contexto mayor de las relaciones sociales y su dinámica inmanente. Para ambos, por lo tanto, la totalidad antagónica como lógica de la dominación social constituye la condición de posibilidad del fenómeno antisemita, cuyo sentido se clarifica en el seno de procesos históricos más amplios que abarcan las formas de mediación social y la constitución de las subjetividades en su interior.

La brutal emergencia del antisemitismo en la Alemania nazi configura, sin dudas, una pieza clave del trasfondo histórico de *Dialéctica de la Ilustración*. Adorno y Horkheimer comprenden el antisemitismo como la culminación del ciclo de autocancelación de la ilustración. Con este fenómeno, la ilustración enfrenta sus "límites", en el sentido de que desemboca en un ciclo regresivo por el que suprime su propias bases. El proceso de ilustración implica la separación de sujeto y naturaleza, la objetivación del mundo circundante y la creciente formalización de la razón.

Ese movimiento, como sostuve en el Capítulo 1, tiende a cancelarse a sí mismo o invertirse sobre sus propias bases, en un ciclo por el cual el sujeto se termina identificando con el objeto, al que a la vez se enfrenta como otro. En el odio antisemita el sujeto de la ilustración conforma una estrucutra paranoide. Este sujeto pierde la capacidad para enfrentarse al mundo tal cual es, como algo diverso de él, pero al mismo tiempo su proyección distorsionada sobre la cosa se le aparece como persecutoria, amenazante, y llama a la violencia. En la violencia ejercida sobre las víctimas, se cumple el efecto límite de un proceso de escisión y totalización entre sujeto y objeto que caracteriza a la ilustración desde el origen. Así, el antisemitismo surge del seno de las contradicciones de la totalidad antagónica y el modo como ésta constituye al sujeto y condiciona su capacidad para relacionarse con el mundo objetivo.

En el caso de Postone, el antisemitismo moderno se vincula con las formas de mediación social surgidas con el capitalismo, en particular con la dualidad de concreto y abstracto plasmada en la forma mercancía. Esta forma social se divide en valor de uso y valor, que a su vez se expresan en la antinomia social entre el dinero (como repositorio de valor) y la mercancía misma como soporte material. El capitalismo, en otras palabras, se expresa en estructuras duales donde lo abstracto y lo concreto se contraponen entre sí, apareciendo como polos recíprocamente irreductibles y constituidos de manera natural (no social e histórica). En este contexto, las dimensiones "abstractas" de la sociedad capitalista tienden a verse como una excrecencia que parasita al trabajo concreto. Así, la producción industrial y el trabajo proletario moderno son considerados como realidades materiales neutras, no inherentemente capitalistas. En cambio, las finanzas, el comercio y otras actividades más alejadas del trabajo material, ligadas a los aspectos "abstractos" de la forma mercancía, aparecen como las responsables de la dominación capitalista. En el contexto del anti-semitismo moderno, los judíos son asociados a esas esferas "abstractas" (los grandes bancos, el comercio, etc.). Así, se les otorga imaginariamente un enorme poder social, pero que funciona de manera oscura e inescrutable o que no aparece como tal (al modo de las formas sociales capitalistas). La persecución de los judíos es vivida, entonces, como una forma de rebelión contra el capitalismo o contra la modernidad, comprendidos distorsionadamente como el imperio de abstracciones sobre la producción material. La categoría crítica de totalidad, fundada en el trabajo capitalista, creador de valor, de este modo, enmarca también el análisis de Postone del antisemitismo, sólo que en un contexto que presta mayor atención a las peculiaridades del antisemitismo moderno y su relación subrepticia con la forma mercancía.

Tanto Adorno como Postone construyen el antisemitismo como un fenómeno brutal, posibilitado en el marco de formas de dominación más amplias, ligadas a la totalidad contradictoria. Adorno, sin embargo, enmarca este fenómeno en su filosofía de la historia, donde los elementos regresivos que

estallan en el fenómeno antisemita están contenidos desde un origen arcaico; mientras que Postone trabaja en el marco de una teoría históricamente determinada del capital, que hace más énfasis en las peculiaridades del antisemitismo en la modernidad. Intentaré comparar estos análisis para sostener, finalmente, que mientras el estudio de Postone resalta de modo más adecuado las peculiaridades del antisemitismo *moderno*, las investigaciones de Adorno y Horkheimer permanecen valiosas para comprender cómo surgen *fenómenos autoritarios más amplios* en las sociedades capitalistas. Intentaré sostener que, despojado de su filosofía de la historia y reformulado en términos del giro a la especificidad histórica, el análisis de *Dialéctica de la ilustración* puede ser compatible con el de Postone y provee claves relevantes para comprender formas contemporáneas de autoritarismo y totalitarismo en general.

El antisemitismo como resultado del proceso civilizatorio

El antisemitismo cobra significación histórica bajo la dialéctica de la ilustración como proceso histórico entre razón y naturaleza, entre sujeto y objeto. El proceso iluminista, en el movimiento por el que escinde radicalmente sujeto y objeto, al mismo tiempo los identifica en su oposición. Esta dialéctica de escisión y unidad es la "totalidad antagónica" en el plano subjetivo, en la relación sujeto-objeto o racionalidad-naturaleza. La totalidad antagónica implica que el sujeto simultáneamente se identifica con la objetividad y a la vez se contrapone a ella. La dialéctica de la ilustración, que escinde y a la vez unifica razón y naturaleza, acaba produciendo una totalidad-contradictoria entre ambas. La razón, que se separa del mundo en el proceso de formalización, también reduce lo no-idéntico a su propia identidad en un ciclo creciente que termina por identificar violentamente a los polos contrapuestos.

El antisemitismo aparece como la expresión terminal, tardía y extrema de la dialéctica de la ilustración. El odio antisemita es una explosión irracional en medio de la racionalidad desarrollada. Es irracional en la medida en que no sirve, en condición de medio, a un fin ulterior, sino que aparece como un fin en sí que sume al sujeto en un proceso de autodestrucción. "El hecho de que la demostración de su irracionalidad económica [*ökonomischen Vergeblichkeit*] hiciera aumentar, más que disminuir, la atracción por el remedio racista, remite a su verdadera naturaleza: no beneficia a los hombres, sino a su impulso destructivo [*drang nach Vernichtung*]" (Adorno y Horkheimer, 2007: 185; GS 3: 194). La explicación de esta explosión de irracionalidad en medio de la sociedad moderna se vincula con el ciclo iluminista, su movimiento regresivo y la dinámica que impone a las pulsiones humanas. Las condiciones de posibilidad del antisemitismo deben buscarse en el orden social falso, en la totalidad contradictoria de las relaciones sociales.

Adorno y Horkheimer cifran el antisemitismo como una forma de paranoia que es resultado del

proceso civilizatorio. El paranoico no puede captar el mundo exterior como diferente de él mismo, viéndose condenado a proyectar sobre aquél a su propia identidad. No percibe las cosas como algo que exista independientemente del espejismo de su identidad. Sin embargo, en esa percepción ilusoria que proyecta la interioridad del sujeto sobre la realidad externa, "los impulsos que el sujeto no reconoce como suyos, y que sin embargo le pertenecen, son atribuidos al objeto, la víctima potencial" (Adorno y Horkheimer, 2007, 201; GS 3: 211). El sujeto de la ilustración está encerrado en sus proyecciones, pero esa cárcel de la identidad dista de ser armónica y proyecta en cambio desgarramiento tras desgarramiento. El paranoico, que está incapacitado para una apertura al mundo como algo diferente de él mismo, en la proyección infinita de su mismidad, empero, no encuentra más que a su propia persecución, a su otredad contrapuesta y amenazante. Paranoica es la lógica del sujeto racional bajo el iluminismo mal dirigido, que no puede vincularse con la naturaleza en términos no impuestos por él mismo, pero por eso se enfrenta a la naturaleza en una violencia perpetuamente desgarrada. La dialéctica de la ilustración acaba por producir un sujeto que sólo puede mantener una relación de subordinación antagónica con la objetividad. Relación de subordinación, porque no puede abordar el mundo en términos no impuestos por él mismo; y relación antagónica, porque en esa imposición perpetua el objeto se enfrenta al sujeto como lo negativo, como un polo contrario a ser perseguido y dominado. Así, el antisemitismo aparece como parte del movimiento más general de totalización antagónica descrito por la dialéctica de la ilustración.

La ilustración realiza un ciclo regresivo porque, sobre la base de la escisión entre razón y naturaleza, acaba identificando a ambas. En este juego de inversiones en la relación sujeto-objeto, cumple un rol importante el olvido de la mímesis. Adorno y Horkheimer postulan, recuperando laxamente un concepto de Benjamin (1971), un momento mimético como componente antropológico de toda conducta humana. Si Benjamin desarrolla el concepto de mímesis para enriquecer su teoría del lenguaje en términos de "semejanzas inmateriales" (1971: 168), Adorno y Horkheimer piensan en cambio que la mímesis se contrapone al cálculo racional. La relación mimética con el mundo natural corresponde a tiempos arcaicos, donde el sujeto no se contraponía aun completamente a la naturaleza. La conducta mimética "se asimila al medio ambiente" (Adorno y Horkheimer, 2007: 201; GS 3: 211) de modo espontáneo. La tendencia a la mímesis no es como tal positiva o negativa. Puede ayudar al sujeto a establecer relaciones más empáticas y cercanas con la naturaleza o puede fomentar una identificación violenta, desgarrada, como la que se da al cabo de la dialéctica de la ilustración.

La mímesis se contrapone al cálculo racional. "En el lugar de la acomodación orgánica al otro, de la conducta propiamente mimética, la civilización ha introducido primero, en la fase mágica, el uso

regulado de la mímesis, y finalmente, en la fase histórica, la práctica racional, el trabajo. La mímesis incontrolada es proscrita [*Unbeherrschte mímesis wird verfemt*]" (Adorno y Horkheimer, 2007: 195; GS 3: 204). El proceso de ilustración, que separa sujeto y objeto e incrementa el dominio humano sobre el mundo, fuerza una relación distanciada con la naturaleza que es incompatible con la conducta mimética desembozada. Toda la socialización de las personas en la civilización del dominio es contraria al despliegue mimético incontrolado. "La educación social e individual refuerza a los hombres en el comportamiento objetivante de los trabajadores e impide así que se dejen nuevamente arrastrar por el ritmo fluctuante de la naturaleza circundante" (Adorno y Horkheimer, 2007: 195; GS 3: 205). El proceso de ilustración, como movimiento civilizatorio, inculca el tratamiento distanciado y objetivador de la naturaleza, obturando la pérdida del yo en los impulsos miméticos. "El yo ha sido forjado por el endurecimiento [*Verhärtung*]" (Adorno y Horkheimer, 2007: 195; GS 3: 205). El pensamiento conceptual reemplaza a la mímesis espontánea, el trabajo racional a la inmersión en el medio. De este modo, "la inextinguible herencia mimética de toda praxis" (Adorno y Horkheimer, 2007: 196; GS 3: 206) es olvidada en el proceso de ilustración.

El antisemitismo logra "ceder a la seducción mimética sin renunciar al principio de realidad" (Adorno y Horkheimer, 2007: 198; GS 3: 208). Los impulsos miméticos son descargados y liberados, pero ya no como asimilación a lo otro sino en forma de violencia contra ello. Cuando la razón cumple su ciclo de regresión iluminista, se identifica con la mímesis, de la que se separó, pero en la forma de la proyección paranoide. La racionalidad formalizada deja de poder reconocer lo diverso en el mundo, al tiempo que se asimila a la naturaleza cuando se degrada al nivel de un mero instrumento. Al mismo tiempo, esta regresión mimética no se reconcilia con el mundo, sino que radicaliza la relación violenta con éste. En el retorno distorsionado de la mímesis se cumple el ciclo la totalidad antagónica, que reduce al objeto a una proyección del sujeto, pero a la vez no proyecta una unidad reconciliada, armónica, sino el desgarramiento absoluto. La mímesis, que retorna en la civilización avanzada, está también marcada por el endurecimiento ante lo otro y, al final, por la persecución de lo diferente. "Cuando lo humano quiere ser como la naturaleza, se endurece al mismo tiempo frente a ella" (Adorno y Horkheimer, 2007: 195; GS 3: 204).

El resultado de la regresión a la mímesis en la dialéctica de la ilustración conduce a la "falsa proyección [*falscher Projektion*]" (Adorno y Horkheimer, 2007: 201; GS 3: 211). La falsa proyección impone al objeto la medida del sujeto, que sin embargo reproduce la total escisión. Se cumple así el movimiento de la mímesis, pero invertido. Bajo el fascismo, la alucinación persecutoria se convierte en la forma socialmente normal de captación del mundo circundante. La mímesis retorna en un giro regresivo de la civilización avanzada, pero lo hace en la forma falsa, distorsionada de la falsa proyección. Se cumple entonces la identificación del sujeto con el medio,

pero en un proceso signado por la violencia, la persecución de lo diferente y la asimilación reductiva de lo otro a la mismidad.

El sujeto que se lanza a la carrera persecutoria contra lo diferente es a la vez omnipotente y desvalido. Omnipotente, porque reduce *a priori* todo intercambio con el mundo al molde de su identidad. Desvalido, porque esa identidad está desgarrada desde su constitución y sólo proyecta sus propios antagonismos. "Se hincha y se atrofia al mismo tiempo. Atribuye sin límites al mundo exterior lo que está en el, pero lo que le atribuye es la completa nulidad" (Adorno y Horkheimer, 2007: 204; GS 3: 215). El dominio de la realidad, que era un medio, se convierte en un fin en sí mismo.

Todo lo anterior muestra cómo, en la culminación del proceso de ilustración, convergen condiciones *generales* para una subjetividad persecutoria, que interioriza psíquicamente el proceso de la totalidad antagónica y se dispone a perseguir a lo diferente. En el capitalismo avanzado, con el poderío omnímodo de los grandes *trusts* y la administración estatal, hay condiciones sociales para la paranoia de masas. El tipo de proyección pática, que no tolera lo diferente porque lo vive como persecutorio, se vuelve entonces una estructura dominante. La dialéctica de la ilustración, que se cancela a sí misma en su fase regresiva, lleva al retorno diabólico de la mímesis como falsa proyección. En ese marco, se dan condiciones generales para que los sujetos presten su aquiesencia a procesos totalitarios y se lancen a la caza de lo diferente.

Ahora bien, ¿por qué los judíos? "Elementos de antisemitismo" es una reconstrucción general del surgimiento de procesos psíquicos y sociales autoritarios, centrada en la persecución de lo otro, antes que una teoría específica del antisemitismo. Los judíos aparecen como el destinatario privilegiado del odio fascista y la proyección paranoide en virtud de sus condiciones sociales de existencia precedentes. Dos elementos confluyen en esto: su relativa exterioridad a las culturas nacionales constituidas, sobre cuya base se construyeron los Estados europeos, y su pertenencia a la esfera de la circulación. Primero, al conservarse como una cultura minoritaria, los judíos se convirtieron en imagen de lo diferente y también, durante siglos, de lo relativamente impotente ante los poderes constituidos. "La fidelidad inmutable a la particular ordenación de su vida los puso en una situación insegura dentro del orden dominante" (Adorno y Horkheimer, 2007: 184; GS 3: 193). Así, el fascismo pudo poner a los judíos como blanco de la proyección pática, elevándolos a figura paradigmática de la otredad a perseguir.

En segundo lugar, los judíos funcionan como chivo expiatorio del falso intercambio de equivalentes en el mercado. El capitalismo se basa en el contrato equitativo entre partes iguales. Ese intercambio esconde, sin embargo, la estafa generalizada que sufren los trabajadores, quienes son explotados a través del contrato de trabajo. "El trabajo productivo del capitalista (…) era la ideología que

encubría la esencia del contrato laboral" (Adorno y Horkheimer, 2007: 189; GS 3: 197). El resentimiento contra los burgueses se expresa entonces, de forma distorsionada, como odio contra la esfera de la circulación, identificada con los judíos. "Los judíos no fueron los únicos que se dedicaron a la esfera de la circulación. Pero estuvieron encerrados en ella demasiado tiempo" (Adorno y Horkheimer, 2007: 189; GS 3: 198). De ahí "se carga sobre él [el judío] la injusticia económica de toda la clase" (Adorno y Horkheimer, 2007: 189; GS 3: 198). Los judíos son responsabilizados por la culpa colectiva de la burguesía, porque se los identifica con la circulación como ámbito donde la explotación capitalista se torna aparente.

La virulencia fascista cala en los judíos porque aparecen como destinatarios privilegiados del odio a la alteridad propia de la proyección pática. El fenómeno antisemita, sin embargo, no es aislado sino que es expresión de una estructura más general, que coincide con la erección de la totalidad antagónica y la constitución de los sujetos para el odio a lo no-idéntico. "El hecho de que antisemitismo no sea tendencialmente más que una de las voces de un *ticket* intercambiable fundamenta sólidamente la esperanza de su próximo fin" (Adorno y Horkheimer, 2007: 221; GS 3: 233). Sin embargo, la situación "termina por transformar incluso a los partidarios del *ticket* progresista en enemigos de la diferencia. Antisemita no es sólo el *ticket* antisemita, sino la mentalidad de los *tickets* en general" (Adorno y Horkheimer, 2007: 221; GS 3: 233). El antisemitismo es un signo epocal que marca la regresión de la razón al nivel de la mímesis en un contexto donde los sujetos se ven sumidos en el despliegue de sus pulsiones destructivas. El análisis del antisemitismo explica por qué la deriva fascista, que cala incluso en la subjetividad, dando cuenta del momento de articulación del específico odio a los judíos con la gestación más general de la personalidad autoritaria y las formas de subjetividad totalitarias.

De lo anterior se sigue, también, que la cuestión judía es histórico-universal. "Con la desaparición de la violencia, podría realizarse la idea que hasta ahora ha permanecido no verdadera: la de que el judío es un hombre" (Adorno y Horkheimer, 2007: 214; GS 3: 225). Para ello debería pasarse de la "sociedad antisemita" a la "sociedad humana". Bajo el supuesto de la reconciliación de lo universal y lo particular, que hoy gesta las bases del antisemitismo, se podría superar la condición de la humanidad como "la raza opuesta universal", para dar paso a "la emancipación individual y social frente al dominio" (Adorno y Horkheimer, 2007: 214; GS 3: 225). El antisemitismo expresa un proceso profundo de la ilustración, relacionado con la construcción de la totalidad antagónica y la incapacidad del sujeto para relacionarse con el mundo en términos menos violentos. Su verdadera cancelación (y no sólo su derrota superficial) sería la superación de las condiciones que lo hicieron posible, esto es, la emancipación con respecto a la totalidad antagónica.

Nota bibliográfica y evaluación crítica del planteo de Adorno y Horkheimer

Según mi análisis, dos líneas históricas confluyen en la constitución del antisemitismo moderno para Adorno y Horkheimer: la liquidación del individuo en el capitalismo tardío y el ciclo histórico-universal de autocancelación de la ilustración. El primer proceso es históricamente determinado y responde a la particular fase "monopolista" o avanzada del capitalismo, donde los aparatos administrativos asumen el control de cada vez más aspectos de la sociedad. El segundo proceso, que es menos enfatizado en la bibliografía secundaria, tiene un alcance imposible de determinar, coincidiendo con la filosofía de la historia donde los pilares de la civilización se articulan irremediablemente con el dominio, la violencia sobre la naturaleza y la reducción de lo múltiple a la unidad impostada por el sujeto. La reconstrucción de este segundo proceso, por no ser susceptible de una determinación histórica precisa, corre el riesgo de identificar el "odio al otro" como un resultado del proceso civilizatorio en general. Así, se podría caer en cierta idea de "antisemitismo eterno": las raíces psíquicas del odio a los judíos, fundadas en el odio a la diferencia, serían concomitantes con el despliegue histórico de la razón como tal en la medida en que el acto de objetivar la naturaleza y tornarla disponible para los sujetos encerraría como tal la violencia sobre lo diferente. Dado que el proceso civilizatorio se encamina al progreso de la racionalidad instrumental y el creciente control del mundo circundante por las personas, la gestación de formas autoritarias de conciencia terminaría siendo un resultado inevitable, no de un tipo de sociedad en particular (el capitalismo, el mundo administrado), sino del desarrollo de la sociedad en general.

Una parte de la bibliografía más reciente sobre teoría crítica y antisemitismo, en este punto, parece dar menor importancia a la filosofía de la historia subyacente en "Elementos de antisemitismo", enfatizando en cambio los elementos históricamente situados (el mundo administrado, el exilio americano, el ascenso del fascismo). Este es el caso del libro de Jack Jacobs (2014) *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*. Jacobs analiza específicamente el desarrollo de una conciencia y una preocupación sobre el antisemitismo con la experiencia del exilio americano pero más aun con la "confrontación con los eventos en Europa" durante aquellos años (Jacobs 2014: 44, traducción propia). La escritura de "Elementos de antisemitismo", en lo fundamental construida bajo la influencia intelectual de Adorno, atribuye el antisemitismo moderno a "la muerte de la esfera de la circulación (…) en la era del capitalismo monopolista" (Adorno citado en Jacobs 2014: 60). Jacobs menciona suscintamente que las "Tesis sobre el concepto de historia" benjaminianas influyeron en la construcción global de *Dialéctica de la Ilustración* (2014: 61) pero no analiza en detalle la concurrencia de los componentes históricamente situados y componentes ligados a la filosofía de la historia universal en la reconstrucción teórica del antisemitismo.

Algo similar ocurre con el argumento de Eva-Maria Ziege (2009, 2014). Esta autora rescata el

menos conocido estudio *Antisemitism in American Labor*, al que considera como "eslabón perdido" entre *Dialéctica de la Ilustración* y *Estudios sobre la personalidad autoritaria* (2009: 11). Según Ziege, "esta teoría del antisemitismo estaba fundada en una teoría del así llamado capitalismo de Estado" (204: 282, traducción propia). Leyendo *Dialéctica de la Ilustración* a la luz del *Labor Study*, Ziege reconstruye la concepción del antisemitismo de Adorno y Horkheimer en términos del odio distorsionado de los trabajadores hacia la burguesía: "de las entrevistas conducidas en el *Labor Study*, Adorno sacó la conclusión de que para el «verdadero trabajador», «el judío» representaba principalmente al burgués" (Ziege, 2014: 285, traducción propia). Nuevamente, la preocupación por la constitución de la racionalidad instrumental a lo largo del proceso civilizatorio queda en segundo plano, haciéndose énfasis en las relaciones entre antisemitismo y capitalismo tardío, sin analizar la más problemática construcción de la historia de la racionalidad.

Finalmente, David Seymour (2000) provee un análisis más detallado del vínculo conceptual entre "Elementos de antisemitismo" y la estructura general de *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo, el autor niega explícitamente que haya un problema en torno a la especificidad histórica o que Adorno y Horkheimer caigan en el problema del "antisemitismo eterno". A su criterio, las dificultades en el planteo de *Dialéctica de la Ilustración* se relacionan con su teoría de la sociedad moderna y en particular del capitalismo tardío antes que con su filosofía de la historia implícita. "La acusación de antisemitismo eterno no puede ser sostenida. Es por supuesto cierto que se hace un recurso a formas arcaicas de dominación (…) Sin embargo, su tesis está diseñada para iluminar cómo estos modos arcaicos son sublimados en la dialéctica de la ilustración" (Seymour, 2000: 311).

En resumen, existe una importante corriente entre las reconstrucciones contemporáneas del antisemitismo en *Dialéctica de la Ilustración* que hace énfasis en el plano de la especificidad histórica, esto es, en el antisemitismo como resultado de la sociedad administrada y la liquidación del individuo (o de la esfera de la circulación) en el capitalismo avanzado. Para estos autores, aun los que reconocen los factores "arcaicos" en la reconstrucción del antisemitismo, tales factores sólo conducen a la gestación del fenómeno antisemita bajo las peculiares condiciones de la sociedad de masas y el capitalismo tardío. Sin embargo, a partir de mi análisis del apartado anterior es posible sostener que la propia reconstrucción del "mundo administrado" y su gestación se hunde en el proceso civilizatorio como tal. La autocancelación de la ilustración, en efecto, se relaciona con el capitalismo tardío, pero no se explica por él sino por un proceso de liquidación del sujeto racional que es desatado por la propia historia de la racionalidad. Conforme progresa el dominio humano sobre la naturaleza, avanza la instrumentalización de la razón que, a su turno, conduce también a cancelar el ciclo iluminista sobre sus propias bases. El odio a la diferencia, identificada no sólo con los judíos sino también con otras figuras como la naturaleza o la mujer (Adorno y Horkheimer

2007: 267; GS 3: 285) es un resultado de la dialéctica de la ilustración como movimiento global de la civilización, movimiento del que propiamente el capitalismo tardío parece ser más un resultado que una causa. En este punto, Adorno y Horkheimer no proveen una explicación históricamente situada de la propia deriva regresiva de la ilustración. Esto permite discutir con planteos como el de Seymour, que sostiene que no hay un argumento de "antisemitismo eterno" en *Dialéctica de la Ilustración*. Superficialmente, el autor está en lo correcto, en la medida en que no hay en Adorno y Horkheimer una tesis de que el antisemitismo sea como tal transhistórico. Sin embargo, en la reconstrucción de sus condiciones de posibilidad, los elementos considerados son históricamente arcaicos. Esto significa que sí hay, por lo menos, una tesis sobre el carácter histórico-universal (que coincide con el proceso de civilización como tal) de la dominación de la naturaleza y los hombres. El odio antisemita, para los autores, encuentra en los judíos a sus chivos expiatorios pero responde a la represión de la *mímesis* y la constitución de la racionalidad instrumental en un proceso que propiamente coincide con la historia universal (o al menos la historia de occidente) de conjunto. Así, no hay una tesis específica de "antisemitismo eterno" en el libro, pero sí una tesis de "odio a la diferencia" como un componente de la historia universal, fundado en la renuncia a la *mímesis* y la constitución de la racionalidad, como elementos concomitantes de la civilización en general.

Las dificultades en el planteo de Adorno y Horkheimer se deben a la confusión o insuficiente delimitación de aspectos históricos y aspectos transhistóricos en el concepto de ilustración. Adorno y Horkheimer parecen operar simultáneamente con un concepto transhistórico de la ilustración como condición de la civilización, que se refiere a la gestación del sujeto racional como tal y a la objetivación de la naturaleza; y un concepto históricamente determinado de la ilustración como construcción de una totalidad opresiva, en la que el sujeto no puede vincularse con la realidad en términos que excedan la "proyección pática" de su propia identidad. Confundir esos dos aspectos del concepto de ilustración conduce a identificar la totalidad opresiva en la que el sujeto se priva de toda libertad para lo no-idéntico, con el concepto del sujeto o la racionalidad sin más. La crítica se sume entonces en una parálisis pesimista, lo que socava sus bases como crítica (pues ésta supone la posibilidad de que lo vigente llegue a ser de otro modo). Teniendo en cuenta que la caída en el antisemitismo se plantea como uno de los resultados de la dinámica de inversión de la ilustración, resulta evidente que deshistorizar esa dinámica es peligroso, porque podría conducir a la aceptación naturalizada o políticamente desahuciada del fenómeno antisemita. Para salir de los atolladeros de esta deriva melancólica y reconstituir el fermento crítico de *Dialéctica de la ilustración*, sugiero que es preciso *situar históricamente* la autoinversión de la ilustración. Para esto recurriré fundamentalmente al pensamiento de Moishe Postone, que construye una teoría crítica del antisemitismo *moderno* sobre bases históricamente determinadas.

Postone: el antisemitismo moderno como rebelión fetichizada contra el capitalismo

En trabajos como "Anti-semitism and National Socialism. Notes on the German Reaction to the «Holocaust»" (1980), Postone desarrolla una teoría original que vincula el fetichismo de la mercancía con las formas específicamente *modernas* de antisemitismo (como la evidenciada en el nacional-socialismo). Su propósito no es tanto explicar la génesis del antisemitismo moderno, cuanto dar cuenta de su *naturaleza*: "mi intención aquí no es explicar *por qué* el nazismo y el antisemitismo moderno lograron una ruptura y se volvieron hegemónicos en Alemania (…) El intento de este ensayo es, más bien, examinar *qué* es lo que logró una ruptura" (Postone, 1980: 105, citas de traducción propia, cursivas agregadas). Postone se propone mostrar que el antisemitismo es "un resultado lógico [del nacional-socialismo] y no simplemente su más terrible epifenómeno" (1980: 104-105). Según el autor, el antisemitismo nacionalisocialista se distingue por sus aspiraciones de exterminio total y por su condición de fin en sí mismo, que no era un medio de motivos económicos, políticos o militares externos. Estas dos cualidades específicas (la búsqueda de la aniquilación total y como fin en sí mismo) singularizan al antisemitismo moderno con respecto a otras formas de racismo u "odio al judío" en general.

La particularidad del antisemitismo moderno se relaciona con el peculiar tipo de poder que atribuye a los judíos. Toda forma de racismo otorga imaginariamente alguna clase de poder "material o sexual" al dominado (Postone, 1980: 106). El antisemitismo, sin embargo, otorga al judío un poder universal y abstracto, que no está encarnado materialmente sino que parece al mismo tiempo ser omnicomprensivo y operar a espaldas de las personas, mediante mecanismos conspirativos tan efectivos como inescrutables. "No es sólo el grado, sino también la cualidad del poder atribuido a los judíos, lo que distingue al antisemitismo de otras formas de racismo (…) [Este poder] es misteriosamente intangible, abstracto y universal" (Postone, 1980: 106). Un póster de la Alemania Nazi ilustra esto. Un trabajador alemán, fuerte y honesto, aparece amenazado por un John Bull británico al oeste y un comisario bolchevique al este. Ambos rivales son, sin embargo, controlados como marionetas por un judío que opera secretamente fuera del límite del globo. Así, ante los poderes materiales palpables de los enemigos militares del régimen nazi, el judío aparece como poseedor de un poder desmaterializado pero secretamente omni-abarcador.

El antisemitismo *moderno*, en esta lectura, se diferencia del prejuicio anti-judío en general por el énfasis en el carácter abstracto, impersonal y oculto del poder atribuido a los judíos. Esta peculiaridad impide la subsunción simple del antisemitismo nazi como un aspecto extremo pero casual del totalitarismo, el racismo o el odio al otro concebidos de manera históricamente genérica. "*Ningún análisis del nacional-socialismo que no dé cuenta de la exterminación de los judíos*

europeos es completamente adecuado" (Postone, 1980: 105, cursivas originales). Comprender esta especificidad del antisemitismo moderno permite explicar el carácter del exterminio nazi, en un triple sentido: como un exterminio que pretendió ser *total*, que fue concebido *como un fin en sí mismo* y no como un medio para otra cosa y que fue vivenciado como una forma singular de *revuelta* contra el capitalismo o la modernidad.

Postone intenta explicar la naturaleza del antisemitismo enmarcándola en la dualidad estructural de la forma mercancía en el capitalismo. El fetichismo de la mercancía implica una dualidad entre la "esencia" de las relaciones sociales capitalistas y sus formas de aparición (Postone, 1980: 108). Las relaciones sociales en el capitalismo no aparecen como tales, sino encarnadas en las mercancías como portadores materiales. El poder atribuido a los judíos, correlativamente, tendrá algunas características de la *dimensión de valor* de las relaciones sociales capitalistas, interpretadas de manera fetichista en términos del imperio de las abstracciones. La forma mercancía se divide dialécticamente en dos dimensiones: el valor y el valor de uso. Ambas dimensiones de la misma forma social, a su vez, aparecen duplicadas y exteriorizadas autónomamente en la dualidad entre dinero y mercancía como tal.

> "La tensión dialéctica entre valor y valor de uso en la mercancía requiere que este «carácter doble» sea externalizado materialmente en la forma de valor, donde aparece «duplicado» como dinero (la forma manifiesta del valor) y mercancía (la forma manifiesta del valor de uso)" (Postone, 1980: 109).

Las dos caras de la mercancía, lo abstracto y lo concreto, se expresan así en formas autonomizadas, en las que no se pone de manifiesto la unidad dialéctica de valor y valor de uso. La mercancía parece ser mero valor de uso (polo "concreto"), mientras que la "abstracción" de lo cualitativo aparece condensada en el dinero. Las relaciones capitalistas, que constituyen la oposición entre lo concreto y lo abstracto, aparecen sin embargo como constituidas puramente por la dimensión abstracta, separada y que asume la apariencia de algo independiente.

Cada polo de la antinomia entre lo abstracto y lo concreto es, a su turno, naturalizado como si existiera con independencia de la forma de mediación social y su historicidad característica. La dimensión abstracta se manifiesta como una serie de "leyes objetivas" de la vida social, mientras que la dimensión concreta aparece como puramente cósica, no constituida socialmente (Postone, 1980: 109). Esta escisión produce dos formas principales de conciencia fetichizada. De un lado, "la mayoría de los análisis se han concentrado en el hilo de la antinomia que hipostatiza lo abstracto como transhistórico –el así llamado pensamiento burgués positivo" (Postone, 1980: 109). Del otro lado, emergen formas de revuelta y un falso "anticapitalismo" que tienen carácter romántico y

pretenden impugnar lo abstracto en nombre de lo concreto. Ambas formas de pensamiento fetichizado se limitan a tomar partido por aspectos aislados de la totalidad de la forma mercancía, sea naturalizando la naturaleza "abstracta" de la dominación capitalista, sea impugnando la abstracción en nombre de una dimensión material y concreta que no es comprendida como histórica.

El antisemitismo pertenece al segundo caso de rebelión falsa explicado arriba. "Las formas de pensamiento anticapitalista que permanecen atadas dentro de la inmediatez de esta antinomia tienden a percibir el capitalismo, y aquéllo que es específico a esa formación social, sólo en términos de las manifestaciones de la dimensión abstracta de la antinomia" (Postone, 1980: 110). Tienden, por ejemplo, a identificar el trabajo concreto como el momento no-capitalista, opuesto a la abstracción del dinero o las finanzas.

Lo anterior permite explicar la ambigüedad del nacional-socialismo frente a la modernidad. Por un lado, los aspectos de la modernidad que calan más directamente en el proceso material de producción, como la tecnología, el capital industrial o el trabajo manual, son valorados positivamente como la buena concreción. "El antisemitismo, que clamó contra tantos aspectos de lo «moderno», era tan conspicuamente silencioso, o era positivo, con respecto al capital industrial y la tecnología industrial" (Postone, 1980: 109). El capital industrial y la tecnología moderna son percibidos por el nacional-socialismo como aspectos no-capitalistas de la sociedad, como los que encarnan la buena concreción contra la abstracción parasitaria del dinero, las finanzas y los bancos. "*El capital industrial aparece entonces como el descendiente lineal del trabajo artesanal «natural», en oposición contra el capital financiero «parasítico»*" (Postone, 1980: 110, cursivas originales). Se trata de una revuelta fetichizada contra el capital comprendido reduccionistamente como el imperio de lo abstracto, en lugar de como la unidad dialéctica de lo abstracto y lo concreto, que incluye tanto la dimensión de valor como la de valor de uso y afecta también al trabajo material.

El antisemitismo, luego, no es producto de la "no-sincronicidad" temporal. No es un residuo atávico que perdure en el capitalismo desarrollado ni es estrictamente una rebelión contra la modernidad en nombre del pasado precapitalista. "Son formas de pensamiento *nuevas* y de ninguna manera representan la reemergencia de una forma más vieja" (Postone, 1980: 111, cursivas originales). Se trata de formas de ideología que se llegaron a dominar con el desarrollo del capitalismo y expresan las antinomias del fetichismo de la mercancía, pero no un pasado precapitalista que persistiría en la modernidad. El antisemitismo, como otras formas de rebelión romántica contra el capitalismo, toma partido de manera unilateral y acrítica por uno de los lados de la antinomia contenida en el fetichismo de la mercancía (el lado concreto), sin alcanzar a comprender la antinomia como tal.

Identifica el capitalismo con la abstracción contra lo concreto, el dinero contra el trabajo y las finanzas contra la industria, sin comprender la ligazón interna que une cada vez a esos polos.

Lo anterior explica la vivencia del nacional-socialismo como una revuelta: se trata de una revuelta falsa, concebida en términos fetichistas, contra el capital. De esto se sigue también el carácter específico del antisemitismo nazi, que procede a partir de la identificación del judío como tal con la abstracción. "Los judíos no fueron identificados meramente con el dinero, o con la esfera de la circulación, sino con el capitalismo como tal" (Postone, 1980: 112). El judío se convirtió en una *personificación* de la abstracción capitalista, de la dimensión de valor de la forma mercancía. Se le atribuyó entonces un poder similar al del capital: anónimo, abstracto, diferenciado de sus formas de manifestación inmediatas y totalizante. La rebelión fetichizada y mal dirigida contra el capital se convirtió en una cruzada por "liberarse" de los judíos. De ahí el objetivo de exterminio *total* y concebido como *fin en sí mismo*. "Auschwitz era una fábrica para «destruir el valor», esto es, para destruir la personificación de lo abstracto. Su organización era la de un diabólico proceso industrial, cuya meta era «liberar» a lo concreto de lo abstracto. El primero paso para esto era deshumanizar (…) a los judíos" (Postone, 1980: 114).

Las razones para la "elección" de los judíos como objeto de exterminio, según Postone, se relacionan con la relación entre aquéllos y la forma del Estado capitalista en Europa. Es una elección "no fortuita" (Postone, 1980: 112). El carácter dual de la mercancía, dividido en concreto y abstracto, se expresa a su vez en la dualidad entre ciudadano y persona que experimenta cada individuo bajo el Estado. El individuo, en el capitalismo, es dividido entre una esfera abstracta, de coacciones jurídicas colectivas, encarnadas en el Estado, y la esfera de la sociedad civil, donde opera como persona particular que persigue intereses privados. El Estado, sin embargo, no es una mera abstracción jurídica impersonal y anónima, sino que está construido en torno a tradiciones, una religión y un lenguaje compartidos. La abstracción igualitaria del Estado tiene paradójicamente formas cualitativas determinadas: "La nación no era meramente una entidad política, era también determinada por un lenguaje, una historia, tradiciones y una religión comunes" (Postone, 1980: 113). Los judíos, en este marco, "eran el único grupo en Europa que completó la determinación de la ciudadanía como una pura abstracción política" (Postone, 1980: 113). Este carácter "abstracto", desligado de las ataduras nacionales, religiosas y culturales cualitativas de los Estados constituidos, hizo de los judíos el pueblo señalado para encarnar la pura abstracción, que el nazismo quería eliminar. Esto, sumado a la larga tradición de judeo-fobia en Europa, generó las condiciones para el antisemitismo moderno, que puede tener causar en las formas pasadas de odio a los judíos pero que asume formas peculiares en la modernidad del capital.

Nota comparativa

Postone y Adorno y Horkheimer construyen visiones diferentes pero en varios aspectos similares del antisemitismo. Consideran que no se trata de un exabrupto casual y contingente en la dinámica histórica, sino que está enmarcado en sus concepciones mayores de la dominación social.

En el caso de Adorno y Horkheimer, el antisemitismo es visto como la epítome de la totalidad antagónica. La relación de totalización y exclusión, de subordinación contradictoria, que el sujeto mantiene con la naturaleza bajo el despliegue extremo de la racionalidad instrumental, lleva a producir un tipo de subjetividad cuyas capacidades de relación con lo otro se unilateralizadas y empobrecidas. En este marco se desarrolla una forma de relación entre sujeto y naturaleza mediatizada por la proyección pática. El sujeto pierde la capacidad para relacionarse reflexivamente con el objeto, reduciéndolo a mero reflejo de sus propios dilemas pulsionales. Al mismo tiempo, ese objeto reducido a los términos de la proyección subjetiva es constituido en términos antagónicos: lo diferente en él aparece como intolerable, como lo negativo o como diferencia a perseguir y subordinar. Es la propia dinámica de la totalidad antagónica, desplegada en el plano subjetivo, la que genera las condiciones para la irrupción antisemita. Este fenómeno, sin embargo, carece de una especificidad explicativamente relevante. El antisemitismo en sí mismo es, en efecto, visto como el caso extremo, paradigmático, del totalitarismo y el fascismo en general. La persecución a los judíos es la forma más clara del odio a la alteridad, que es resultado del proceso civilizatorio. Los judíos, por su condición de "otros" nacionales en los Estados europeos y por su vínculo con la esfera de la circulación, concentran sobre sí las virulencias pulsionales generales del sujeto constituido antagónicamente. El odio contra los judíos es la forma más clara del odio al otro, pero no es cualitativamente diferente de otras formas de racismo, de persecución totalitaria de disidentes de violencia hacia las mujeres o incluso la naturaleza.

En el caso de Postone, en cambio, hay un análisis más centrado en las particularidades del antisemitismo *moderno*. Su planteo se fija en las peculiaridades del nacional-socialismo como un movimiento esencial e inherentemente antisemita que responde a peculiaridades históricas de la sociedad capitalista. También enmarca el análisis en una teoría social más amplia y comprehensiva, centrada ahora en el carácter dual de la mercancía y las dicotomías sociales más generales que se fundan en él. El carácter doble de la mercancía lleva a percibir los diferentes aspectos de la vida social en términos de una dualidad o contraposición entre una determinación abstracta y otra concreta. Ambos planos (el valor como forma social y la producción material) están entrelazados y poseen un carácter capitalista. Sin embargo, la dimensión de valor de la forma mercantil aparece como la única propiamente capitalista, mientras que la dimensión material de la producción industrial moderna aparece como neutral o "natural". Las esferas ligadas más inmediatamente al

dinero como repositorio de valor son entonces percibidas, de modo fetichizado, como las responsables del "capitalismo" en términos de una excrecencia parasitaria que se superimpone a la "buena" materialidad del trabajo concreto. Luego, la dimensión de valor de la forma social del capital es identificada con los judíos, cuya persecución y exterminio pasan a identificarse de manera distorsionada con la lucha contra el capital. Así, también para Postone el antisemitismo se deriva de la dominación social, sólo que se centra en las formas de rebelión desencaminadas. No es la mímesis reprimida que se rebela contra la dominación racional; antes bien, la forma social capitalista es contestada de manera fetichizada, en términos inadecuados y distorsionados.

El análisis de Adorno y Horkheimer, evidentemente, carece del grado de especificidad histórica del de Postone. Si bien la violencia contra los judíos es vinculada por los autores con el resentimiento de los oprimidos contra la esfera de la circulación, ámbito donde el intercambio de equivalentes coincide, explotación mediante, con la estafa universalizada; sin embargo las determinantes básicas del antisemitismo son situadas en procesos de origen histórico mucho más general. En efecto, el falso intercambio de equivalentes, como sostuve en el capítulo anterior, no es estrictamente capitalista en el contexto de *Dialéctica de Ilustración*, sino que se remonta a una lógica de abstracción, dominación de lo particular por lo universal y violencia del sujeto sobre la naturaleza que tiene bases arcaicas. La explotación en el capitalismo es enmarcada en una filosofía de la historia negativa que identifica progreso histórico-universal con avance de la dominación. En particular, la represión de los impulsos miméticos no aparece como un efecto de la modernidad del capital, sino que es una condición del progreso de la civilización como tal.

> "*La civilización* introdujo primero, en la fase mágica, el uso regulado de la mímesis, y finalmente, en la fase histórica, la práctica racional, el trabajo (…) La severidad con que *en el curso de milenios* los dominadores han prohibido a su propia prole y a las masas las recaída en las formas miméticas (…) *es una condición de la civilización*" (Adorno y Horkheimer, 2007: 195; GS 3: 204, cursivas agregadas).

He sostenido largamente que inscribir la dominación por la totalidad antagónica en una filosofía de la historia universal de alcance demasiado genérico constituye la principal dificultad interna en el pensamiento de Adorno. En efecto, si la dominación no tiene fundamentos históricamente determinados, su cancelación eventual se vuelve difícil de imaginar. La crítica del antisemitismo, como caso extremo de la dominación por la totalidad contradictoria no es ajena a este tipo de dificultad. En efecto, el antisemitismo es analizado como un caso saliente de dominación por la totalidad antagónica, que cala en los sujetos de manera peculiar y característica; pero la propia gestación de la dominación es inscrita en el proceso general de la civilización. Esto conduce a que

el “odio a la diferencia” aparezca como un producto del proceso civilizatorio o el resultado inevitable de la dominación de la naturaleza por la racionalidad, con lo que no habría vías de salida de ellos. Al construir la categoría de totalidad antagónica en términos de una filosofía de la historia se corre el riesgo de hipostatizarla, convirtiendo la crítica del capital en un lamento por la civilización como tal. La atención a la especificidad histórica del capitalismo, sin embargo, pone de relieve su carácter transitorio y potencialmente caduco.

El análisis de Postone, evidentemente, se detiene más en la especificidad histórica de la forma mercancía, que vincula con las peculiaridades del antisemitismo moderno. Con todo, es al mismo tiempo un análisis más limitado: no se detiene en el odio al otro o la gestación de procesos totalitarios en general. Esto no constituye una debilidad de su planteo, pero deja un campo abierto para recuperar el pensamiento de Adorno y Horkheimer. La pregunta acerca de cómo y por qué, en medio de la sociedad liberal, surgieron procesos totalitarios con base de masas es en sí misma legítima. Adorno y Horkheimer estudian cómo la ilustración más avanzada se cancela a sí misma, generando subterráneamente las bases de una peligrosa deriva totalitaria. A Partir del “Giro a la especificidad histórica”, que concibe la totalidad antagónica como una categoría moderna o capitalista, es posible repensar esta cuestión en términos de la dialéctica de la sociedad moderna. En el apartado siguiente intentaré delinear los contornos básicos de una crítica de los fenómenos totalitarios en la modernidad, fundada no en una filosofía pesimista de la historia universal sino en la crítica históricamente determinada del capital.

El peligro regresivo de la modernidad

En el apartado dedicado a “Elementos de antisemitismo” intenté mostrar que la virulenta persecución de lo diferente por el sujeto iluminista, que puede considerarse como fundamento histórico del antisemitismo, es un resultado exigido por la presión sistemática de la lógica de la totalidad social. A la vez, en el apartado anterior (y recuperando los capítulos precedentes) sostuve que esa lógica total no debería generalizarse indiscriminadamente hasta componer una filosofía de la historia, so pena de desarticular las posibilidad misma de formular una teoría crítica. Recurriendo a la reinterpretación de Postone, he sostenido que la totalidad contradictoria no es una categoría válida para reconstruir la historia universal, sino una categoría específicamente capitalista ligada a la prelación del valor y la institución del trabajo como mediador social. La teoría crítica del antisemitismo, en este marco, puede reinscribirse en el patrón más general de una teoría crítica del capitalismo, pero recuperando ahora la preocupación de Adorno y Horkheimer en torno a la génesis del “odio a la diferencia”. Las ansias totalitarias y el odio a lo que aparece como otro, a partir de este análisis, no deberían considerarse como un mal originario de la naturaleza humana sin más,

pero tampoco como una casualidad inexplicable o una desgracia fortuita que irrumpe sin motivo en la modernidad. Por el contrario, es posible inscribirlas en las formas subjetivas y objetivas características de la mediación social capitalista.

Con el giro a la especificidad histórica, buena parte de la crítica adorniana de la totalidad antagónica puede recuperarse como instancia de la crítica históricamente situada del capital. El odio totalitario, que parece amenazar con resurgir una y otra vez en las sociedades democráticas, sería entonces producto de las formas objetivas y subjetivas característicamente antagónicas de la sociedad capitalista. De esto no se deriva necesariamente que la teoría crítica pueda prescindir de *todo* planteo transhistórico (volveré sobre ello en la tercera sección de la tesis). Sí se deriva, empero, que el concepto de *totalidad* debe despojarse de toda metástasis transhistórica que lo equipare con la filosofía de la historia universal. Situar la crítica de la totalidad en condiciones históricas más precisas, evitando su confusión indiscriminada en una filosofía de la historia universal, puede conducirnos a rehabilitar varios análisis concretos desplegados por Adorno y Horkheimer.

La forma social constituida en totalidad antagónica, en efecto, produce fenómenos contradictorios en relación con el individuo y la dinámica social general. Estos efectos tienen que ver, de un lado, con la dialéctica de universal y particular y, del otro, con la relación entre la instrumentalización de la razón y la relación de los sujetos con el mundo. En ambos casos es posible inscribir los peligros de la deriva totalitaria y el "odio a la diferencia" en el marco de la dinámica de la sociedad del capital. Este peligro "regresivo", encerrado en la rebelión romántica contra la modernidad del capital, no es necesariamente el de una vuelta a un estadio previo efectivamente existente, sino imaginario, que es investido ideológicamente como pasado efectivo.

Desde el punto de vista de la relación entre lo universal y lo particular, sostuve en el Capítulo 8 que, bajo el capitalismo, al mismo tiempo eclosiona el individuo como actor jurídicamente independiente, capaz de tomar decisiones autónomas con respecto a las compulsiones directas de la autoridad personal. A la vez, ese individuo emerge en el marco de la nueva forma de mediación social, donde el retroceso de las formas de dominación personales (relaciones sociales abiertas) es correlativo con el ascenso de un nexo social impersonal, anónimo y cuasiobjetivo. La nueva forma de mediación tiene una relación dual con el individuo. Por un lado, lo emancipa de los lazos personales con la autoridad; por el otro, lo somete a un sistema de compulsiones abstractas y objetivadas.

El individuo que, con el surgimiento del capitalismo, experimenta nuevas posibilidades de autodeterminación, al mismo tiempo se ve sometido a los vaivenes de una forma social que se le contrapone como un cúmulo de necesidades ajenas, incontrolables y que asumen una forma cósica. La experiencia de nuevos márgenes de independencia individual es, entonces, acompañada por

nuevas inseguridades. Los lazos característicos de las sociedades precapitalistas, al tiempo que sustentaban formas de dependencia personal, muchas veces eran garantes de relativas formas de seguridad para el individuo. Rotos tales vínculos, la experiencia del individuo independiente en la modernidad del capital implica la exposición a los imprevisibles e incontrolables cambios producidos por una vida colectiva que parece incontrolable, a cuya merced están los particulares. La mediación de la vida social a partir de un nexo social cuasiobjetivo configura una nueva forma de dominación, que es vivenciada por los particulares como impotencia ante el proceso global de la sociedad e inseguridad personal. Puede pensarse que las aspiraciones autoritarias surgen como una reacción reificada al peso de la totalidad-contradictoria de la vida colectiva. La apertura de nuevas posibilidades y nuevos márgenes de autonomía individual en la modernidad, en efecto, se produce históricamente de la mano de las nuevas formas de inseguridad, impotencia e invalidez frente a los movimientos azarosos e incontrolables (desde el punto de vista del particular) del todo. Las políticas autoritarias, puede colegirse, prometen seguridad a cambio de libertad. Dado que no se vivencia la autonomía individual como algo independiente de la impotencia del individuo ante el todo, puede parecer razonable atacar esa autonomía como vacía y, peor aun, indeseable, en la medida en que expone a nuevas inseguridades e incertidumbres. Se trata, evidentemente, de una respuesta reificada, ya que las políticas totalitarias producen las más veces particulares tanto más desvalidos. Sin embargo, la génesis de esta respuesta reificada es reconstruible en la dinámica de la modernidad.

En segundo lugar, la totalidad antagónica cala en los sujetos, no sólo desde el punto de vista de la incertidumbre por la propia vida, sino también en cuanto exige, genera o impone una serie de actitudes y maneras de relacionarse con la naturaleza y los otros que le son acordes. El argumento de Adorno y Horkheimer sobre la génesis social de la proyección pática y la creación de una subjetividad incapaz para relacionarse con la naturaleza y los otros en términos no-antagónicos puede reformularse en clave de especificidad histórica. La forma social capitalista, autonomizada con respecto a los particulares, sin embargo debe moldear a los sujetos conforme las necesidades de su autoreproducción. Esto significa que los sujetos se constituyen conforme a la doble necesidad de volverse dóciles al trabajo capitalista (un tipo de trabajo empobrecido, unilateral y heterónomo, que responde a un comando social ajeno, cuya meta es la autovalorización del valor y no un conjunto de fines humanos fijados por las personas). Al mismo tiempo, la dinámica de constante incremento de la productividad va consolidando una nueva actitud ante la naturaleza y los otros, donde cada vez más aspectos del mundo humano y no humano son considerados desde la perspectiva de la manipulación y el control. La riqueza de la interacción humana con el mundo es entonces unilateralizada crecientemente, hasta que los sujetos ven su experiencia reducida al cálculo

instrumental. La pérdida de capacidad para la reflexión, creciente incapacidad para relacionarse con la naturaleza, los otros y el propio cuerpo, en otros términos que los de la manipulación y el control, son entonces consecuencias subjetivas de la estructura de la totalidad antagónica, ya no comprendida en términos de la historia universal sino de la forma de mediación social en la modernidad del capital (este argumento será reconstruido en detalle en el capítulo siguiente).

El desarrollo unilateral de la racionalidad instrumental, que también puede reformularse en términos del giro a la especificidad histórica (elaboraré esto en el capítulo siguiente) conduce a una serie de constricciones, deformaciones o limitaciones en las capacidades del sujeto para vincularse con el mundo. La unilateralización del aspecto de la razón orientado al cálculo, cuando se desarrolla a expensas de otros aspectos de la racionalidad, conduce a formas de subjetividad empobrecidas en su capacidad de reflexión y, por ende, poco dispuestas para la autonomía. El nexo social anónimo, abstracto y objetivado del capitalismo tiende a generar, en los sujetos, formas de relación con la naturaleza y los otros que lo reducen todo al cálculo, la medición y el control. Tanto las posibilidades reflexivas como las capacidades para la empatía con lo diferente se ven entonces empobrecidas, en un proceso de unilateralización de la razón instrumental. En este marco, la hipertrofia racional en un contexto formalizado o asépticamente técnico, puede acompañar o incluso favorecer la docilidad hacia actitudes totalitarias, desde la aceptación acrítica de fines impuestos hasta la búsqueda positiva de la violencia sobre los otros.

En el contexto analizado, emergen peligrosas posibilidades de "regresión" en el seno de la modernidad. No se trata, como ha señalado Postone, de un verdadero regreso a formas sociales precapitalistas, ya que en muchos casos, el totalitarismo viene acompañado de una actitud favorable a la técnica moderna, el trabajo proletario capitalista y la producción industrial, etc. El sentido de "regresión" es investido imaginariamente. La idea de retorno al pasado o rebelión romántica contra la modernidad viene dada por la institución, en un contexto nuevo y sobre la base de dinámicas desatadas por la modernidad misma, de nuevas formas de autoridad personal, violencia directa sobre el particular y dependencia inmediata. Estas formas regresivas, que no son instancias de retorno al pasado sino de regresión imaginaria en el seno de la modernidad del capital, se fundan en la dualidad del rol del individuo ante la nueva forma de sociabilidad, donde el particular es a la vez independiente e inválido, se separa de la dominación personal pero vive la dominación por la totalidad como una nueva fuente de impotencia e inseguridad. La deriva de la propia racionalidad, que se unilateraliza hasta socavar el potencial de reflexión y también de empatía hacia lo diferente de los sujetos, puede coadyuvar con este proceso. Emerge entonces el peligro de la autocancelación de las formas de sociabilidad modernas, con el avance autoritario y totalitario sobre las instancias de independencia personal surgidas con el pasaje a las formas de mediación social en el capitalismo.

Con los argumentos precedentes intenté revisitar "Elementos de antisemitismo" con las herramientas conceptuales del "Giro a la especificidad histórica". Recuperé, del análisis de Postone, su atención a las categorías históricamente determinadas del capital y la manera como reconstruye sobre esa base el antisemitismo *moderno* en tanto forma de rebelión distorsionada y fetichizada. Al mismo tiempo, traté de rescatar el análisis de Adorno y Horkheimer sobre la génesis del odio a la diferencia y la proyección pática. Finalmente, propuse reformular ese análisis en términos de especificidad histórica, sobre la base de una teoría de la dominación social en el capitalismo. Esta teoría sitúa la totalidad antagónica en las formas de mediación social de la modernidad, fundadas en coacciones impersonales y cuasiobjetivas. Estas formas de mediación, que hasta cierto punto emancipan al individuo de autoridades personales, al mismo tiempo lo someten al peso de las coacciones de la propia totalidad social, imponiendo nuevos tipos de impotencia, inseguridad e invalidez social. A la vez, bajo la nueva forma social se generan un tipo de racionalidad y de subjetividad unilateralizados crecientemente, que tienden a hiperdesarrollar la capacidad de manipulación y control precisos de la empiria, al precio de un deterioro en las capacidades tanto para la reflexión como para la empatía hacia lo diferente. En este marco, los sujetos tienden a volverse dóciles a la dominación e, incluso, pueden favorecer formas regresivas de institución de nuevos tipos de dominación personal, que no restituyen el pasado sino que se despliegan sobre la base de la dinámica histórica de la modernidad capitalista. Profundizando este planteo, todavía incipiente, podría imaginarse una reformulación de la crítica de Adorno y Horkheimer al totalitarismo y el autoritarismo modernos en clave de especificidad histórica. En este contexto, es posible reconstruir la dinámica de la modernidad en términos del conflicto entre potencialidades liberadoras, estructuras opresivas objetivadas y peligros regresivos, totalitarios o autoritarios.

Capítulo 10. La razón instrumental y las potencialidades emancipatorias de la modernidad

Introducción

A lo largo de todo el "Giro a la especificidad histórica" intenté situar la totalidad antagónica en el plano históricamente determinado de la sociedad capitalista moderna y sus categorías mediadoras. Traté de mostrar que la constitución de una totalidad contradictoria de la vida social, estructurada en torno a un sujeto del proceso colectivo que se haya autonomizado frente a los particulares y se mueve a sí mismo de forma cuasi-independiente, se monta sobre las formas sociales características del capitalismo, donde el nexo social es garantizado por el trabajo mismo, que reemplaza las relaciones sociales abiertas o de dominación personal. Este planteo se vincula, fundamentalmente, con los textos en los que Adorno analiza la constitución de la totalidad antagónica desde el punto de vista social-objetivo, concentrándose en la dialéctica de universal y particular. Siguiendo a Postone, intenté mostrar que la peculiar forma de contradicción entre universal y particular analizada bajo el concepto de *Weltgeist* como sujeto global de la vida social se constituye estrictamente bajo las condiciones históricas del capitalismo y sus formas de mediación. Esa primera aproximación, por lo tanto, dejó en un segundo plano el aspecto *subjetivo* de la totalidad antagónica (la unilateralización de la relación entre sujeto y naturaleza a partir del ciclo de autocancelación de la ilustración) para centrarse en el de las transformaciones de la forma social y su dinámica. Sin embargo, en el capítulo anterior, de la mano del análisis del antisemitismo, apareció la necesidad de precisar una teoría históricamente determinada de la racionalidad instrumental. Adorno y Horkheimer intentan mostrar cómo el proceso de formalización de la razón, ligado a la objetivación de la naturaleza y el incremento de las capacidades humanas para el dominio del mundo circundante, puede conducir dialécticamente a procesos que deterioran tanto las capacidades reflexivas de los sujetos como sus potencialidades para vincularse con la naturaleza y los otros en términos no antagónicos.

En este capítulo intentaré elaborar un giro a la especificidad histórica en relación con el concepto de racionalidad instrumental. Trataré de mostrar que las formas unilateralizadas de racionalidad analizadas por Adorno y Horkheimer, donde el sujeto ve empobrecido su vínculo con la naturaleza y los otros y lo reduce todo a los más estrechos términos de la medición, el control y el cálculo, pueden situarse en una historia específicamente moderna. En el Capítulo 1 sostuve que la unilateralización de la racionalidad, que pierde capacidad reflexiva, no es concebida en condiciones claras en *Dialéctica de la Ilustración*. La historia sin más se identifica entonces con el desarrollo de una forma limitada de la razón, bajo cuyo signo el sujeto pierde capacidad para reflexionar sobre su propia constitución y se enfrenta de manera dominadora a la naturaleza, en un ciclo que termina por socavar también su propia autonomía. La conversión de la ilustración en dominación, que

constituye un tipo de racionalidad parcializado en torno a sus aspectos instrumentales, es entonces hipostatizada como un proceso inevitable. Me basaré en *Eclipse of Reason* de Horkheimer, donde se desarrolla un argumento análogo al de *Dialéctica de la Ilustración*, pero las categorías analíticas resultan más fáciles de clarificar. Trataré de mostrar que la unilateralización de la racionalidad, en un proyecto reconstructivo, no es resultado del proceso omnicomprensivo de la historia universal sino de las condiciones históricamente determinadas de la totalidad antagónica en la modernidad capitalista. La incidencia del trabajo capitalista (dividido en un aspecto concreto y otro abstracto) sobre el trabajo en general (como mediación entre sociedad y naturaleza), como intentaré mostrar, es relevante para repensar la crítica de la racionalidad en condiciones históricamente determinadas. Para efectuar este análisis, volveré sobre los planteos de Postone y sumaré los de Claus Peter Ortlieb (2010), que intenta reconstruir una crítica de la racionalidad instrumental desde el punto de vista de la crítica históricamente determinada del capital.

Sostendré que la racionalidad instrumentalizada o unilateral, que pierde capacidades reflexivas y se asocia a un menoscabo de la autonomía de los sujetos, es lo que Axel Honneth (2009) llama una "patología social de la razón". Para este autor, la teoría crítica estudia "procesos históricos de deformación de la razón" (Honneth, 2009: 39) que se dan a partir de condiciones sociales precisas. Esto conduce a un "concepto de capitalismo cargado de teoría de la racionalidad" (Honneth, 2009: 39) donde las relaciones sociales capitalistas aparecen no sólo como formas de explotación sino también como el marco histórico para una "racionalidad bloqueada o parcializada" (Honneth, 2009: 45). Intentaré repensar la unilateralización de la razón, que se parcializa sobre su costado instrumental en detrimento de la autorreflexión, como una patología social de la razón. A la vez, en el contexto de reformulación del "Giro a la especificidad histórica", sostendré que las condiciones de posibilidad de esa unilateralización de la razón no radican en un proceso de autoinversión de la ilustración tan largo como la historia universal de conjunto, sino en la erección de la totalidad antagónica en las peculiares condiciones sociales del capitalismo.

Por último, al final del capítulo, recuperaré el análisis de Postone sobre la dialéctica entre riqueza y valor. Con esto trataré de mostrar que la modernidad *posee también grandes potencialidades liberadoras, que se fundan contradictoriamente en las posibilidades técnicas y sociales desarrolladas por el capital*. Trataré de sostener que, si la sociedad moderna crea las condiciones de posibilidad para el menoscabo del potencial de racionalidad de las personas al fomentar un tipo de razón unilateralizado en torno a su aspecto instrumental, también genera potencialidades liberadoras a partir del conocimiento social y el intercambio humano universal. Intentaré mostrar cómo, mediante el giro a la especificidad histórica, es posible mostrar que la deriva instrumental de la racionalidad es históricamente determinada (y por lo tanto podría interrumpirse) pero *también se*

ilumina el aspecto productivo, posibilitador de la modernidad del capital. Así, trataré de volver sobre la tercera condición de consistencia de la teoría social crítica, enunciada en el capítulo 6: el carácter productivo o generativo de la dominación. Sostendré que las formas de mediación en la modernidad, que enmarcan un deterioro del potencial de racionalidad de las personas, también encierran importantes potencialidades liberadoras cuyo desarrollo iría más allá de la propia sociedad capitalista. Con este movimiento intentaré proveer una mirada más matizada de la sociedad moderna (y de sus avances técnicos y racionales), que esté tanto atenta a las formas de dominación como a las posibilidades emancipadoras.

Repensar Crítica de la razón instrumental

A continuación trataré de delinear una reinterpretación de *Crítica de la razón instrumental* centrándome en la distinción entre razón subjetiva, razón objetiva y razón instrumental propiamente dicha. Sostendré que el argumento del texto en torno a la unilateralización de la razón es básicamente análogo al de *Dialéctica de la Ilustración*, pero permite clarificar mejor algunos conceptos. Horkheimer construye de manera ambigua el concepto de racionalidad instrumental. Por un lado, se refiere al "aspecto subjetivo" de la razón (la razón como facultad del sujeto, que se enfrenta a la naturaleza como algo diverso a él mismo y puede modificarla). Por otro lado, la razón instrumental se refiere a la *unilateralización* de la racionalidad subjetiva en un proceso en virtud del cual ésta pierde capacidad reflexiva y olvida sus vínculos constitutivos con la naturaleza y la objetividad. Para clarificar el equívoco, reservaré la expresión "racionalidad instrumental" exclusivamente para este segundo concepto, el de razón subjetiva unilateralizada, parcializada o empobrecida. Razón objetiva y razón subjetiva no se excluyen necesariamente. En cambio, remiten a dos aspectos igualmente originarios del concepto de razón. La racionalidad objetiva no constituye un paradigma alternativo que pueda relevar o suplantar a la subjetiva: constituye una forma de autorreflexión de ésta. La razón subjetiva, que se diferencia del mundo natural, lo objetiva, conceptualiza y modifica conforme a necesidades humanas, no excluye necesariamente a la racionalidad objetiva. El proceso histórico, sin embargo, lleva a un desarrollo unilateral del aspecto subjetivo de la razón, que pierde capacidad reflexiva y acaba por desplegar una serie de fenómenos regresivos y lógicas de dominación. La razón subjetiva como tal pertenece a las determinaciones básicas de la relación entre sociedad y naturaleza, mientras que la racionalidad instrumental o razón subjetiva *unilateralizada*, que ha perdido capacidad reflexiva, constituye una forma de dominación que despliega un movimiento de totalización antagónica análogo al estudiado en *Dialéctica de la Ilustración*. Si el aspecto subjetivo acompaña constitutivamente a la razón como tal, la unilateralización o hipertrofia de la racionalidad subjetiva conduce a una serie de deformaciones y

distorsiones que acaban limitando el potencial de autonomía y razón de las personas.

Revisar la polaridad conceptual de razón objetiva y subjetiva, tratando de mostrar que se trata de dos aspectos dialécticamente contradictorios pero no necesariamente excluyentes, permitirá también volver sobre el problema del "pesimismo" y la alegada inconsistencia teórica de la crítica a la razón instrumental. Como intentaré mostrar, la dialéctica de racionalidad objetiva y subjetiva es constitutiva de la racionalidad. Los fenómenos de la dominación social, en términos de constitución de la totalidad antagónica, no pueden por lo tanto fundarse en la racionalidad subjetiva como tal. La totalización contradictoria de la experiencia, en cambio, se construye a partir de la *unilateralización* de la razón subjetiva, ligada a una pérdida de reflexividad de la razón sobre su propia constitución. La racionalidad objetiva, a su vez, hace posible la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la razón subjetiva, sin constituir un modelo de racionalidad alternativo frente a ella, pues ambas son co-originarias. En esta relectura, se trata de *suplementar* la racionalidad subjetiva mediante la objetiva, que provee a su autorreflexión, pero no la reemplaza, niega ni sucede.

La razón subjetiva está centrada en "la relación de tal objeto o concepto con un propósito" (Horkheimer, 2004: 5, citas de traducción propia) y sirve "a los intereses del sujeto en relación con su autoconservación" (Horkheimer, 2004: 3). Este aspecto de la razón tiene relación con la capacidad del sujeto para modificar la naturaleza y disponer de medios crecientemente adecuados para fines dados (antes que evaluar esos mismos fines). El aumento del poderío humano sobre el mundo y la autoconservación del individuo y la especie están, por lo tanto, ligados a la racionalidad subjetiva. La razón objetiva, por su parte, encierra la idea de "un sistema comprehensivo o una jerarquía de todos los seres, incluyendo al hombre y sus fines" (Horkheimer, 2004: 4). Este aspecto de la racionalidad no aparece como interior al sujeto y contrapuesto a la naturaleza, sino que abarca a la vez al sujeto y a la objetividad misma. La razón objetiva se funda "no sólo en la mente individual, sino también en el mundo objetivo –en las relaciones entre los seres humanos (...)" (Horkheimer, 2004: 4). La racionalidad objetiva presupone, en cambio, las relaciones en la propia estructura de la realidad, en tanto la conciencia individual sería como tal un momento de un marco objetivo que la precede y articula.

La historia universal, para Horkheimer, está signada por el desarrollo de la racionalidad subjetiva frente a la objetiva. El "progreso" histórico como aumento de las capacidades humanas para disponer de la realidad circundante coincide con el desarrollo incremental del aspecto subjetivo de la razón, a expensas del objetivo. "Históricamente, tanto el aspecto subjetivo como el aspecto objetivo de la razón han estado presentes desde el principio, y el predominio del primero sobre el segundo fue alcanzado en el transcurso de un largo proceso" (Horkheimer, 2004: 5). La racionalidad objetiva retrocede con el movimiento histórico global. La historia universal tiene una dinámica

global inmanente que profundiza la "formalización de la razón" (Horkheimer, 2004: 6). Este proceso de formalización separa cada vez más razón y realidad, sujeto y objeto, hombre y naturaleza, acentuando los dualismos propios de la racionalidad subjetiva. A lo largo de la historia universal, la razón se repliega en la interioridad del sujeto y se contrapone a la naturaleza cada vez más. Las capacidades de la especie para autoconservarse se acrecientan en este proceso, vía el desarrollo de la racionalidad subjetiva y su capacidad para medir, controlar, predecir y manipular la realidad externa. El auge de la racionalidad subjetiva en la modernidad es, entonces, resultado de una tendencia histórico-universal hacia la subjetivación de la razón y el aumento del poder de la especie humana en y sobre la naturaleza.

El desarrollo de la razón subjetiva, que es producto de la historia universal, tiene efectos contradictorios. Por un lado, el aumento del poder humano sobre la naturaleza genera condiciones para una existencia liberada de la escasez, el miedo a la aniquilación y la brutalidad. Domeñar la vida natural permitiría a los hombres tener vidas menos expuestas al dolor y la muerte violenta, conquistar el tiempo de ocio y aumentar sus capacidades para la autodeterminación individual y colectiva. Al mismo tiempo, sin embargo, el despliegue de la razón instrumental termina por *unilateralizarse*, olvidando sus lazos constitutivos con la racionalidad objetiva y perdiendo capacidad de reflexión. Este proceso de unilateralización termina por socavar las potencialidades de racionalidad de los sujetos, erigiendo un tipo de dominación estructurado como totalidad antagónica. La formalización extrema de la razón, ligada a la unilateralización del aspecto subjetivo, conduce a identificar el pensamiento conceptual con la *operación*. El pragmatismo norteamericano expresaría el grado máximo de formalización de la razón, "al reducir (…) el significado de cualquier idea a un esquema o un plan" (Horkheimer, 2004: 29). La razón subjetiva unilateralizada deviene racionalidad instrumental, que comprende de modo pobre la racionalidad como una mera herramienta para la creación de resultados calculables sobre el mundo empírico. El sujeto se limita al registro de regularidades mensurables en los fenómenos, dejando en segundo plano otros aspectos de la racionalidad ligados a la reflexión y la autonomía. La razón subjetiva unilateralizada deviene una mera "herramienta", aunque de naturaleza conceptual. Empobrecida hasta ese punto, la razón subjetiva se vuelve ciega, crecientemente incapaz de reflexión. Se trata de un "aparato" disponible para su utilización práctica, pero inepta para realizar por sí misma evaluaciones sobre los fines a los que sirve.

Bajo la racionalidad instrumental el sujeto deja de concebirse como parte del mundo que lo rodea, al que se enfrenta como objetivo. La naturaleza es convertida en mera materia disponible para el dominio, con la que el yo mantiene una relación de frialdad distanciada y calculadora. Esta racionalidad, que no evalúa fines para la acción tiene sin embargo por fin universal implícito el

dominio del mundo por un sujeto que aparece como contrapuesto. Este proceso de escisión entre sujeto y naturaleza, sin embargo, se socava a sí mismo. Si el progreso profundiza la división entre el yo y el mundo, también desata dialécticamente un ciclo de regresión, que termina por socavar la propia libertad del sujeto. La razón instrumental, que escinde sujeto y naturaleza de manera radical, al mismo tiempo reunifica a ambos bajo un movimiento identificante que aplasta al sujeto mismo. Así, la lógica de unidad y contradicción de la totalidad antagónica es desplegada por la unilateralización de la razón subjetiva en razón instrumental.

El proceso de unilateralzación de la razón subjetiva es similar al analizado en el Capítulo 1 en torno a *Dialéctica de la Ilustración*. La racionalidad se unilateraliza cuando olvida sus vínculos constituyentes con la objetividad. Sin embargo, en el mismo proceso, paradójicamente la razón se convierte en una mera "herramienta" que sirve a la autoconservación. Así reducida o empobrecida, la razón se sume en el mundo de las cosas disponibles para ser utilizadas, a las que se contrapuso para constituirse. El proceso de instrumentalización de la razón que separa sujeto y naturaleza, termina cosificando al propio sujeto al identificar la razón con una herramienta, irreflexiva y utilizable, que opera sobre el mundo (Horkheimer, 2004: 16). El sujeto que domina a la naturaleza en una escala sin precedentes, paga por ello el precio de sumirse él mismo en el mundo de las cosas, identificándose con un instrumento de su propia autoconservación.

Frente a la deriva regresiva o la identificación contradictoria con la naturaleza en la racionalidad instrumental, Horkheimer aspira a la *reflexión de la razón subjetiva en la objetiva, siendo ambas momentos diferentes que sólo pueden definirse en relación*. "La real dificultad en el problema de la relación entre espíritu y naturaleza es que hipostatizar la polaridad entre estas dos entidades es tan inadmisible como reducirlas la una a la otra" (Horkheimer, 2004: 141). Esto implica que cierta cuota de distancia entre sujeto y naturaleza (y por ende entre razón objetiva y subjetiva) es inevitable, al tiempo que es preciso dinamizar la escisión entre ambos. La unilateralización de la racionalidad subjetiva, en virtud de la cual el sujeto termina, dialécticamente, perdiendo su autonomía racional y reflexiva, no se identifica con la razón subjetiva como tal. Cierta cuota de distancia no superable entre sujeto y objeto está ligada al concepto de razón como tal.

Lo anterior significa que no es la razón subjetiva en sí misma la responsable de la dominación como totalización contradictoria de la experiencia. En cambio, la totalidad antagónica en la relación entre el sujeto y la naturaleza se vinculan con la *unilateralización* del vínculo entre razón objetiva y subjetiva. Ambas racionalidades son co-originarias. El proceso de la civilización, empero, condujo a un crecimiento desproporcionado del aspecto subjetivo de la razón, que pierde su capacidad reflexiva en la racionalidad objetiva. La instrumentalización de la razón, a su turno, niega a la propia razón subjetiva sobre sus propias bases, equiparando al sujeto con la objetividad de las cosas.

El sujeto de la razón instrumental, que se opone al mundo objetivo y se vuelve sobre su interioridad, termina por asimilarse a la objetividad cuando la razón se empobrece como herramienta de cálculo o de dominio de la naturaleza.

Lo anterior implica que cierta cuota de separación entre sujeto y naturaleza es constitutiva de la experiencia humana y no puede ser superada por una mutación histórica. Precisamente, el problema del giro pesimista de la teoría crítica se vincula con cómo se interprete esta separación. Sostiene Horkheimer: "esta enfermedad [la razón instrumental] debe ser entendida no como si hubiera asolado a la razón en algún momento histórico, sino como *inseparable de la naturaleza de la razón en la civilización* como la hemos conocido hasta ahora" (Horkheimer, 2004: 119, cursivas agregadas). Razón subjetiva y objetiva existen desde un comienzo como polos diferenciados. La diferencia y necesaria articulación entre ambas no puede suprimirse. A lo largo de la historia mutan las relaciones de preponderancia y el modo de articulación entre ambas, sin que la contradicción que simultáneamente las mediatiza y distingue pueda suprimirse. La razón objetiva podría, en este marco, reflexionar sobre la "enfermedad" de la razón subjetiva y morigerar las tendencias regresivas que vienen con su unilateralización: "la razón puede realizar su racionalidad [*reasonableness*] únicamente a través de la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y reproduce el hombre" (Horkheimer, 2004: 120). La separación parcial entre razón y naturaleza es una determinación irreversible y constitutiva de la civilización. La dominación social es producto de la *unilateralización* de la racionalidad subjetiva (formalización extrema, equiparación de la razón con una cosa incapaz de reflexión). La razón instrumental es producto de una racionalidad subjetiva no reflexionada por la razón objetiva, que desencadena el "mal" en la historia de la racionalidad. Esta unilateralización de la razón instrumental, finalmente, tiene un desarrollo histórico complejo. Por un lado aparece como el resultado de un proceso de unilateralización de larga duración, que se identifica con la historia universal, donde el progreso (incremento del dominio humano sobre la naturaleza) genera inmanentemente efectos regresivos (la racionalidad subjetiva, fundada en la separación entre el sujeto y el objeto, se sume en la mera objetividad del instrumento). El "antagonismo entre el yo y la naturaleza", producto de la razón instrumental unilateralizada al extremo, llega a su "epítome" en nuestra era (Horkheimer, 2004: 110). En síntesis: la unilateralización de la razón instrumental tiene una historia, ligada al "olvido" del momento objetivo de la racionalidad en la modernidad capitalista. Ese proceso de unilateralización o formalización extrema desencadena la dominación entendida como regresión del sujeto al plano de la mera naturaleza, regresión que angosta sus capacidades para la autorreflexión autónoma.

Sin embargo, al ligar a la razón instrumental con la "enfermedad del mundo" producida por el

hombre, Horkheimer tiende a la vez a atribuirle la responsabilidad histórica por la dominación social. Al parecer, el giro regresivo de la razón se habría puesto en marcha con el proceso mismo de la civilización, desde que la naturaleza fuera objetivada en los albores de la cultura. La modernidad coronaría una historia universal del dominio motorizada por la instrumentalización irreflexiva y unilateral del mundo. Horkheimer afirma simultáneamente la necesidad de una tensión (constitutiva de la civilización) entre racionalidad subjetiva y objetiva; al tiempo que ve la unilateralización opresiva del polo subjetivo como un resultado de la historia universal, en apariencia inevitable. Si la razón subjetiva no es como tal la que estructura el dominio (sólo la razón subjetiva unilateralizada o razón instrumental lo es): sin embargo Horkheimer no provee una teoría afirmativa o alternativa de la racionalidad subjetiva, que pueda diferenciar de manera clara entre sus aspectos constitutivos de la civilización y su unilateralización opresiva. En cambio, él mismo parece, al final, atribuir la deriva regresiva de la dominación a la razón subjetiva como tal, como si el proceso de unilateralización (y consecuente regresión) de la racionalidad fuera un saldo inevitable de la historia de la civilización. Al situar la deriva regresiva de la racionalidad instrumental como resultado inevitable de la historia universal, Horkheimer obtura la reflexión sobre las vías por las que la racionalidad instrumental podría morigerar su unilateralización (con el consecuente desencadenamiento de la dominación).

Horkheimer, en suma, repite algunas de las aporías de la filosofía de la historia en *Dialéctica de la Ilustración*. En un principio, en virtud de la diferenciación exegética propuesta entre razón subjetiva y razón instrumental (como razón subjetiva unilateralizada), podría sostenerse que la razón subjetiva, ligada a cierta cuota de distancia con la naturaleza, es constitutiva de la civilización como tal y no encierra la deriva regresiva ni la instrumentalización incontrolada. Sin embargo, la unilateralización que conduce a la racionalidad instrumental no es estudiada en términos de especificidad histórica y aparece como producto de la historia universal, a lo largo de la cual se gesta la hipertrofia exagerada e irreflexiva de la razón subjetiva. En este marco, el concepto de razón subjetiva no se identifica por sí con su deriva unilateral hacia la razón instrumental, pero carga por sí mismo con las bases para su desarrollo. La caída en la racionalidad instrumental, que termina produciendo una lógica de totalidad antagónica entre el yo y el mundo, aparece como producto de un ciclo inevitable en el que historia universal e historia de la dominación parecen coincidir. En el apartado siguiente, empero, intentaré sostener que es posible *plantear un giro a la especificidad histórica para el concepto de racionalidad instrumental*. Puede sostenerse que la unilateralización del aspecto subjetivo de la razón, con su deriva regresiva, no es producto de la historia universal o del progreso técnico comprendido en forma general y abstracta, sino que se enmarca en las estructuras mediadoras del trabajo en el capitalismo.

Razón instrumental y trabajo en el capitalismo

Moishe Postone (1993) y Claus Peter Ortlieb (2010) proveen un análisis de la génesis de la racionalidad instrumental o unilateralizada en la modernidad del capital. A diferencia de Adorno y Horkheimer, no parten de asociar la deriva unilateral de la racionalidad instrumental con la historia universal o el trabajo en general, sino específicamente con el trabajo capitalista. Según estos autores, es en el marco de la sociedad capitalista que se gesta un tipo de racionalidad formalizado, que contrapone sujeto y objeto de manera tajante, reduciendo al primero a un "aparato" de medición y control y al segundo a un conjunto de variables manipulables y calculables. En este apartado reconstruiré la manera como Postone y Ortlieb proponen un concepto históricamente determinado de la racionalidad instrumental.

Postone reconstruye brevemente la relación entre trabajo capitalista, dividido en concreto y abstracto, y racionalidad instrumental. En el punto de partida de su análisis hay una interpretación del pasaje de las relaciones sociales abiertas o de dominación personal, propias de las sociedades tradicionales, hacia las relaciones sociales cuasiobjetivas, constituidas por patrones de mediación anónimos y cuasiobjetivos, propios del capitalismo (Postone, 1993: 171). En este último caso, las relaciones sociales no aparecen como tales y asumen la forma de un sistema de coacciones impersonales contrapuesto a los sujetos, sistema que porta una serie de necesidades autonomizadas. Estas relaciones están mediadas por el trabajo, en el sentido de que el trabajo en el capitalismo no es sólo actividad orientada a fines que produce bienes, sino que es también la fuente del valor y como tal es fundamento de la mediación social. El trabajo, entonces, no es mediado por otras categorías sociales sino que se media a sí mismo, organizando la forma de interacción humana como tal. Los individuos no controlan su trabajo sino que éste y sus productos (el dinero, la mercancía y el capital) los controlan a ellos. Sobre la base del carácter automediador del trabajo se constituye una forma de dominación característica de la sociedad capitalista, que se basa en la reducción de los sujetos a agentes y pacientes del automovimiento del valor, fundado en el trabajo.

En las sociedades precapitalistas el trabajo está inserto en una "matriz de relaciones sociales" (Postone, 1993: 171) mediadas también por significados culturales y tradiciones. El trabajo no es entonces la categoría mediadora, insertándose en lazos de dominación directa o inmediata entre grupos particulares, sancionados por la tradición "El trabajo en las sociedades no capitalistas no constituye a la sociedad" (Postone, 1993: 172). En esos contextos, en virtud de la naturaleza del vínculo social, el trabajo no aparece como puro medio neutro para fines externos sino que está mezclado con valoraciones y significaciones culturales plasmadas en la propia matriz de relaciones sociales. No hay una división entre trabajo, como actividad puramente instrumental orientada al

rendimiento y vaciada de significaciones intrínsecas, y el resto de la vida cultural, religiosa o cargada significativamente de diversas maneras. El trabajo no se haya separado del culto, las fiestas y otros aspectos de la vida compartida. "*Si, en las sociedades tradicionales, las relaciones sociales importan sentido y significación al trabajo, en el capitalismo el trabajo imparte un carácter «objetivo», tanto a sí mismo como a las relaciones sociales*" (Postone, 1993: 172, cursivas originales).

Con el surgimiento del capitalismo, el trabajo no sólo adquiere carácter mediador (como fundamento del valor, estructura el nuevo nexo social) sino que además se ve escindido de las demás actividades sociales, constituyendo una esfera de meros medios, de actividades en sí mismas vaciadas de sentido pero que se ejecutan instrumentalmente para otros fines (para producir mercancías intercambiables, para obtener un salario). Esto acarrea también una *secularización* del trabajo, que pasa a verse como un puro medio vacío de significaciones culturales más densas. "La «secularización» del trabajo y sus productos es un momento del proceso histórico de disolución y transformación de los lazos sociales tradicionales por una mediación con carácter dual –concreto-material y abstracto-social" (Postone, 1993: 173). En sentido capitalista, quien trabaja, mientras trabaja, no rinde culto, no celebra fiestas, no ejecuta rituales, pero tampoco se entrega a la contemplación estética o al juego.[8] El trabajo en el capitalismo se separa del resto de la vida, como una actividad desenzualizada, en sí misma vacía de sentido, orientada a fines externos en condición de mero medio.

La secularización del trabajo, a su turno, se traslada a sus productos, las mercancías, que pasan a aparecer como "meras cosas" desvinculadas incluso del contexto social en que son producidas. "El proceso de «objetivación» del trabajo en la sociedad capitalista es también un proceso de paradójica secularización de la mercancía como objeto social" (Postone, 1993: 173). La mercancía es un objeto intrínsecamente social, en tanto es la forma materializada de la mediación social fundada en el trabajo. Sin embargo, no aparece como social y sus propiedades específicamente sociales (el valor), aparecen como propiedades que le son inherentes en tanto que mera cosa. La dualidad de la mercancía (valor y valor de uso), al mismo tiempo, se externaliza en la dualidad entre dinero (como pura expresión del valor) y mercancía (como mera cosa material). Esto genera la apariencia de una contraposición entre leyes sociales puramente abstractas, por un lado, y mercancías como cosas meramente materiales, por el otro.

8

Sobre la separación entre trabajo y otras actividades cotidianas en el capitalismo, véase Jappe (2015).

La dualidad entre cosas materiales meramente dadas y leyes universales abstractas en el capitalismo, según Postone, tiene un paralelo con la ciencia natural y la filosofía en los siglos XVII y XVIII. La oposición entre dinero y mercancía, por lo tanto, guarda relación con la constitución de algunas formas de conocimiento y racionalidad en la modernidad. "El mundo de las mercancías es un mundo donde los objetos y las acciones ya no son cargados con significación sagrada" (Postone, 1993: 175). En este marco social, "se podría generar también una concepción de la naturaleza como no-animada, secularizada y «cósica»" (Postone, 1993: 175). Puede hipotetizarse que "una específica forma y un concepto de razón en los siglos XVII y XVIII se relacionan con las estructuras alienadas de la forma mercancía" (Postone, 1993: 176). No se trata de que la razón o el conocimiento sean influenciados por ideologías de grupo o de clase, sino de que varios trazos de la comprensión moderna de la naturaleza como un cúmulo de objetos regidos por leyes, despojados de significados sagrados o míticos, y de la razón como capacidad subjetiva para registrar esas leyes, están relacionados estructuralmente con la forma mercancía y el carácter mediador del trabajo en el capitalismo.

Ortlieb (2010), matemático ligado a la *Wertkritik* alemana, profundiza una lectura similar. El autor parte de una constatación empírica: la "ciencia matemática", a pesar de la pretendida validez universal de su método y concepción del mundo, propiamente ha surgido sólo en la modernidad capitalista: "uno de los rasgos característicos de las ciencias de la naturaleza es que históricamente no han surgido más que en una sola cultura, la sociedad burguesa" (Ortlieb, 2010: 3). Pero no basta con señalar un contexto sociocultural, sino que es preciso *desentrañar las conexiones internas entre la forma de conocimiento y la forma social*. El autor desentraña la relación entre la racionalidad científica moderna y el despliegue del capitalismo a partir de una consideración inmanente sobre los métodos y formas de aquélla. Para eso, analiza algunos supuestos metodológicos de la ciencia moderna e intenta vincularlos con la naturaleza del vínculo social en la sociedad productora de mercancías.

La ciencia moderna presupone que existen leyes en la naturaleza, que pueden describirse matemáticamente y que se conocen en la medida en que pueda reconstruirse su funcionamiento independiente, aislándolas lo más posible de otras leyes. Estos presupuestos, que informan de modo general la labor científica, no surgen de la experiencia, sino que son precisamente asumidos como punto de partida para la investigación de la experiencia:

> "Un examen crítico revela que dicho método se funda sobre una serie de suposiciones fundamentales que se apoyan mutuamente, pero que a su vez no son susceptibles de fundamentación empírica alguna sino que, por el contrario, preceden a todo conocimiento científico (…) Las ciencias

> matemáticas de la naturaleza se fundan sobre el supuesto de que hay unas leyes de la naturaleza universalmente válidas, es decir, independientes de lugar y tiempo. Ese supuesto no se puede demostrar por simple observación, la realidad parece más bien desordenada e irregular" (Ortlieb, 2010: 11).

Estos fundamentos metodológicos no se prueban mediante la experiencia sino que son presupuestos en el acceso científico a la empiria, e indican que la naturaleza es regular, que esas regularidades pueden reconstruirse en términos matemáticos y sistematizarse en la forma de leyes diferenciadas. "Sería imposible convencer de la verdad del conocimiento científico de la naturaleza a un miembro de una cultura diferente o anterior que no reconociera los supuestos fundamentales" (Ortlieb, 2010: 14). Este método, evidentemente, ha conquistado "éxitos probados", que son "innegables" pero "del éxito de ciertas acciones no se sigue forzosamente la «verdad» de las creencias subyacentes" (Ortlieb, 2010: 15). Los resultados del método científico, *que Ortlieb considera necesario valorar y recuperar para cualquier proyecto de sociedad postcapitalista*, sin embargo no constituyen fuente de una validez universal incuestionable. Los presupuestos bajo los cuales pueden identificarse regularidades matematizables en la naturaleza, en cambio, no se derivan de la experiencia ni de fórmulas universales *a priori*, sino de la forma social.

Ortlieb sostiene que existe un vínculo interno entre los presupuestos del método científico y la forma social en el capitalismo. "Siendo tan obvio el vínculo externo entre la sociedad burguesa y la ciencia matemática de la naturaleza, cabe preguntar cuál es el vínculo interno o casual" (Ortlieb, 2010: 16). Para desentrañar este vínculo recurre a las ideas de Sohn-Rethel, pero las reformula en un programa "aligerado". Mientras que Sohn-Rethel intenta explicar el desarrollo del pensamiento abstracto en occidente en general, en un programa que abarca desde la primera acuñación de moneda hasta el capitalismo actual, Ortlieb se limita a "las relaciones estructurales entre el método científico-matemático, descrito a modo de «tipo ideal», y la lógica de la sociedad de la mercancía en su forma desarrollada y actual" (Ortlieb, 2010: 17). La mediación entre método científico y sociedad burguesa es el "sujeto burgués". Este sujeto es capaz de "conocimiento objetivo" en la medida en que puede prescindir de sí mismo, del propio cuerpo y de sus sentimientos en la observación de la realidad externa (Ortlieb, 2010: 19). Asimismo, este sujeto presupone (este argumento es análogo al de Postone) una naturaleza regular, uniforme, compuesta de meras cosas sometidas a leyes fijas que pueden extraerse por abstracción. Las leyes naturales no son inventadas arbitrariamente por el sujeto, no se trata de "productos del discurso que se pudieran inventar a discreción, prescindiendo del lado objetivo", pero tampoco de "meras leyes de la naturaleza que nada tuvieran que ver con los sujetos cognoscentes" (Ortlieb, 2010: 20). Para reconstruir leyes a partir de la experiencia, el sujeto presupone que la naturaleza se comporta de modo regular, que

esas regularidades son sistematizables, que no son alteradas por fuerzas sobrenaturales, etc. Esos presupuestos, que no se fundan en la experiencia inmediata, tampoco son completamente *a priori*, no se trata de condiciones puras del conocimiento. Según Ortlieb, las presunciones metodológicas de la ciencia moderna tienen raíces sociales, esto es, parten de algunas características estructurales de la sociedad de la mercancía, antes que de una estructura universal de la racionalidad. Precisamente, es en la sociedad de la mercancía donde la vida social aparece constituida por cosas meramente materiales, por un lado, y leyes regulares, impersonales y ajenas al sujeto, por el otro. "El sujeto (…) se concibe a sí mismo como separado de la naturaleza y de los demás sujetos, a los que experimenta como mero «mundo externo»" (Ortlieb, 2010: 20). La presunción de que las leyes existen en sí mismas en la naturaleza, en lugar de ser reconstruidas por el sujeto a partir de la intervención experimental activa, remite a la objetividad inconsciente de la sociedad del intercambio cuya estructura legaliforme es presupuesta en la investigación. "La ilusión que hace aparecer la regularidad producida por el experimento como si fuese una propiedad de la naturaleza, es la misma ilusión por la cual el ciego proceso social de la sociedad mercantil se les presenta a los hombres como un proceso regido por leyes" (Ortlieb, 2010: 20). Ortlieb, coincidiendo con Postone, comprende que algunas dimensiones de la concepción científica moderna de la naturaleza, tienen una relación de analogía o paralelismo estructural con las formas de mediación social en el capitalismo.

Ahora volveré brevemente a Postone, porque se encarga explícitamente del pensamiento de Horkheimer en *Eclipse of Reason*, en un planteo que también es aplicable a *Dialéctica de la Ilustración* (conforme a mi lectura del capítulo 1). "Horkheimer, a pesar de algunas equivocaciones, *identifica el trabajo como tal con la acción instrumental* (…) La explicación de Horkheimer del carácter crecientemente instrumental del mundo en términos de la creciente complejidad de la producción es menos que convincente" (Postone, 1993: 180, cursivas agregadas). Para Postone, el proceso de unilateralización del concepto de razón en el pensamiento de Horkheimer no posee una fundamentación adecuada. Horkheimer parece asociar esa unilateralización al trabajo como tal o, al menos, al progreso histórico de conjunto, en tanto que, por la creciente complejidad (ligada al dominio creciente de la naturaleza), llevaría indefectiblemente al desarrollo incontrolado del aspecto subjetivo de la razón.

Postone sostiene que el trabajo como tal, si bien tiene siempre un aspecto de medio para un fin y de distanciamiento con respecto a la naturaleza, no es como tal "acción instrumental" (en el sentido de una acción unilateralizada sobre el aspecto instrumental) porque no es *mero* medio para un fin externo en todas las sociedades. El trabajo adquiere ese carácter de instrumentalidad extrema, privada de sentido, ciega e irreflexiva, sólo en el capitalismo. "Si bien el trabajo social siempre es

medio para un fin, esto solo no lo vuelve instrumental. Como he señalado, en las sociedades precapitalistas, por ejemplo, el trabajo recibe su carácter social de relaciones sociales abiertas y es formado por la tradición" (Postone, 1993: 180). Sólo el trabajo en la sociedad moderna, "librado" de las relaciones sociales abiertas y la tradición, es secularizado al punto de constituir una actividad puramente instrumental, desligada de significados tradicionales, prácticas rituales, etc. Únicamente en ese marco el trabajo deviene una actividad cabalmente instrumental, despojada de sentido y caracterizada enteramente por el cálculo de medios para fines externos.

Postone reconstruye la instrumentalización de la razón a partir del rol del trabajo en el capitalismo, que es por un lado secularizado como puro medio, y por el otro, como categoría mediadora y fuente del valor, deviene el fundamento de la vida social. "Como trabajo concreto, es medio para producir un producto particular; más aun y más esencialmente, como trabajo abstracto, es automediador" (Postone, 1993: 181). En virtud de esta dualidad, el mundo del trabajo como ámbito de puros medios llega a constituir un contexto de fines en sí, en un proceso de inversión. "La meta de la producción en el capitalismo no son ni los bienes materiales producidos, ni los efectos reflexivos de la actividad laboral en el productor, sino el valor" (Postone, 1993: 181). En la sociedad capitalista las personas son dominadas por el trabajo, porque éste en tanto fundamento del valor se torna a su vez en fin en sí. La misma categoría social, el trabajo, aparece como una actividad instrumental, despojada de sentido y que se realiza únicamente como medio para fines externos; *y* como el principio automediador del nexo social, que se pone a sí mismo a espaldas de los sujetos e impone una finalidad objetiva autonomizada de la vida social. La producción para el valor, como finalidad alienada, se impone a los sujetos como una necesidad. Esa finalidad autonomizada, no cuestionable como tal por los particulares, se funda a su vez en el trabajo secularizado, reducido a mero medio. El mundo de los meros medios se erige en un mundo de fines en sí mismos, suplantando la posibilidad de que las personas se planteen fines autónomamente, viéndose sumidas en la maquinaria del trabajo (de la producción para el valor) como fin en sí.

Según Postone, la "instrumentalización" de la vida práctica en el capitalismo se relaciona con la mediación social fundada en el trabajo: "la instrumentalidad está fundada en la forma de constitución social (mediada por el trabajo) en el capitalismo" (Postone, 1993: 183). Este análisis, según el autor, no conduce al "pesimismo de la teoría crítica" atribuido a Horkheimer, porque está basado en una forma social *históricamente determinada y contradictoria*. En virtud de la contradicción insuperable entre riqueza y valor (que será desarrollada mas abajo), anclada en la dinámica autopropulsada del trabajo como categoría mediadora, la propia forma social en el capitalismo "da lugar a la posibilidad de su crítica fundamental y a las condiciones de posibilidad de su propia abolición" (Postone, 1993: 183). Asimismo, una vez que el proceso de

instrumentalización de la razón es situado en condiciones históricas particulares, aparece como susceptible de ser revertido o como superable, lo que evita la deriva pesimista. Partiendo de un análisis en términos de especificidad histórica y considerando las peculiares estructuras objetivas del capitalismo como inherentemente contradictorias, es posible no sólo repensar el fundamento de la instrumentalización de la racionalidad, sino también su transformación posible.

Patologías sociales de la racionalidad

En este apartado intentaré volver sobre algunos aspectos del pensamiento de Adorno y Horkheimer, revisitándolos desde el punto de vista del giro a la especificidad histórica. En el capítulo 1 sostuve que la dialéctica de la ilustración conduce a una unilateralización de la racionalidad que se orienta de manera parcial sobre los aspectos instrumentales, ligados a la manipulación y control de la empiria. En ese marco, el sujeto pierde su capacidad reflexiva y se empobrece crecientemente, asimilándose él mismo al mundo de los meros medios disponibles. La autonomía racional, que supone la reflexión pero también cierta afinidad con la naturaleza interna y externa, se ve entonces socavada en medio de la racionalidad desarrollada. La razón parcializada, producto de una ilustración irreflexiva o mal conducida, lleva a formas de irracionalidad de los sujetos, que también minan su capacidad de autodeterminación. Los planteos de Postone y Ortlieb nos permiten hipotetizar que la deriva unilateral de la racionalidad, que conduce a la razón instrumental como forma empobrecida e irreflexiva de la racionalidad, no se fundan en la dinámica de la historia universal, en la razón como tal ni en el trabajo en general. En cambio, la instrumentalización general de las relaciones sociales, que conduce a empobrecer la experiencia de los sujetos y limitar sus capacidades de racionalidad, tiene fundamentos históricamente determinados ligados con el carácter mediador del trabajo en el capitalismo. Bajo la mediación social moderna tanto el trabajo como sus productos se "secularizan", despojados de significación y aparecen como meros medios para fines externos, al tiempo que los medios se convierten en fines en sí en virtud de la compulsión a reproducir valor como finalidad alienada impuesta a las personas. En este marco, algunos aspectos de *Dialéctica de la Ilustración* pueden reformularse en el contexto de un análisis históricamente determinado de las deformaciones del potencial de racionalidad de las personas en la sociedad capitalista.

Axel Honneth sostiene que la teoría crítica se detiene, a lo largo de sus diferentes generaciones, en las "patologías sociales de la razón". Esto significa que analiza las relaciones entre la vida social y la racionalidad, cuestionando las condiciones sociales que obturan el desarrollo del potencial de racionalidad de las personas. "Entre las condiciones patológicas y la constitución de la racionalidad social ellos [los pensadores de la teoría crítica] ven una relación interna" (Honneth, 2007: 31).

Puede repensarse el planteo de Adorno y Horkheimer como el análisis de una patología social de la razón en la modernidad capitalista. No se trata, entonces, de una denuncia de la racionalidad como tal, sino de la deriva unilateral de la racionalidad instrumental, que termina equiparándose con un puro medio ciego e irreflexivo, que permite a los hombres incrementar su poder sobre el mundo pero socava su capacidad para interrogarse de modo autónomo, por lo que limita su potencial de racionalidad.

El análisis de Adorno y Horkheimer sobre el empobrecimiento de la razón a partir de un desarrollo exagerado y unilateral de la dimensión subjetiva, orientada a los medios, podría recuperarse en términos de especificidad histórica. Esto conduciría a una lectura más rica y compleja de la racionalidad en la modernidad y sus derivas patológicas, incluso más rica que la lograda por Postone y Ortlieb. Adorno y Horkheimer analizan cómo la razón, cuando se limita al aspecto de la manipulación y control de la empiria en detrimento de otras capacidades como la reflexión, termina por equipararse a algo similar a una herramienta, lo que va en contra de las capacidades de autonomía de las personas. La razón incluye siempre, según los autores, un aspecto ligado a la objetivación de la naturaleza, la manipulación y control de la empiria y el incremento del poder humano sobre el mundo a partir del cálculo, la previsión y el conocimiento. Sin embargo, la limitación de la racionalidad a ese aspecto de objetivación de la naturaleza en detrimento de la capacidad del sujeto para reflexionarse como parte de la naturaleza y el mundo, constituye al fin una forma unilateral de subjetividad unilateral y limitada. Cuando las actitudes de cálculo medios-fines y medición de regularidades observables se independizan de la reflexión del sujeto, éste mismo se asimila a un mero medio dócil a fines externos. La racionalidad que se limita a reducirlo todo a instrumento, ella misma se empobrece también hasta constituir una especie de instrumento.

El sujeto que se conduce en todas sus interacciones con la naturaleza, los otros y hasta su propio cuerpo en términos de cálculo medios-fines, previsión y control, termina él mimo empobreciendo sus capacidades para la experiencia y la reflexión. La racionalidad instrumental no evalúa los fines de la acción sino que se limita a calcular la manera más adecuada de realizar fines dados, aceptados irreflexivamente. La generalización social de un tipo de racionalidad que ve la naturaleza como material "secularizado", como suma de cosas disponibles para el sujeto, va de la mano de la generalización de un tipo de sujeto que se concibe a sí mismo como un gran instrumento para instrumentalizar el mundo exterior. Las propias personas tienden a quedar atrapadas, entonces, en las redes de una racionalidad unilateral o limitada a la función de la medición, la previsión y el cálculo, que devalúa la autorreflexión y la afinidad con la naturaleza. Sólo que *ahora podemos sostener que ese empobrecimiento de la racionalidad no es producto del progreso, la mediación entre sociedad y naturaleza o la historia universal como tales, sino de las estructuras sociales*

cuasiobjetivas mediadas por el trabajo en el capitalismo, bajo las cuales se invierten los medios por los fines (se produce para el valor o el trabajo se automedia) y la propia vida social asume el carácter de "leyes" alienadas a las personas e incontrolables por ellas.

Bajo las compulsiones objetivas de la valorización del valor, puede sostenerse, los particulares se conforman a un tipo de trabajo que es desensualizado e instrumental. No realizan ese trabajo en función de los bienes producidos ni de su efecto en el sujeto productor, sino para producir y reproducir valor. El propio trabajo como fundamento del valor aparece a la vez como puro medio (una actividad secularizada, separada de significaciones tradicionales, que carece de significado para quien la realiza) y como fin en sí (la producción para la creación de más y más valor se impone como finalidad objetiva de la vida social, independiente de las personas). Los fines de la vida social no se dan como algo contingente, susceptible de interrogación o que los sujetos puedan modificar. En cambio, la finalidad autonomizada de la reproducción del valor se impone a los individuos como ineluctable. En este marco, el sujeto aprende a instrumentalizar su vínculo con la naturaleza (que también es secularizada y contemplada en términos de legalidad matematizable). Sin embargo, no puede interrogarse por los fines de esa actividad instrumentalizante, porque éstos vienen dados por la estructura fetichista de la producción para el valor. Surge entonces la paradoja de un sujeto hiper-racional en cuanto a su capacidad de domeñar la naturaleza exterior, pero profundamente irracional en virtud de su incapacidad para la autonomía, esto es, para interrogarse por los fines de la actividad individual y colectiva.

El desarrollo unilateral del aspecto de la razón ligado al cálculo y el control de la naturaleza externa en el marco del capitalismo y su forma de trabajo característica, según lo anterior, conlleva una patología social de la racionalidad que redunda en una pérdida de las capacidades de las personas para la autonomía. Aparece entonces el riesgo de una deriva regresiva de la modernidad, en términos de que la propia razón que debía hacer a las personas más independientes, librándolas del yugo de las necesidades naturales, termina volviéndolas más dependientes en términos de incapacidad para la autonomía y sumisión creciente a un aparato de instrumentalización que se les aparece como incuestionable. En este contexto, la forma social produce un tipo de racionalización extrema pero unilateral, que al mismo tiempo va acompañada del deterioro de las capacidades de racionalidad de los sujetos, en términos de pérdida de autonomía. Este proceso, sin embargo, no se funda en la dinámica del progreso o de la historia universal como historia de la dominación de la naturaleza, sino que tiene su base estructural en la forma y dinámica históricamente determinadas de las relaciones sociales capitalistas, con sus características estructuras mediadoras cuasiobjetivas, que llevan a la gestación de finalidades sociales reificadas, que aparecen como incuestionables para los sujetos.

A diferencia del planteo original de Adorno y Horkheimer, esta propuesta de reformulación se centra en la forma de trabajo en la sociedad capitalista, en términos históricamente determinados. Horkheimer y Adorno tendieron a concebir el proceso de unilateralización de la racionalidad a partir de un proceso histórico-universal, fundado en la distancia de los seres humanos con la naturaleza en general. Contra esa lectura, puede sostenerse, en clave reconstructiva, que la unilateralización de la razón instrumental no es un resultado de la mediación entre sociedad y naturaleza como tal, sino que se debe específicamente a las formas de nexo social en el capitalismo y su incidencia en el trabajo en general, que es reducido a la condición de mero medio para fines externos. No es la actitud del sujeto ante la naturaleza a lo largo de la historia universal la que lleva al empobrecimiento de la racionalidad y su unilateralización como razón instrumental. En cambio, ese empobrecimiento de la razón se funda en la forma capitalista de trabajo, tanto en el carácter mediador del trabajo como base de compulsiones abstractas y anónimas de la vida social, como en el trabajo concreto capitalista, instrumentalizado, parcializado y reducido a la condición de mero medio.

La tensión entre sujeto y naturaleza, que incluye un momento de objetivación del mundo circundante, remite a la necesidad del trabajo como mediación entre sociedad y naturaleza en todo momento histórico (aclarada en el capítulo 2). En efecto, el trabajo como actividad que objetiva la naturaleza supone cierta separación entre racionalidad subjetiva y objetiva. La razón subjetiva está presupuesta en la capacidad de las personas para tener una relación relativamente distanciada, calculadora y abstractiva con el entorno. Esta capacidad hace posible el trabajo en general en sentido transhistórico, que supone que las personas traten a la naturaleza como un objeto y se dispongan a amoldarla a sus fines subjetivos. Nada hay en la razón subjetiva como tal, empero, que desencadene su unilateralización hacia la racionalidad instrumental.

La unilateralización de la razón subjetiva, que deviene razón instrumental, responde a la forma de trabajo en el capitalismo. En efecto, en la sociedad capitalista el trabajo es reducido a mero medio para fines externos, no susceptibles de interrogación por el propio trabajo. Asimismo, las actitudes de tipo instrumental tienden a generalizarse en esta sociedad, gestando un tipo de subjetividad desaprehensivo e irreflexivo, que tiende a vincularse con el entorno en términos de optimización de medios y aceptación acrítica de fines dados. La propia forma capitalista de trabajo, tanto del trabajo abstracto como categoría mediadora, como del trabajo concreto empobrecido o trabajo proletario, está a la base de la racionalidad instrumental o razón empobrecida.

Según este análisis hay una relación entre el desarrollo de las formas modernas de mediación social y la emergencia de un tipo de racionalidad crecientemente unilateralizado en sentido instrumental. Este análisis, sin embargo, no debería él mismo unilateralizarse. No se trata de que la dinámica

temporal de la modernidad del capital conduzca inexorablemente a derivas regresivas o que ponen en entredicho las capacidades de los sujetos para la autonomía y la reflexión. Se trata de que *la sociedad moderna es tanto pletórica de potencialidades emancipadoras (analizaré esto con mayor detalle en el apartado siguiente) como de formas de dominación, que encierran también las condiciones de posibilidad de formas de regresión hacia patrones subjetivos y de articulación social que socaven ulteriormente las capacidades desarrolladas de autonomía de las personas*. Esta dinámica entre formas de dominación, potencialidades emancipadoras y potencialidades regresivas, permanece abierta, en un proceso dinámico con avances y retrocesos, un proceso susceptible de ser modificado por los propios sujetos. La constitución de formas específicamente modernas de dominación autoritaria o de pérdida de capacidades de autonomía de las personas, entonces, está constantemente expuesta a un proceso de transformaciones dinámicas, donde las patologías de la razón de la modernidad pueden ser contestadas y reformuladas. Comprender esto implica apreciar a la modernidad del capital como una época histórica abierta, habitada por tendencias contradictorias que pueden ser modificadas mediante la acción y que encierra tanto los peligros de la deriva totalitaria y la pérdida de autonomía de las personas, como las potencialidades de nuevas formas emancipatorias.

La técnica y las potencialidades liberadoras de la modernidad

En este capítulo y el anterior analicé algunas formas de dominación de la modernidad. Centrándome en el antisemitismo y la racionalidad instrumental, intenté dar cuenta de cómo la dinámica históricamente determinada de la totalidad antagónica obtura o limita las capacidades de las personas para la autonomía, dando lugar a formas particularistas de violencia y genera formas regresivas de dominación. Estos análisis intentaron desentrañar formas particulares de dominación a partir de las categorías de la totalidad antagónica (reestructuradas conforme el giro a la especificidad histórica) y al mismo tiempo aportando a una comprensión más completa y detallada de la propia totalidad y su dinámica. En ese análisis, sin embargo, quedó en segundo plano una interrogación sobre el potencial emancipador de la modernidad y su vinculación inmanente con la dominación.

En el Capítulo 6, en una reconstrucción de "Teoría tradicional y teoría crítica" intenté establecer las condiciones de solvencia de la teoría crítica de la sociedad. Si la teoría social se formula en términos a la vez normativos y descriptivos, como una crítica de la *dominación social*, existen condiciones más allá de las cuales la dominación no sería pensable críticamente. Sinteticé tres condiciones básicas: la dominación social debe ser autocontradictoria, tanto opresiva como generadora de posibilidades trascendentes e históricamente determinada. Tras el análisis crítico de

la "Reconstrucción descriptiva", sostuve que Adorno no cumple con la última condición (especificidad histórica de la dominación), lo que a su vez lleva a dificultades en su tratamiento de la segunda condición (carácter generativo de la dominación). Por un lado, Adorno sostiene que el progreso técnico y el desarrollo de las fuerzas productivas, comprendidos en términos de una filosofía global de la historia, generan las condiciones de posibilidad de una sociedad emancipada de la dominación. Por otro lado, asocia el progreso al dominio técnico e instrumental de la naturaleza y las personas, lo que lleva a desdibujar su comprensión como fundamento de una emancipación posible. La ambigüedad del progreso, que es tanto avance de la dominación en una historia universal negativa como presunto movimiento creador de potencialidades críticas, dificulta el análisis de las posibilidades generativas de la dominación.

La reelaboración precedente, sin embargo, es insuficiente todavía. Es preciso mostrar en términos del giro a la especificidad histórica *de qué manera la propia lógica de la dominación social en la modernidad resulta al mismo tiempo generativa, creadora de posibilidades que la podrían trascender.* Así podría recuperarse el proyecto de la crítica inmanente de manera más completa y solvente. El carácter generativo de la dominación, que Adorno no clarifica suficientemente en virtud de su filosofía negativa de la historia, puede reelaborarse de manera más sólida a partir del análisis históricamente determinado de la mediación social en el capitalismo. A continuación intentaré mostrar que la totalidad antagónica del capital, fundada en el carácter mediador del trabajo, *genera una serie de posibilidades liberadoras capaces de superar a la propia totalidad antagónica*. Estas posibilidades *no se basan en el "progreso" comprendido como parte de la historia universal, sino que son producto de procesos históricamente determinados* fundados en la dinámica del propio capital. Siguiendo a Postone, intentaré reconstruir de qué manera la modernidad del capital genera las bases técnicas y sociales de su superación posible, habilitando procesos que no sólo socavan sus bases históricas sino que auguran la posibilidad de un tipo de sociedad diferente. Sobre esta base, será posible *identificar las potencialidades emancipatorias de la modernidad*, como una serie de posibilidades históricas que el capital genera pero no puede realizar sin verse subvertido radicalmente. Estas potencialidades liberadoras de la modernidad se fundan en la dinámica históricamente determinada del capital, pero a la vez apuntan más allá de ella, haciendo posible la crítica social inmanente.

La base de este replanteo sobre las potencialidades emancipatorias de la modernidad es el análisis de Postone sobre la contradicción entre riqueza y valor. La dinámica temporal de la sociedad capitalista se basa en la dialéctica de transformación y restitución de la hora de trabajo, en virtud de la cual crece la productividad pero se repone, cada vez, el trabajo abstracto como medida del valor. La dialéctica de riqueza y valor, sostendré, funda la posibilidad de la teoría crítica en la medida en

que provee los contornos de un proyecto emancipador, fundado en la propia dinámica histórica de la modernidad del capital. En virtud de esta dialéctica, el capitalismo crea *posibilidades trascendentes generadas inmanentemente*, es decir, las posibilidades de una sociedad ya no organizada como totalidad antagónica, ya no basada en la producción para el valor y donde el trabajo no se objetive como categoría mediadora. La idea de riqueza social mienta la posibilidad de que los individuos trabajen con fuerzas productivas cabalmente sociales, que son resultado de un proceso de intercambio universal, que se da en forma alienada en el capitalismo pero podría ser reapropiado de manera consciente. Esto trae también a la posibilidad de recuperar un concepto de racionalidad que no se identifique ya con la dominación por la totalidad antagónica y no se unilateralice en torno a los aspectos instrumentales en detrimento de la reflexión y la autonomía de las personas.

La contradicción entre riqueza y valor en Postone

La automediación del trabajo en el capitalismo produce la contradicción entre riqueza y valor. Ésta da al capital su dinámica característica y hace posible una crítica social inmanente. "Una reinterpretación categorial debe, por tanto, centrarse en la distinción de Marx entre valor y riqueza material" (Postone, 1993: 123). El valor "resulta constituido por el gasto de trabajo humano directo en el proceso de producción" al tiempo que "expresa aquello que es, y permanece como, el fundamento básico de la producción capitalista" (Postone, 1993: 25). El valor es el principio estructurante de la sociedad capitalista y también una forma históricamente determinada de la riqueza, generada a partir del tiempo de trabajo abstracto. La dinámica temporal automática y contradictoria del capital está condicionada por él: "surge una creciente tensión entre este fundamento del modo de producción capitalista y los resultados de su propio desarrollo histórico" (Postone, 1993: 25).

El capital posee una dialéctica temporal de transformación y restitución del tiempo de trabajo. Por un lado, incrementa constantemente la productividad del trabajo. La "hora de trabajo social" se vuelve cada vez más "densa" en términos de la cantidad de mercancías producidas. A la vez, esas transformaciones no llevan a incrementos permanentes en el valor total creado. El valor, al fin y al cabo, depende del tiempo de trabajo empleado y no de su productividad: "aunque un incremento en la productividad genera más *riqueza material*, el nuevo nivel de productividad, una vez generalizado, produce la misma cantidad de *valor* por unidad de tiempo" (Postone, 1993: 288, cursivas originales). La dinámica del capital incrementa la productividad del trabajo pero no la creación de valor, haciendo que el volumen total de bienes producidos aumente continuamente, pero no se vea acompañado de un incremento del valor total creado.

La dialéctica de transformación y restitución de la hora de trabajo, ineluctable conforme el

funcionamiento del valor, vuelve al capitalismo cada vez más anacrónico con respecto a sí mismo. El trabajo directo se torna vez menos relevante en la producción. En cambio, los poderes socialmente generales de la ciencia y la técnica adquieren primacía. El capitalismo "no sólo eleva enormemente la productividad del trabajo, sino que lo hace hasta el punto de tornar la producción de riqueza material en esencialmente independiente del gasto inmediato de tiempo de trabajo humano" (Postone, 1993: 339). La generación de riqueza y la de valor entran en contradicción. La producción capitalista, "como proceso de creación de riqueza material, deja de depender necesariamente del trabajo humano directo; empero, como proceso de valorización, permanece necesariamente basada en tal trabajo" (Postone, 1993: 342). Esta contradicción creciente da al capitalismo su dinámica histórica característica, en cuyo marco el desarrollo del capital entra en una discrepancia creciente con sus propias bases sociales, históricas y lógicas. Si el trabajo es el fundamento tanto del valor como de la forma de mediación social en el capitalismo, la dinámica temporal desplegada por esta sociedad tiende a reducir la necesidad de trabajo e incrementar la masa de riqueza con independencia del valor producido.

Para Postone, la teoría crítica de la sociedad debe permanecer adecuada a su objeto. No parte de una normatividad formal sino de un "«deber ser» [*ought*] que emerge como posibilidad histórica inmanente al «es»" (Postone, 1993: 89). La "adecuada crítica negativa" parte de lo que podría llegar a ser "como un potencial inmanente a lo que es" (Postone, 1993: 90). El despliegue de la riqueza material podría desaherrojar posibilidades emancipatorias contenidas, pero bloqueadas, en la sociedad capitalista. Esas potencialidades trascendentes son comprendidas, siguiendo a Marx, en términos del "individuo social". Con el análisis de la contradicción entre riqueza y valor es posible retomar el proyecto de la teoría crítica como crítica social inmanente de la modernidad, que analiza la contradicción entre las formas de dominación existentes y las posibilidades liberadoras gestadas en el interior de esas mismas formas. La teoría, así, es adecuada a su objeto, la sociedad existente, en tanto ésta es a la vez opresiva (estructurada en condiciones de dominación) y generativa (pone las condiciones de posibilidad de su eventual superación).

La contradicción entre riqueza y valor no es meramente económica. En cambio, posee implicancias para las formas de mediación social, que apuntalan sus horizontes emancipatorios en términos normativos. La riqueza material no implica meramente incremento del cúmulo de bienes creados, sino que apunta a una mutación en la forma en que éstos son producidos. La tendencia global se mueve hacia el incremento del capital constante por sobre el variable, esto es, a que crezca la importancia de las innovaciones técnicas y el aprovechamiento del conocimiento socialmente generado en la producción. Este conocimiento es "socialmente generado" porque no es privativo de una tradición o cultura determinadas (como en las sociedades precapitalistas) sino que tiende a

generalizarse, si bien con desigualdades, a todo el globo y a las diferentes unidades productivas. El aprovechamiento socialmente regulado de la ciencia y la técnica permitiría minimizar el trabajo unilateral o tortuoso y difundir una producción fundada en las capacidades gestadas socialmente por el conocimiento humano universal. "Marx veía la negación del núcleo estructural del capitalismo en términos de apropiación por parte de la gente de los poderes y conocimientos que habían sido históricamente constituidos de manera alienada (...) Esto permitiría al «mero trabajador» convertirse en «individuo social»" (Postone, 1993: 31-32). La idea de individuo social apunta a un individuo cuyas capacidades y necesidades fueron gestadas por el conocimiento universal de la humanidad aplicado a la producción. La propia tecnificación capitalista del proceso productivo implica que el conocimiento social pasa a ser, cada vez más, el factor determinante de la producción de riqueza, en detrimento del trabajo humano directo. El individuo social como ideal emancipador para una sociedad postcapitalista apunta a la apropiación colectiva y democrática del conocimiento social y las nuevas técnicas productivas. Sobre esa base, las capacidades productivas de las personas pasarían a ser inmediatamente sociales, en cuanto determinadas por el conocimiento universal de la humanidad. Eso abre la posibilidad de un individuo cuyas posibilidades de existencia no están atadas a sus facultades particulares sino que fueron creadas por un proceso global y universal de intercambio e interacción entre las personas.

La idea individuo social supone una *producción no dirigida al valor, sino a la satisfacción de las necesidades humanas como objetivo económico directo*. Esto implica también una nueva forma de interdependencia, donde las personas pudieran apropiarse de los logros sociales y técnicos de la modernidad, hacia "la superación de las formas de dominación abiertamente sociales, personales, así como las estructuras de dominación abstracta" (Postone, 1993: 127). La contradicción entre riqueza y valor remite a la posibilidad de *superar el trabajo creador valor como núcleo de la mediación social moderna, rompiendo las constricciones estructurales cuasiobjetivas y anónimas que éste impone*. Esta transformación, sin embargo, no puede significar una vuelta a las formas de dominación precapitalistas, basadas en la autoridad personal o directa. Se trata en cambio de que las personas puedan apropiarse colectiva y democráticamente de las posibilidades técnicas y sociales gestadas por el capitalismo, en el horizonte de una producción de riqueza material basada en los poderes "socialmente generales" de la ciencia y la técnica. Esta transformación supondría también una modificación de la forma de producción, donde las capacidades técnicas desarrolladas en forma alienada por el capitalismo, fueran apropiadas y re-organizadas para la reducción del tiempo de trabajo y el alivio o la minimización de las tareas repetitivas y unilaterales.

Según Postone, el desarrollo de la maquinaria y la gran industria, *que en su forma actual empobrece y fragmenta el trabajo, sin embargo hace técnicamente posible un modo de producción*

donde la creación de riqueza material dependa menos del gasto de trabajo humano directo. En ese contexto, la producción maquinizada sería reapropiable en un esquema de ahorro de tiempo de trabajo. "Marx vio que la negación del núcleo estructural del capitalismo permitiría la apropiación por parte de las personas de los poderes y el conocimiento que han sido constituidos en forma alienada" (Postone, 1993: 31). El capitalismo, como formación social basada en la mediación fetichizada y cuasiobjetiva del trabajo, genera potencialidades históricas cuya realización lo trascendería como tal. Realizar esas potencialidades supone no restituir una esencia humana previa, sino gestar la apropiación colectiva de posibilidades creadas por el capital.

La contradicción entre riqueza y valor supone que *las condiciones técnicas y sociales generadas por la modernidad del capital, que hacen posible la unilateralización de la racionalidad instrumental, también encerrarían la posibilidad de romper con la dinámica de dominación*. Por un lado, el trabajo capitalista aparece como una forma de mediación social y como un tipo de actividad instrumental, unilateralizado en torno al cálculo medios-fines pero conducido en condiciones heterónomas, que socavan las capacidades del sujeto para la reflexión y la autodeterminación. La racionalidad instrumental emerge como patología social de la razón en el capitalismo. Se trata de un tipo de racionalidad adecuado a la forma de trabajo capitalista, donde la hiper-especialización y la hiper-eficiencia especializadas en tareas al detalle vienen de la mano de una creciente incapacidad del sujeto para cuestionar el carácter global y los fines de su trabajo. Al mismo tiempo, la movilización de la riqueza social genera las condiciones para interrumpir todo el proceso, superar la mediación social objetivada y abstracta y, con ella, las patologías de la razón instrumental en la modernidad. Conforme se desarrolla el capitalismo, la creación de riqueza material se independiza crecientemente de la producción de valor, pues aquélla pasa a depender más y más de las potencias socialmente generales de la técnica, la ciencia y el conocimiento y menos del trabajo directo. Eso genera las condiciones para pensar la abolición de una sociedad mediada por el trabajo, donde ya no se produjera para la reproducción del valor. En ese contexto, las potencialidades generadas por el capital podrían ser reapropiadas más allá del trabajo empobrecido moderno y de la inversión de los medios por los fines que éste conlleva. Mediante tal reapropiación consciente de posibilidades generadas en forma alienada por el proceso del capital, es posible repensar las potencialidades liberadoras de la modernidad, en un contexto donde no se imponga socialmente la producción para el valor y los particulares vean reforzadas (y ya no constreñidas) sus posibilidades de autodeterminación colectiva. Así, se puede logar una mirada de la sociedad moderna (y sus formas de racionalidad) menos unilateral, que sopese sus derivas opresivas y sus potencialidades liberadoras.

Conclusión: hacia una teoría crítica de la modernidad

En su aporte a una colección de trabajos dedicados al pensamiento de Habermas en 1991, Helmut Dubiel caracteriza la situación de la teoría crítica de la sociedad en términos del debate entre dominación y emancipación. Dubiel divide, *in a sloganeering mood*, el "cisma en la teoría crítica del capitalismo tardío con la oposición entre pesimismo y optimismo" (Dubiel, 1991: 4, citas de traducción propia). Esta oposición entre los –todavía– defensores del espíritu y las propuestas de la "primera generación" y los exponentes del giro comunicativo habermasiano traza un debate teórico y político sobre la posibilidad de domeñar la dinámica capitalista mediante la intervención del Estado, la naturaleza de la democracia y la posibilidad de que surjan formas de conciencia emancipatorias en la sociedad contemporánea. La oposición entre pesimismo y optimismo, como el propio Dubiel aclara, constituye una simplificación teórica. Por un lado, una teoría de la dominación total no puede formularse consistentemente: simplemente no es posible dar cuenta de cómo el sujeto del pensamiento crítico podría surgir en una sociedad caracterizada por la dominación total. Por otro lado, Habermas intenta incluir ambos aspectos de la teoría crítica (la esperanza en la emancipación, la crítica de la dominación) en un planteo unitario, que, sin embargo, reposa en una visión fundamentalmente optimista sobre el incremento de la autonomía de las personas a través del desarrollo práctico-moral de la sociedad (Dubiel, 1991, 7). Esto significa que, habida cuenta de los matices, Dubiel considera relevante la contraposición entre teoría de la dominación y de la emancipación. Adorno y Horkheimer habrían formulado fundamentalmente lo primero, preocupados por la manera como los sujetos introyectan y reproducen psicológicamente la dominación social y se bloquean las posibilidades de cambio histórico; mientras que la segunda generación sería fundamentalmente optimista, confiando en las posibilidades de la intersubjetividad comunicativa y haciendo énfasis en la dinámica emancipadora de la sociedad moderna. A pesar de su lúcido recuento de las dificultades e inconsistencias de las posiciones de la primera generación francfortiana, Dubiel cierra su ensayo interrogándose si es posible construir una versión de la teoría crítica que prescinda tanto de las oscuras unilateralidades del pensamiento de la dominación total, como de cierta ingenuidad optimista de la confianza en el progreso. "¿Es posible imaginar un diagnóstico histórico teóricamente informado que pueda manejar las ambigüedades, los abigarrados tonos de luz y oscuridad, los desarrollos antagónicos de las sociedades contemporáneas, sin moderar su poder explicativo?" (Dubiel, 1991: 15, citas de traducción propia).

Dubiel reclama, en síntesis, que el legado de la escuela de Fráncfort se concretice en términos de lo que podríamos llamar una *teoría crítica de la modernidad* capaz de comprender tanto las insistencias opresivas de la sociedad moderna, como sus potencialidades liberadoras. El legado de la teoría crítica depende, según el autor, de su capacidad para dar cuenta de las ambigüedades de la

modernidad, sin subsumirlo todo en una lectura unilateral sobre la dominación que se repite o la emancipación que progresa. La teoría crítica de la sociedad moderna debe poder dar cuenta *al mismo tiempo* de Auschwitz y la ampliación de derechos, de las posibilidades democráticas y sus constricciones sistémicas, de las formas como los sujetos reproducen la dominación y de sus capacidades para emanciparse. La crítica de la modernidad reclamada por Dubiel comprendería a la sociedad presente como un fenómeno bivalente, que se debate entre la dominación y la emancipación, trascendiendo tanto las construcciones pesimistas sobre la declinación civilizatoria o la repetición del mito, como las presunciones optimistas sobre el progreso social.

Sobre la base del análisis categorial de la contradicción entre riqueza y valor, es posible comprender las potencialidades emancipadoras y persistencias opresivas de la modernidad, lo que puede fundar una teoría crítica autoreflexiva de la época moderna. El capitalismo, según este análisis, reconfigura las estructuras y dinámicas de la práctica social, alterando las formas como las personas se subjetivan y relacionan entre sí y con la naturaleza.

A lo largo de este capítulo intenté mostrar que, mediante el giro a la especificidad histórica, es posible retomar un análisis más preciso sobre el carácter generativo de la dominación social. Siguiendo la lectura categorial del concepto de riqueza social en Postone, intenté desentrañar una serie de posibilidades liberadoras que el capitalismo genera, pero que no puede realizar sin subvertirse a sí mismo. Estas potencialidades no se fundan en la dinámica de la historia universal ni en consideraciones morales ahistóricas, sino en la dinámica inmanente del propio capital. Así, las estructuras de dominación se revelan simultáneamente como generativas, esto es, como estrucuras que ponen o crean posibilidades históricas liberadoras. La realización de tales posibilidades exigiría subvertir las estructuras de dominación mismas. De este modo, es posible recomponer los tres requisitos principales de la teoría social crítica, que destacan la naturaleza autocontradictoria, históricamente determinada y generativa de la dominación social.

Finalmente, el análisis así reconstruido permite situar la gestación de la racionalidad instrumental como una patología de la razón en el capitalismo. Según mi análisis, la razón instrumental es la forma unilateralizada o empobrecida de la racionalidad, que se gesta en las peculiares condiciones del trabajo moderno como actividad secularizada, reducida a mero medio, pero que a la vez se erige en fin en sí mismo cuando adquiere carácter social mediador. En la modernidad, el trabajo aparece como una actividad desprovista de sentido intrínseco, como un mero medio, y a la vez aparece como fin en sí (porque se trabaja para reproducir el valor). Esto genera una hipertrofia de las capacidades técnicas (a partir de la racionalidad subjetiva) en un contexto donde la estructura social limita las capacidades de los sujetos para reflexionar sobre los fines determinados de su trabajo. Así, el desarrollo sin precedentes del poderío humano sobre la naturaleza se da en un contexto

irreflexivo, donde los sujetos ven menoscabada su capacidad para proponerse fines independientes de la vida colectiva. En este marco históricamente determinado puede reconstruirse la deriva instrumental de la razón. Se trata de un proyecto de reconstrucción que reformula la teoría original de Adorno y Horkheimer, ya no centrándose en la historia universal como progreso de la dominación sino específicamente en las formas sociales capitalistas. En virtud de este giro a la especificidad histórica, asimismo, la constitución de la racionalidad instrumental aparece como un proceso *evitable, que podría ser interrumpido a partir del desarrollo inmanente de la modernidad del capital y sus resultados históricos*. De este modo, intenté situar la crítica de la razón instrumental en el marco de una teoría crítica de la modernidad que rompa el *impasse* pesimista y analice la sociedad capitalista en términos de la contradicción entre formas de dominación y posibilidades emancipatorias.

Tercera Sección: No-identidad de sujeto y naturaleza

Capítulo 11. Más allá de la especificidad histórica: la no-identidad de sujeto y naturaleza

Introducción

El conjunto de la sección anterior de la tesis estuvo dedicado a un largo "Giro a la especificidad histórica". El objetivo de este "giro" fue sugerir una reformulación de algunos aspectos de la crítica a la totalidad antagónica de Adorno a partir de la lectura categorial de Postone. Conforme a esta relectura, la totalidad contradictoria como forma de dominación tiene un carácter históricamente determinado, fundado en el tipo de estructuras cuasiobjetivas, impersonales y abstractas que caracterizan a la sociedad capitalista. El "Giro a la especificidad histórica" intentó recuperar la investigación adorniana para delinear un proyecto de teoría social crítica con superiores niveles de consistencia, que no condujera a un *impasse* pesimista. Sostuve que la teoría adorniana de la historia constituye un fundamento nodal del "pesimismo" usualmente cuestionado. Esta teoría intenta combinar dos construcciones incompatibles: una visión marxista tradicional, que ve la historia universal como un proceso global de desarrollo de las fuerzas productivas reconstruible en términos de progreso; y una visión benjaminiana que ve la historia de conjunto como una sucesión de catástrofes a la espera de una interrupción mesiánica. Estas dos visiones, como sostuve, son difíciles de compatibilizar entre sí y encierran, cada una de ellas, contradicciones significativas con tramos mayores del pensamiento de Adorno.

Al mismo tiempo, la filosofía negativa de la historia guarda relación con una equivocidad en el concepto de trabajo. Como sostuve en el Capítulo 2, el "trabajo social" del que habla Adorno tiene tanto características del trabajo capitalista (dividido en concreto y abstracto, productor de valor y elemento mediador de la sociedad moderna) como del trabajo en general (mediación entre sociedad y naturaleza). Adorno, puede sostenerse, atribuye al trabajo en general cualidades propias del trabajo capitalista. Así, la capacidad para objetivar la naturaleza y tornarla materia modificable por las personas, que estaría a la base de cualquier organización de la sociedad, conduciría a la instrumentalización de la racionalidad y el empobrecimiento de la relación entre el sujeto y el mundo. Eso explica que Adorno lea la historia universal simultáneamente en clave de progreso y de dominación: el desarrollo de las fuerzas productivas, concebido como sentido global de la historia universal, sería posible en virtud de la capacidad de la especie humana para objetivar el mundo circundante y modificarlo conforme fines. El trabajo en general como mediación entre sociedad y naturaleza estaría a la base del proceso de creciente instrumentalización de la razón, coincidente con el desarrollo de la historia universal. El proceso de unilateralización de la racionalidad que, como sostuve en la sección anterior, puede inscribirse en términos de la especificidad histórica de la crítica del capital; es en cambio atribuido a la historia universal como tal, en una confusión del

concepto de trabajo en el capitalismo y el de trabajo en general. Esto conduce al *impasse* de la crítica, ya que el proceso de unilateralización o empobrecimiento de la racionalidad se basaría finalmente en el trabajo en general o en la mediación entre sociedad y naturaleza *como tal*. La crítica del mundo administrado y el capitalismo tardío, entonces, se trueca en "crítica" *de la sociedad como tal*, lo que lleva a una posición inconsistente (porque es condición de la solvencia de cualquier proyecto crítico que la dominación aparezca como susceptible de ser superada mediante la acción de las personas).

Para salir de las complicaciones citadas es preciso diferenciar entre un concepto de trabajo en general que incluye la capacidad de objetivar el mundo y modificarlo conforme a fines; y un concepto capitalista de trabajo, dividido en concreto y abstracto, que está a la base de una forma de mediación social abstracta y cuasi objetiva y se configura como una actividad unilateral y empobrecida. Esto significa, también, la posibilidad de diferenciar un concepto de la racionalidad parcializada (la razón instrumental) de la racionalidad en general, no intrínsecamente ligada a la dominación. Diferenciando estos dos conceptos de la racionalidad es posible salir del *impasse* pesimista. Este análisis puede hacerse con eje en el concepto de trabajo, distinguiendo el trabajo en el capitalismo (en cuyo seno se dan las condiciones de posibilidad de la racionalidad deformada o instrumental) y el trabajo en general (que encerraría también la posibilidad de otro tipo de racionalidad, fundado en otra relación con la naturaleza). La racionalidad instrumental, unilateralizada o empobrecida, fue reconstruida en el capítulo anterior en términos de lo que Honneth llama una "patología de la razón", esto es, como una deformación del potencial de racionalidad de las personas que se genera en el seno de las formas de mediación social en el capitalismo.

A lo largo de esta tercera sección de la tesis voy a tratar de reconstruir algunos conceptos más generales (de alcance transhistórico) en el pensamiento de Adorno, intentando formularlos en clave de no-identidad de sujeto y objeto. Ya no intentaré volver sobre la especificidad histórica de la crítica del capital, sino sobre el concepto de trabajo en general como mediación entre sociedad y naturaleza. Estos conceptos generales enmarcan algunas determinaciones básicas de la teoría de la sociedad, la constitución del sujeto y la idea de razón. En el centro de estas determinaciones básicas, sostendré, está la idea de *no-identidad entre sujeto y naturaleza*. La naturaleza, en efecto, aparece constitutivamente como lo no-idéntico frente al sujeto y el sistema de mediaciones sociales en cuyo seno éste se forma. El ser natural aparece a la vez como mediado socialmente (como algo a lo que el sujeto no puede acceder con independencia de la razón y el trabajo) y como algo independiente (como irreductible al sujeto, a la vida social y también la razón subjetiva). El doble carácter de la naturaleza (como a la vez mediada por el trabajo e independiente de él, como

objetividad dada al sujeto y como alteridad irreductible) la torna no-idéntica. La no-identidad de sujeto y naturaleza, en este marco, significa la unidad de diferencia irreductible y mediación recíproca: los momentos se relacionan constitutivamente y al mismo tiempo se diferencian insolublemente. El sujeto racional que objetiva a la naturaleza y la pone a distancia, a su vez, es considerado como formando parte de la naturaleza y como más que mera naturaleza, en un juego de distancia y continuidad. Esta relación de unidad y distancia entre sujeto y naturaleza configura a ambos como polos no-idénticos, que se constituyen en relación pero a la vez se diferencian.

A lo largo de esta sección de la tesis voy a intentar reconstruir la relación de no-identidad entre sujeto y naturaleza. Este análisis llevará, a diferencia del "Giro a la especificidad histórica", a una lectura de los aspectos más generales, en parte transhistóricos, del materialismo adorniano. En este primer capítulo, con el que pretendo construir un nexo entre esta sección y la anterior, intentaré sostener dos tesis. Primero, la idea de no-identidad entre sujeto y naturaleza como determinación del trabajo y la razón en general no es incompatible con la crítica de la totalidad antagónica concebida en términos de especificidad histórica. La crítica históricamente determinada de la totalidad antagónica, ligada a la dinámica del capital y sus formas características de mediación social, no es independiente de categorías transhistóricas. También son necesarios algunos conceptos filosóficos más generales, no atados estrictamente a la especificidad histórica. Pero esos conceptos generales, sostendré, no deben construirse en términos de la crítica de la totalidad antagónica (que debe permanecer históricamente determinada) sino a partir de la no-identidad de sujeto y naturaleza. En segundo lugar, sostendré que diferenciando el trabajo en general como mediación entre sociedad y naturaleza del trabajo en el capitalismo como fundamento estructural de la totalidad social contradictoria, es posible mostrar que, si la totalidad antagónica permanece situada en la especificidad histórica de la sociedad capitalista y sus formas de mediación, la no-identidad de sujeto y naturaleza es una determinación general de toda sociedad, enmarcada en la relación entre sociedad y naturaleza como tal.

El trabajo en general en Postone

El concepto históricamente determinado de trabajo en el pensamiento de Postone ha sido aclarado en la sección anterior y se refiere al trabajo dividido en un aspecto concreto y otro abstracto, que es característico de la moderna sociedad capitalista. Por un lado, el trabajo estructura las formas de mediación de esta sociedad, estando a la base de sus características estructuras anónimas, abstractas y cuasiobjetivas. Las sociedades precapitalistas, para Postone, se caracterizan por el predominio de formas de dominación personales o directas. En el capitalismo, en cambio, priman formas abstractas, impersonales y anónimas de dominación sobre las personas. Esas formas de dominación

no están centradas en la opresión de un grupo particular por otro, surgiendo de la propia forma de mediación social, que no aparece como social y se enfrenta a los particulares como portando una serie de necesidades ajenas. Esa forma de mediación social, finalmente, está fundada en el trabajo creador de valor. Las compulsiones sociales objetivadas se organizan en torno a la necesidad de producir para la acumulación de capital. Los individuos, entonces, son dominados por su actividad productiva, que tiene fines autonomizados con respecto a ellos: deben producir para el incremento del valor en lugar de directamente para el uso o el consumo. El trabajo en su dimensión abstracta, en tanto fundamento del valor, está entonces en el corazón de la mediación social. No hay una matriz de relaciones sociales abiertas (estructuradas a partir de la tradición o la autoridad personal) que regule cómo trabajan las personas, sino que el trabajo creador de valor (expresado en sus productos, la mercancía y el dinero) se automedia, oficiando como fundamento de las relaciones sociales.

El trabajo concreto, por su parte, no es independiente de la forma de mediación social sino que está imbricado con ella. La propia oposición entre trabajo concreto y abstracto adquiere completa vigencia con el surgimiento del capitalismo, con lo que no puede absolutizarse el trabajo concreto (que cobra sentido por oposición al abstracto) como algo transhistórico. El trabajo concreto es, además, conformado materialmente de acuerdo a las necesidades de autovalorización del capital, en un movimiento de adecuación progresiva del proceso de producción a las necesidades de la valorización. Con la introducción del sistema automático de maquinaria se cumplimenta un proceso de largo aliento de subordinación del trabajo concreto al capital, donde la propia actividad laboral deviene crecientemente unilateral, empobrecida y sometida a un comando heterónomo. El trabajo concreto en el capitalismo deviene *trabajo proletario*, una forma de actividad que es unilateral, que se practica como medio para fines impuestos y que es empobrecedora para las personas. La crítica del trabajo en el capitalismo, por lo tanto, no remite simplemente a la forma del vínculo social (fundado en la automediación del trabajo) sino también al carácter empobrecido y heterónomo del trabajo concreto, sometido materialmente al comando capitalista.

Ahora bien, existe también un concepto de trabajo en general que es condición de toda sociedad y que no se limita a la división entre trabajo concreto y trabajo abstracto en el capitalismo. Los conceptos transhistóricos, como el de trabajo en general (como mediación entre sociedad y naturaleza, que va más allá de la sociedad capitalista) son también necesarios para la crítica históricamente situada. Dos analistas, en contribuciones recientes, han destacado que, a pesar del énfasis en el carácter históricamente determinado del trabajo en el capitalismo, Postone opera al mismo tiempo con un concepto transhistórico del trabajo. Duayer y Furtado (2015) y Piva (2015) analizan los aspectos transhistóricos del concepto de trabajo. El concepto transhistórico y el

históricamente determinado del trabajo, si bien son diferentes, no se contradicen sino que marcan aspectos complementarios de la teoría.

Duayer y Furtado intentan compatibilizar la crítica del trabajo en el capitalismo con la ontología del pensamiento maduro de G. Lukács. Los autores parten de caracterizar el rol mediador del trabajo en el capitalismo, que singulariza históricamente a esta categoría. "Postone reafirma la concepción de que el trabajo en el capitalismo es la sustancia del valor, mas agrega que él posee una función única en esta sociedad, a saber, la función exclusiva de mediación social, constituyendo una forma abstracta de interdependencia social" (Duayer y Furtado, 2015: 24, traducción propia). De la comprensión del rol mediador del trabajo en el capitalismo, se sigue que la crítica del capital coincide con la crítica del trabajo proletario. Capital y trabajo, en esta lectura, configuran una unidad contradictoria, tal que no puede asumirse afirmativamente uno de los polos contra el otro, porque son correlativos.

> "Esa totalidad [capitalista] y el trabajo a ella asociado son el objeto de la crítica. Evidentemente, en ese caso, la conclusión lógica es que la negación del mundo del capital exige la abolición de ese sujeto (el capital), de su contraparte necesaria (el trabajo proletario) y de la totalidad por ambos constituida, y no la realización del trabajo proletario" (Duayer y Furtado, 2015: 27).

Esta crítica al trabajo en el capitalismo, al trabajo como fundamento de la mediación social y al trabajo proletario como una forma empobrecida de actividad material, sin embargo, no es incompatible con un concepto transhistórico del trabajo como actividad que mediatiza la relación de la sociedad con la naturaleza y, por lo tanto, está a la base de una ontología del ser social, que los autores reconstruyen en términos lukácsianos. Duayer y Furtado consideran que la ontología de Lukács, basada en consideraciones más abstractas sobre los fundamentos del ser social como tal, se refiere al trabajo como la cualidad específica de la vida social, sobre la que se fundan otras dimensiones de la práctica humana.

> "No se trata aquí de reproducir todos los presupuestos concretos implicados en la existencia del trabajo, como característica específica del ser social, que Lukács infiere de su consideración abstractivamente: conocimiento, conciencia (no más epifenoménica), lenguaje, pensamiento conceptual, separación sujeto-objeto, entre otros" (Duayer y Furtado, 2015: 21)

La ontología de Lukács daría cuenta del "trabajo en general" como condición del ser social, que posee particularidades (lenguaje, separación sujeto-objeto, pensamiento conceptual) que lo singularizan. Los autores, sin embargo, confunden el trabajo en general (categoría transhistórica)

con el trabajo concreto, desconociendo el análisis de Postone sobre el carácter capitalista de la propia categoría de trabajo concreto. “En el caso del trabajo concreto, su análisis [el de Postone] no presenta ninguna novedad, en la medida en que afirma su presencia en cualquier sociedad humana, en tanto que hace la mediación entre el hombre y la naturaleza” (Duayer y Furtado, 2015: 23). Si los autores están en lo correcto al señalar que Postone trabaja con un concepto transhistórico y un concepto históricamente determinado del capitalismo, sin embargo caracterizan de manera inadecuada el primer concepto.

Piva, por su parte, ofrece un sucinto pero clarificador análisis sobre el concepto de trabajo, diferenciando aspectos capitalistas y aspectos transhistóricos. En acuerdo con Postone, Piva sostiene que el trabajo es “articulador de las sociedades capitalistas” (2015: 11). La sociedad capitalista es la única en la que la producción de mercancías domina por sobre toda otra forma de producción para el consumo, imponiéndose por doquier el incremento del valor como meta (Piva, 2015: 14). Sólo en esta sociedad, por lo tanto, el trabajo adquiere carácter “mediador”. Sin embargo, ello no obsta para que el trabajo tenga otro tipo de centralidad en todas las sociedades, ya no como fundamento del vínculo social sino como mediación entre los seres humanos y la naturaleza. “Todas las sociedades en todas las épocas históricas debieron resolver el problema de cómo asignar al menos una parte significativa del tiempo de vida de sus miembros a la producción de los valores de uso sin los cuales no era posible la reproducción de esas sociedades” (Piva, 2015: 16). Piva concluye con la necesidad de distinguir el trabajo en el capitalismo, como fundamento de la mediación social, del trabajo en general, que estructura la relación entre sociedad y naturaleza (Piva, 2015: 17). Ambas categorías no son idénticas, pero tampoco incompatibles.

El análisis de Postone, evidentemente, hace énfasis en las características históricamente determinadas del trabajo en el capitalismo. Sin embargo, el autor presupone un concepto transhistórico de trabajo centrado en la necesidad que toda sociedad tiene de transformar la naturaleza. Esta necesidad transhistórica implica una limitación de la idea misma de emancipación: la liberación con respecto a la forma capitalista de trabajo (con sus constricciones características sobre la acción) no podría conducir a una liberación absoluta contra toda forma de necesidad o constricción. La categoría de trabajo en sentido transhistórico, por lo tanto, cumple una función conceptual importante en la medida en que señala los límites de su proyecto emancipador, que puede estructurarse únicamente como *emancipación limitada con respecto a las formas de mediación social capitalistas y ya no como emancipación absoluta con respecto a toda necesidad y toda constricción*.

> “La noción de Marx del trabajo no alienado es que éste sea libre de relaciones de dominación social tanto directa como abstracta; entonces [el

> trabajo] podría convertirse en una actividad de autorrealización, por ende más similar al juego. Con todo, esta liberación con respecto a la dominación *no implica libertad de toda constricción*, en tanto *cualquier sociedad humana* requiere algún tipo de trabajo para sobrevivir" (Postone, 1993: 33, cursivas agregadas).

Lo central del concepto transhistórico de trabajo en Postone es que previene contra expectativas de emancipación desmesuradas, manteniendo la conciencia crítica de que, aun superadas las formas de dominación abstractas y cuasiobjetivas del capitalismo, perdurarían constricciones inherentes a la necesidad de transformar la naturaleza en toda sociedad. Este concepto transhistórico del trabajo como mediación entre sociedad y naturaleza, que impide una sociedad completamente libre de limitaciones, es adecuado (y complementario) a la crítica de la totalidad antagónica. Postone, como expliqué en la sección anterior, se diferencia de otras corrientes hegeliano-marxistas porque no aspira a la realización sino a la abolición de la totalidad social.

Al invertir su relación con el concepto de totalidad social, Postone rompe con la idea de sujeto-objeto idéntico de la historia como horizonte emancipatorio. Dado que la de totalidad es una categoría específicamente capitalista, la realización de un sujeto-objeto global no puede ser un horizonte emancipatorio. En lugar de realizar una totalidad social centrada en el sujeto, el horizonte emancipatorio de Postone se dirige contra las constricciones que la totalidad capitalista impone a la acción. Esto implica, evidentemente, una concepción más débil o mesurada de lo que significa la emancipación, que ya no puede ser considerada como emancipación de toda constricción o como elevación del sujeto a principio absoluto. Postone piensa la categoría de emancipación en términos de liberación de las constricciones que el trabajo creador de valor impone a la acción de las personas. Esta liberación no implica la supresión de *toda* limitación a la acción. La categoría de trabajo en general remite a la necesidad que cualquier sociedad tiene de vérselas con la naturaleza como portadora de una serie de leyes, dinámicas y necesidades independientes, que limitan cualquier pretensión de equiparar la emancipación con respecto a la dominación capitalista con el surgimiento de un sujeto-objeto absoluto o la constitución de una sociedad plena, sin fisuras y sin conflictos.

La idea misma de que podría realizarse finalmente una totalidad absoluta de la vida social es inherentemente capitalista, fundándose en el carácter automediador del trabajo y sus estructuras objetivadas. "El sueño implicado por la forma capital es uno de completa falta de límites [*utter boundlessness*] y total liberación con respecto a la materia y la naturaleza. Este «sueño del capital» se está convirtiendo en la pesadilla de aquello de lo que éste [el capital] trata de liberarse, el planeta y sus habitantes" (Postone, 1993: 383). Contra este sueño de absoluta infinitud, relacionado con el

carácter totalizante de la forma social capitalista y su incapacidad para tolerar la condición limitante de la naturaleza, Postone sugiere una idea de emancipación más atenta a la finitud y la limitación, librada de la compulsión (propia del capitalismo) a dominar cada resquicio del mundo e incrementar constantemente la productividad. "La aserción de Marx de que alguna forma de trabajo es una necesidad social transhistórica es una crítica de las concepciones de libertad absoluta, una crítica basada en el reconocimiento de la *limitación* [*boundedness*] de la humanidad como una *parte mediata de la naturaleza*" (Postone, 1993: 383, cursivas agregadas).

Las referencias de Postone al concepto transhistórico de trabajo, si bien son escuetas, remiten a la necesidad que tiene toda sociedad (incluida una sociedad postcapitalista hipotética) de mediatizar su vínculo con la naturaleza. Esa necesidad se opone al sueño de realizar una totalidad social donde el carácter diferente de la naturaleza para los hombres sea suprimido o subsumido en la realización de un omnicomprensivo sujeto-objeto idéntico de la vida social o de la historia. El concepto de trabajo en general, entonces, se adecua a la crítica de la categoría de totalidad antagónica, ya no concebida como transhistórica sino como históricamente determinada. Una vez que la teoría crítica no pretende realizar una totalidad, sino abolir la totalidad del capital, las propias intenciones emancipatorias deben ser reconsideradas. Ya no se trata de reconducir el mundo social y natural al hombre concebido como su sujeto global. En cambio, la intencionalidad emancipatoria apunta a suprimir las constricciones impuestas a la acción de las personas por el valor, el trabajo y el capital. Suprimidas esas constricciones históricamente determinadas (esto es, susceptibles de ser transformadas), seguirían existiendo límites a la libertad humana, impuestos por la irreductibilidad de la naturaleza a la mediación social y la necesidad, transhistórica, de trabajar. En el apartado siguiente intentaré mostrar que el concepto transhistórico de trabajo en Postone puede ser reconstruido en los términos de Adorno y su concepto de no-identidad de sujeto y naturaleza.

El materialismo como teoría del sujeto

En el Capítulo 2 analicé los contornos del "materialismo" adorniano como teoría del sujeto y su autorreflexión. Su filosofía propone una segunda reflexión del pensamiento sobre sí mismo, dándose "la tarea de, con la fuerza del sujeto, desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva" (Adorno, 2008: 10; GS 6: 9). Si el idealismo trascendental realizó un primer movimiento reflexivo, que permitió al sujeto volver sobre las condiciones que él debe imponer a la experiencia para tornarla cognoscible, Adorno concibe el materialismo como una reflexión ulterior del propio idealismo, que lo sobrepuja a partir de sí mismo. El giro materialista supone continuar la segunda reflexión del sujeto de conocimiento sobre sí mismo, hasta trascender la interioridad de la conciencia y llegar a comprender que el propio sujeto está inmerso en la realidad objetiva. Con la

transición al materialismo se comprende que la objetividad constituye desde dentro al sujeto, que advierte sus propios compromisos fácticos en una operación reflexiva. "La fuerza de la conciencia alcanza su propio engaño" (Adorno, 2008: 144; GS 6: 152) en cuanto logra reflexionar sobre su imbricación constitutiva con la objetividad, que entonces ya no se enfrenta al sujeto como una materia dada y exterior, sino como algo compenetrado con él mismo. "Sujeto y objeto no se enfrentan firmemente como en el diagrama kantiano, sino que se penetran recíprocamente" (Adorno, 2008: 136; GS 6: 142). El sujeto, en la operación autoreflexiva del materialismo, se reconoce como carente de autonomía pura, como atravesado por la objetividad, que la subjetividad constitutiva pretendería fundar en sus mecanismos sintéticos puros.

El materialismo de Adorno indaga en el carácter objetivo de la constitución del sujeto mismo. "Ahora lo mediado es tanto objetividad como subjetividad [*eher ist jetzt Subjektivität das Vermittelte als Objektivität*]" (Adorno, 2008: 164; GS 6: 173, traducción enmendada), el propio sujeto es mediado por la realidad objetiva, que le está preordenada: "en los mecanismos subjetivos de mediación se prolongan los de la objetividad a que todo sujeto, incluido el trascendental, se ajusta" (Adorno, 2008: 164; GS 6: 173). El pasaje al materialismo es, pues, una "inversión de la reducción subjetiva" (Adorno, 2008: 168; GS 6: 178) en virtud del cual el sujeto, que en las filosofías idealistas quería reducir la objetividad externa a sí mismo, ahora se comprende como mediado por la propia objetividad.

Ahora bien, esa "objetividad" que conforme la *Vorrang des Objekts* (Adorno, 2008: 174; GS 6: 184) constituye al sujeto, tiene tanto aspectos sociales como relacionados con la naturaleza. Por un lado, remite a la universalidad del nexo social como plexo donde se depositan significaciones, actitudes compartidas hacia el mundo, prácticas y relaciones sociales materiales. La universalidad social, que Adorno relaciona con el "trabajo social", es la primera instancia de esa objetividad previa al sujeto. Por un lado, en virtud de la transición al materialismo, la actividad "espiritual" en general es remitida a los sujetos vivos, de carne y hueso.

La universalidad del trabajo social como plexo de relaciones sociales preordenadas al sujeto particular es un aspecto central de la primacía del objeto. El "objeto" que prima en el pensamiento de Adorno no es una cosa dada, un dato puntual de la experiencia, sino que es la propia totalidad social, como conjunto de relaciones tanto materiales como simbólicas que preceden a los particulares y condicionan su constitución como sujetos. La totalidad social es, por lo tanto, la primera instancia de la objetividad en cuyo seno debe reflexionarse el sujeto del conocimiento.

A lo largo de la tesis, particularmente en el Capítulo 2, sostuve que Adorno construye simultáneamente, de forma equívoca o confusa, los conceptos de *trabajo en general* y *trabajo en el capitalismo*. Por momentos cifra el trabajo social en términos de las formas de mediación en la

sociedad capitalista, siguiendo especialmente a Sohn-Rethel y su teoría de la "abstracción real". En otras ocasiones, en cambio, se refiere al trabajo en general entendido como mediación entre sociedad y naturaleza. A lo largo de la sección anterior propuse un giro a la especificidad histórica para desambiguar el concepto de trabajo (y las categorías concomitantes). Sostuve que la totalidad antagónica, que Adorno comprende como concepto nodal de la dominación social, no se funda en la historia universal o en la relación de los seres humanos con la naturaleza en toda sociedad. Por el contrario, intenté reconstruir la génesis de esa totalidad a partir del carácter mediador del trabajo en el capitalismo, que constituye una forma fetichizada del nexo social. A continuación voy a intentar desplegar el otro aspecto del concepto de trabajo, como trabajo en general. Sólo que ahora no voy a remitirlo a la constitución de la totalidad antagónica (y sus bases históricamente determinadas) sino a la mediación no idéntica entre sujeto y naturaleza. Me detendré, por lo tanto, en los aspectos más generales (ya no atados a la especificidad histórica) del materialismo adorniano. Intentaré mostrar que, allende la forma de trabajo en el capitalismo, el materialismo de Adorno remite a la constitución del sujeto en relación con la vida social y su vínculo con la naturaleza, en una teoría que es más general que la crítica del capital y que incluye, también, algunas notas sobre la constitución del ser social en general.

Naturaleza y no-identidad

Comprendido en general, el trabajo social no remite a la mediación social en el capitalismo, sino a la necesidad que toda sociedad tiene de modificar la naturaleza para reproducirse. Esta necesidad transhistórica de cualquier sociedad puede reconstruirse a partir de tres condiciones: 1) la necesidad de mantener algún tipo de cooperación o interacción entre los particulares, esto es, cierta forma de *universalidad social*; 2) la necesidad de algún tipo de relación entre esos particulares reunidos y su entorno natural, esto es, la *mediación entre sociedad y naturaleza*; 3) la constitución de sujetos capaces de objetivar a la naturaleza y modificarla conforme sus fines y necesidades, esto es, *la constitución de un sujeto que, perteneciendo a la naturaleza, sin embargo puede distanciarse de ella*. Estas tres dimensiones (universalidad social, mediación entre sociedad y naturaleza y constitución de un sujeto no idéntico al ser natural) pueden considerarse como aspectos más generales de la teoría materialista del sujeto, que no remiten exclusivamente al trabajo en el capitalismo (con sus formas de interacción social característica, de tipo abstracto, impersonal y cuasiobjetivo); sino que enmarcan condiciones de la vida social en general. Estos aspectos transhistóricos de la teoría materialista del sujeto no remiten a la totalidad antagónica sino a la sociedad en general. *Adorno, empero, no diferencia de manera sistemática los aspectos transhistóricos que hacen posible toda sociedad de los aspectos históricamente determinados de la*

sociedad capitalista, fusionando ambos en virtud de su filosofía negativa de la historia y su tendencia a confundir la objetivación de la naturaleza (como condición del trabajo y de la constitución del sujeto en general) con la instrumentalización de la razón (como constitución de una racionalidad deformada o unilateralizada a partir de condiciones sociales e históricas peculiares). En la sección anterior de la tesis me dediqué largamente a reconstruir la crítica de la totalidad antagónica (y los procesos a ella vinculados) en términos de especificidad histórica. En esta sección, en cambio, voy a tratar de diferenciar sistemáticamente los conceptos más generales, no históricamente determinados, que subyacen a la teoría materialista del sujeto. Estos conceptos, como intentaré mostrar, *no se articulan en torno a la totalidad antagónica ni la dominación, sino en relación con la no-identidad de sujeto y naturaleza*.

1) La constitución del sujeto en términos materialistas reenvía en primer lugar a cierta forma de universalidad social o de cooperación sistemática entre los particulares. En el capitalismo, esa universalidad social es estructurada a partir del trabajo como categoría mediadora. Lo universal asume entonces el carácter de una totalidad contradictoria, que se mueve a sí misma conforme a sus propias necesidades y prescinde de los particulares. Sin embargo, la totalidad antagónica no es la única forma posible de la universalidad social. Por caso, las sociedades no capitalistas existentes hasta el momento no se han organizado en torno al trabajo como categoría mediadora, sino a partir de lazos de dependencia personal y otras relaciones sociales abiertas y por lo tanto no han constituido una totalidad antagónica. Esas sociedades, conforme el "Giro a la especificidad histórica" pueden presentar formas de dominación brutales, pero no están totalizadas al modo de la sociedad capitalista. Esto significa que la universalidad social, o la necesidad de que exista cierta cooperación estable y sistemática entre las personas en cualquier sociedad, no implica necesariamente la constitución de la totalidad antagónica. La universalidad social como necesidad transhistórica de alguna clase de cooperación entre las personas en el trabajo, no viene necesariamente asociada a la constitución de la totalidad contradictoria como forma de dominación social característica de la modernidad del capital.

Como sostuve en el Capítulo 2, Adorno no considera a la sociedad como un objeto meramente dado. La sociedad no es "un mero ser ahí existente [*bloßes Dasein*]" (Adorno, 1974: 37; GS 5: 266, fragmento ya citado). En cambio, compone una objetividad en sí misma universal. Esta condición de universalidad no remite sólo a las formas de mediación objetivadas de la sociedad capitalista, sino en general al carácter de universalidad de toda sociedad. La sociedad, en efecto, no es un objeto individual dado a la conciencia, sino una trama de mediaciones complejas, que estructura las relaciones relativamente estables entre los particulares. De ahí que, a la base del sujeto cognoscente

del idealismo, la operación materialista de Adorno busca redescubrir la universalidad social: "más allá del círculo mágico de la filosofía de la identidad [*identitätsphilosophische Zauberkreis*], el sujeto trascendental se deja descifrar de la sociedad inconsciente de sí misma" (Adorno, 2008: 169; GS 6: 179, fragmento ya citado).

El trabajo social, comprendido ahora en términos mucho más generales que los del trabajo capitalista, incluye la necesidad de algún tipo de universalidad social, de cooperación social sistemática entre los particulares, en toda sociedad. Este sistema universal objetivo del trabajo social es llamado "mediación objetiva" en *Dialéctica negativa*. La mediación objetiva remite a la trama de relaciones sociales, históricamente devenidas, en cuyo seno se constituye el sujeto sujeto mismo.

La idea de mediación objetiva remite a una universalidad que existe en la misma sociedad, precediendo al sujeto cognoscente. El sujeto quiso ser el mediador universal e interponer un componente conceptual en el pensamiento de toda cosa singular. Sin embargo, "en los mecanismos subjetivos de mediación se prolongan los de la objetividad" (Adorno, 2008: 164; GS 6: 172). El "objeto" que prima en la dialéctica sujeto-objeto adorniana, el trabajo social en general, es en sí universal porque se estructura como una densa trama de mediaciones dinámicas, excediendo la suma de particulares aislados.

Conforme esta reconstrucción es posible plasmar la diferencia entre universalidad social en general y universalidad social en el capitalismo, que constituye la totalidad antagónica. La mediación del trabajo en el capitalismo no se confunde con la universalidad social sin más, sino que constituye específicamente un tipo de mediación autonomizado ante los particulares, montado sobre sus principios independientes de desarrollo y que asume el carácter de una cuasiobjetividad. En el marco de esa universalidad social, a su turno, se desarrolla la razón instrumental como forma de racionalidad deformada o unilateralizada. Sin embargo, no es la universalidad social como tal (la cooperación inherente al trabajo en general) la responsable de la forma fetichizada, independizada de los particulares, de la universalidad social en el capitalismo, que conforma una totalidad contradictoria. Cierto tipo de universalidad social es, en cambio, inherente a toda sociedad y al concepto de trabajo en general.

2) En segundo lugar, la sociedad necesita siempre alguna clase de mediación con la naturaleza. La relación entre ambas es de no-identidad: la naturaleza aparece al mismo tiempo como algo inmanente y algo diferente, irreductible, a la sociedad. Arriba enfaticé la importancia de la cooperación o universalidad social como aspecto de la mediación social objetiva. La primacía del objeto, sin embargo, posee una estructura desigual, asimétrica, de la que se deriva la no-identidad

de naturaleza, sujeto y sociedad. No se trata sólo de que el sujeto, que se pretendía originario y constituyente en el idealismo, se llega a comprender como constituido a su vez en el seno de la objetividad. El propio objeto, si bien está siempre mediado subjetivamente, posee un momento de irreductible independencia frente al sujeto. "La disimetría de la mediación hace que el sujeto esté en el objeto de una manera totalmente distinta a como éste en aquél. El objeto sólo puede pensarlo el sujeto, pero siempre se mantiene frente a éste como algo distinto; sin embargo, el sujeto, por su propia constitución, es de antemano también objeto" (Adorno, 2008: 174; GS 6: 184-185). La prelación de objeto significa tanto que el sujeto está mediado por la objetividad, como que todo conocimiento del objeto se encuentra mediado por el sujeto. Sin embargo, este segundo aspecto encierra también un momento de no-identidad: el objeto es irreductible al sujeto, por más que éste también mediatice el conocimiento de aquél.

Para Adorno, el sujeto se constituye en el seno de la objetividad, careciendo de interioridad pura. Al mismo tiempo, no hay conocimiento de objetos que no esté mediado por la subjetividad. Sin embargo, el objeto es irreductible a esa mediación subjetiva, permaneciendo frente a ella como no-idéntico. Por una parte, "la subjetividad, el pensar mismo, no cabe explicarla por sí, sino a partir de lo fáctico, sobre todo de la sociedad; pero (…) la objetividad del conocimiento no existe sin el pensar, la subjetividad" (Adorno, 2008: 137-138; GS 6: 144). Sujeto y objeto se mediatizan recíprocamente: no hay conocimiento de objetos sin la subjetividad, pero la subjetividad misma se constituye en relación con la objetividad. Al mismo tiempo, sin embargo, el momento objetivo se enfrenta al subjetivo como no-idéntico.

Adorno no reemplaza al sujeto por la sociedad, en condición de constituyente-constituido originario. La mediación social, que es constitutiva del sujeto, no es sin embargo una totalidad que se autopone, que reduzca toda otredad a sus mecanismos de automediación. Adorno no busca reemplazar al sujeto por un concepto alternativo, que cumpla igualmente la función de constituyente absoluto primero. De ahí que el concepto de espíritu, que remite al todo social previo al sujeto y la mediación objetiva, sin embargo posee también las cualidades limitadas del sujeto: "un espíritu que deba ser una totalidad es un sinsentido" (Adorno, 2008: 188; GS 6: 199). La transición del espíritu al trabajo social significa que aquél no conforma una totalidad autocontenida, sino que se vincula siempre con lo que les diferente. Adorno impugna toda idea de un constituyente epistemológico primero o absoluto, inscribiendo en cambio el espíritu en la vida material de la sociedad y su intercambio con la naturaleza.

La relación de continuidad y diferenciación entre sociedad y naturaleza ha sido destacada especialmente por Deborah Cook, tanto en su libro *Adorno on Nature* (2011) como en el artículo "Adorno´s Critical Materialism" (2006). Cook analiza el concepto de naturaleza de Adorno en

términos de un materialismo crítico, que se diferencia tanto del idealismo como del realismo ingenuo. Por un lado, destacando las continuidades entre Adorno y Marx, Cook sostiene que Adorno no se preocupa sólo por la construcción de la segunda naturaleza, sino también por la primera. "Adorno declara que Marx enfatiza el interminable entrelazamiento entre historia y naturaleza" (Cook, 2011: 8, traducción propia). Este entrelazamiento interminable significa que la naturaleza es mediada por la sociedad, pero también la sociedad es mediada por la naturaleza. Ambas, asimismo, permanecen no-idénticas entre sí. "Por un lado, la naturaleza *es y va a ser siempre* socialmente mediada. Por el otro, la historia humana tiene una dimensión natural" (Cook, 2006: 726, traducción propia, cursivas agregadas). Para Cook, el materialismo de Adorno implica una mediación entre sociedad y naturaleza, que permanecen irreductibles entre sí, pero que a la vez se entrelazan de manera "interminable", sin que sea posible autonomizar a una de ellas con respecto a la otra. En el marco de esta mediación, la naturaleza se enfrenta al sujeto como no-idéntica, esto es, como una objetividad mediada por el conocimiento subjetivo, pero a la vez irreductible a éste.

La idea de no-identidad entre sociedad y naturaleza, finalmente, cumple en el pensamiento de Adorno un rol similar al del trabajo en general en Postone. *Ambos conceptos ponen límite a las pretensiones de dominio absoluto centrado en el sujeto o la humanidad*. La asimetría del materialismo de Adorno no sólo busca mostrar cómo el sujeto se constituye en el interior de la objetividad, sino también que *el objeto permanece irreductible al sujeto, así como la naturaleza no se absorbe completamente en la mediación social*. La constelación de estos conceptos plasma las relaciones recíprocas entre ellos, pero sin que un principio ordenador superior las organice. Conceptos como el de trabajo en general o el de todo social no constituyen un principio filosófico fundamental alternativo al sujeto o el espíritu en el idealismo, sino que son nodos conceptuales en una constelación de momentos dinámicos. La naturaleza como alteridad radical no se absorbe en ellos. Estos conceptos se mediatizan recíprocamente y carecen, por ende, de autonomía como conceptos independientes; pero, al mismo tiempo, esa mediación recíproca no postula la identidad, comprendida como reducción de lo diverso a un principio o fundamento primero. En este contexto, las pretensiones de reducción de la objetividad al sujeto, o de elevación del espíritu a absoluto, son abandonadas. Adorno renuncia a toda pretensión de reducir la objetividad al sujeto, ya en la versión idealista de la subjetividad constitutiva, ya en la versión marxista tradicional del "sujeto-objeto idéntico". Contra el proyecto de elevar el sujeto a fundamento primero, Adorno busca la reconciliación con lo no-idéntico en su irreductibilidad. "La reconciliación sería la rememoración de lo múltiple ya no hostil [*Eingedenken des nicht länger feindseligen Vielen*], que es anatema para la razón subjetiva" (Adorno, 2008: 18; GS 6: 18). La idea de reconciliación como acercamiento a lo diverso al sujeto desde una perspectiva no hostil rompe con las pretensiones de totalización bajo la

actividad pura, abrazando en cambio el carácter constitutivamente finito del sujeto mismo, pero también de la sociedad como todo. Ambos, sujeto y sociedad, no pueden postularse como principios absolutos, en la medida en que su constitución remite necesariamente a lo que es no-idéntico, la naturaleza.

En el pasaje "Objetividad y reificación" de *Dialéctica negativa* Adorno explicita la irreductibilidad de la naturaleza a la sociedad, diferenciando entre la objetividad como tal (que marca un límite a las pretensiones de la subjetividad constitutiva) y la reificación como forma de objetividad fetichizada, ligada a la dominación social. Mientras que la objetividad como tal es constitutivamente irreductible al sujeto, por lo que aparece ante él como no-idéntica, la reificación remite a la forma capitalista de objetividad social, con sus características compulsiones abstractas y anónimas. La objetividad en general significa que no es posible que el sujeto subsuma en el interior de sus mecanismos cognitivos la totalidad de lo existente. "En Marx se expresa ya la diferencia entre la prelación del objeto como algo que debe establecerse críticamente, y su caricatura en lo establecido, su deformación por el carácter de mercancía" (Adorno, 2008: 180; GS 6: 190). La "prelación de objeto", como no-identidad de la naturaleza ante la sociedad y el sujeto, no implica de suyo un proceso de dominación como el que se da en la sociedad reificada, sino que marca la no-identidad constitutiva del sujeto en cualquier sociedad.

La diferenciación de Adorno apunta a repensar el ideario emancipatorio en la teoría marxiana, pero también enmarca la irreductibilidad de la naturaleza ante la sociedad y el sujeto en una explicación que posee rasgos de ontología social. Contra la pretensión de construir un sucedáneo materialista del sujeto absoluto hegeliano, Adorno sostiene que un momento de objetividad irreductible al sujeto es inevitable en cualquier sociedad. En esto, Adorno es coherente con el pasaje a una concepción crítica (antes que afirmativa) de la idea de totalidad. La pretensión de reducirlo todo al sujeto no es un ideal emancipador, sino una forma subjetiva de la dominación social objetiva, ligada a la totalización antagónica de las relaciones sociales y, también, de la experiencia.

> "Quien tenga lo reificado [*Dinghafte*] por el mal radical, quien quiera dinamizar todo lo que es en pura actualidad, tiende a la hostilidad hacia lo otro, ajeno, cuyo nombre no por casualidad resuena en la alienación, a esa no-identidad para la que habría que liberar no sólo a la conciencia, sino a la humanidad liberada. Pero el dinamismo absoluto sería aquella acción absoluta que se satisface violentamente en sí y abusa de lo no-idéntico" (Adorno, 2008: 181; GS 6: 191).

Frente al imperialismo del sujeto que querría enseñorearse de todos los momentos objetivos, Adorno pretende una reconciliación con lo no-idéntico en su irreductibilidad. Esa es su noción de

felicidad. “La situación reconciliada [*versöhnte Zustand*] no anexaría lo ajeno al imperialismo filosófico, sino que tendría su felicidad [*Glück*] en que lo lejano y distinto permanezca en la cercanía lograda [*der gewährten Nähe des Ferne und Verschiedene bleibt*]” (Adorno, 2008: 181; GS 6: 192). Esta noción implica reconocer que la objetividad, por más que no es cognoscible sin la mediación del sujeto y sus conceptos, no es enteramente producida por la actividad subjetiva. También implica que la mediación objetiva del trabajo social no produce sin más al ser natural, que siempre permanece relativamente independiente de la sociedad. Ni el sujeto, ni la sociedad como todo, pueden reducir del todo a la naturaleza en sus mecanismos mediadores. La pretensión de resolver los momentos no-idénticos en la identidad, sea postulando el sujeto como actividad absoluta, sea reduciendo la naturaleza a un momento del ser social, surge de los antagonismos de la totalidad antagónica como lógica de la dominación.

3) Finalmente, la mediación no-idéntica de sociedad y naturaleza viene imbricada con la constitución del sujeto, *no en términos de racionalidad instrumental o unilateralizada, sino más ampliamente en condición de un sujeto capaz de objetivar la naturaleza, mediatizar su vínculo con ella y transformarla conforme a sus propios fines*. El sujeto socialmente constituido a la vez es y no es un trozo de naturaleza o mantiene una relación mediata con su propia inherencia en el ser natural. Por un lado, no hay un hiato irreductible entre el sujeto de conocimiento y el sujeto empírico: el sujeto cognoscente, que objetiva a la naturaleza y mantiene con ella una relación de distancia, es al mismo tiempo el individuo viviente, que posee un cuerpo y está sometido a pulsiones e instintos, perteneciendo a la naturaleza. Al mismo tiempo, el sujeto no permanece completamente inmerso en el ser natural, sino que se enfrenta a la naturaleza como algo diverso de ella, objetivándola y tranformándola conforme a sus propios fines y necesidades. *El proceso de constitución del sujeto es un movimiento de distanciamiento con respecto a la naturaleza que a su vez ocurre en el seno de la propia naturaleza*. Este proceso de distanciamiento del ser natural que Adorno llama “protohistoria del sujeto” no es históricamente determinado sino que parece coincidir con las precondiciones generales de la cultura como tal. El sujeto, a raíz de ese proceso de distanciamiento en el seno de la naturaleza, tiene con ésta una relación de no-identidad: permanece como un ser natural ligado a lo corporal y los instintos y al mismo tiempo mantiene con la naturaleza una distancia insuperable, pues ésta se le opone irreductiblemente como diferente.

La protohistoria del sujeto es el movimiento en virtud del cual el individuo humano inserto en la naturaleza, se separa parcialmente de ella, logrando objetivarla y modificarla conforme sus necesidades y aspiraciones. El trabajo en general, como mediación no-idéntica de sociedad y naturaleza, supone este movimiento de gestación del sujeto. Adorno y Horkheimer llaman

"ilustración" al ciclo en virtud del cual los seres humanos, permaneciendo en la naturaleza, se distancian de ella y se constituyen en una parte mediata, diferenciada, del ser natural. *La dialéctica de mito e ilustración, desembarazándose de la filosofía de la historia universal negativa, puede ser considerada como la dialéctica fundacional de la civilización, que garantiza la unidad y diferenciación entre el sujeto y la naturaleza*. El polo mítico de esa dialéctica remite a la continuidad entre sujeto y naturaleza o la pervivencia de la pulsión y el instinto en el yo racional. El polo ilustrado, en cambio, remite a la distancia entre sujeto y naturaleza, su capacidad para reprimir los instintos y transformar racionalmente el entorno, objetivándolo. Esos dos polos están, como sostiene Yvonne Sherratt (2002), recíprocamente imbricados. Se diferencian, se relevan entre sí, pero también se corresponden dialécticamente. La relación entre mito e ilustración puede reinterpretarse como una oscilación entre polos co-originarios, más allá de la narrativa de autocancelación de la ilustración como filosofía negativa de la historia universal. Mito e ilustración constituyen una dialéctica que no es históricamente determinada, sino que reside en los cimientos de la civilización como tal, donde la polaridad entre continuidad con la naturaleza (momento mítico) y distancia con ella (momento ilustrado) es insuperable. El sujeto no es un ser independiente de la naturaleza pero tampoco está completamente sumido en ella. La dialéctica de mito e ilustración compone, por lo tanto, una dimensión transhistórica de la no-identidad entre sujeto y naturaleza.

La protohistoria del sujeto es un proceso de constitución de un yo racional capaz de objetivar a la naturaleza, manteniendo una relación de distancia con ella. Ese proceso de objetivación de la naturaleza se da tanto al interior del propio sujeto (capacidad para mediatizar la relación con los instintos demorando la gratificación inmediata) como con respecto a la naturaleza exterior (capacidad para prever y calcular en relación con el mundo circundante). El movimiento de objetivación que mediatiza el vínculo con el ser natural, *no es históricamente determinada*. Es posible *diferenciar el proceso de constitución del sujeto en general, como un movimiento de bases transhistóricas anclado en la dialéctica de mito e ilustración (dialéctica de separación con respecto a la naturaleza y unidad con ella); de la constitución de la totalidad antagónica, con las patologías de la razón que se gestan en su seno*. En efecto, las patologías de la racionalidad en la modernidad no reposan sobre la relación distanciada del sujeto con la naturaleza (que en sí misma no compone una forma de dominación) sino que se fundan sobre la unilateralización de esa relación, en un proceso de instrumentalización de la razón que (conforme el "Giro a la especificidad histórica") posee bases históricamente determinadas en las formas de mediación social en el capitalismo. En otras palabras: mientras que es necesario inscribir la dinámica de totalidad contradictoria en términos históricamente determinados, ligados a las peculiares condiciones

sociales y subjetivas de la modernidad del capital, en cambio la no-identidad de sujeto y naturaleza, articulada en la dialéctica de mito e ilustración (inherencia y separación de sujeto y naturaleza) es transhistórica, enmarcando no las formas de mediación social (y su influencia en la constitución del sujeto racional) en la sociedad capitalista, sino algunas condiciones de la constitución del ser social y su relación de no-identidad con la naturaleza.

La razón por la que la oscilación entre mito e ilustración no puede ser históricamente determinada es que ambos componen aspectos protohistóricos de la civilización, para los que no es dable hallar un comienzo o un final identificables. El proceso de ilustración, comprendido como movimiento de objetivación de la naturaleza por el sujeto (diferenciado de la totalidad antagónica) tiene en parte bases transhistóricas, que no se confunden con la deriva de la racionalidad instrumental o unilateralizada en la modernidad del capital, sino con las condiciones más generales de constitución del sujeto racional y la civilización como tales.

Desde el punto de vista de la constitución del sujeto, el proceso de ilustración en su faz transhistórica remite al distanciamiento del *Selbst* [sí mismo] con respecto a la naturaleza interior y exterior. El *Selbst* que puede objetivar la naturaleza circundante, tratándola de manera distanciada como algo susceptible de ser transformado conforme a fines impuestos desde fuera, primero debe tratar de manera distanciada a su propia naturaleza interior. El yo racional, que se vincula con la naturaleza como un objeto susceptible de ser modificado según fines subjetivos, en primer lugar debe escindirse a sí mismo, manteniendo una relación distanciada con su propia corporalidad. No hay un momento históricamente determinado que pueda identificarse como el de surgimiento del *Selbst*. Esto se debe a que la dialéctica de mito e ilustración, en cuyo seno se gesta la no-identidad de sujeto y naturaleza, es protohistórica, esto es, encierra bases generales del proceso civilizatorio que no pueden determinarse.

En la medida en que el mito es ya ilustración, no existe un estadio de pura unidad con la naturaleza, del que la humanidad haya salido alguna vez. La unidad mítica entre sujeto y naturaleza siempre-ya fue cancelada, en la medida en que se encontraban en ella, desde el origen, los cimientos del pensamiento ilustrado. Por eso la ilustración, en este nivel de análisis, no puede determinarse históricamente y coincide con la protohistoria del sujeto. Al mismo tiempo, la naturaleza de la que el sujeto se distancia, perdura en él. La ilustración, en otras palabras, encierra también una forma de continuidad con el mito (una forma de unidad entre el sujeto y la naturaleza). Esta continuidad se relaciona con los fundamentos de la constitución del *Selbst*: el yo estable y duradero, que es producto del proceso de ilustración, surge a partir de las exigencias de la autoconservación. El yo, que pretende haberse independizado de las coacciones del instinto y haber constituido una unidad autónoma con respecto a la naturaleza, sin embargo es formado por presiones naturales, por las

presiones pulsionales de la autoconservación. “Los individuos, que han de cuidar de sí mimos, desarrollan el yo [*Ich*] como instancia de previsión y orientación reflexivas” (Adorno y Horkheimer, 2007: 99; GS 3: 106). Por un lado, “la historia de civilización es una historia de la interiorización del sacrificio [*Introversion des Opfers*]” (Adorno y Horkheimer, 2007: 68; GS 3: 73), donde los hombres aprenden a tener una relación distanciada con la naturaleza interior y, por ende, reemplazar las respuestas instintivas por conductas mediadas racionalmente por la previsión y el cálculo. A la vez, sin embargo, todo el proceso de constitución del yo encierra una continuidad con la naturaleza, en la medida en que esa relación distanciada con los impulsos es a su vez motorizada por las exigencias, también ellas “naturales”, de la autoconservación.

En síntesis, la teoría materialista del sujeto no remite únicamente a las formas del trabajo y la racionalidad en la modernidad del capital sino que también presupone una concepción más básica y general sobre la relación entre la constitución del yo y la naturaleza. Esta concepción general intenta dar “un giro antropológico a la crítica kantiana” (Adorno y Horkheimer, 2007: 202; GS 3: 213), esto es, una reflexión materialista sobre la constitución del sujeto, que no remite solamente a la sociedad sino también a la naturaleza, la corporalidad y la complexión pulsional que atraviesan a todo sujeto racional. Este giro antropológico concibe al sujeto, en el marco de la dialéctica de mito e ilustración, como perteneciendo a la naturaleza y a la vez como más que mera naturaleza. El sujeto de conocimiento, que objetiva al mundo y se distancia de su entorno, permanece a su vez ligado al ser natural. La no-identidad entre sujeto y naturaleza aparece como un aspecto constitutivo de la racionalidad como tal, que forma parte del concepto de trabajo en general. A lo largo de los capítulos subsiguientes intentaré desarrollar este concepto transhistórico de la relación entre sujeto y naturaleza, aportando algunas de las coordenadas más básicas de la teoría social en cuyo marco, por lo demás, cobran sentido las categorías históricamente determinadas de la crítica de la totalidad antagónica.

Finalmente, en el marco de esta relectura de los aspectos transhistóricos del proceso de ilustración, es preciso comprender la unilateralización de la racionalidad en la sociedad moderna *no como un producto de la constitución del sujeto o de la razón como tales, sino como el resultado de una ilustración irreflexiva, que a la vez surge de las condiciones históricamente determinadas en las que se constituye la totalidad antagónica*. Como sostuve en el capítulo anterior, es posible repensar la crítica de la racionalidad instrumental sobre la base del “giro a la especificidad histórica”. La unilateralización y el empobrecimiento de las capacidades racionales de las personas no fueron entonces reconstruidas en una filosofía de la historia universal negativa. En cambio, sostuve que la unilateralización de la racionalidad instrumental se funda en la forma capitalista de trabajo y los tipos de relación con la naturaleza y el mundo a ella asociados. La instrumentalización de la razón,

en esta relectura, puede vincularse con el desarrollo unilateral de las actitudes del sujeto, que pasan a orientarse excluyentemente hacia la manipulación y control de la empiria, en detrimento de otras capacidades racionales reflexivas y de su potencial para un vínculo afectivo, no centrado únicamente en el cálculo, con la naturaleza. La razón instrumental responde a un proceso de ilustración desencaminado, que ha olvidado sus lazos constitutivos con la naturaleza y el mito. Esa unilateralización de la ilustración, donde el componente natural del sujeto no es tenido en cuenta, conduce a un proceso de inversión dialéctica que termina subsumiendo al propio sujeto. La deriva regresiva de la ilustración, por lo tanto, tiene bases históricamente determinadas (fundadas en la forma capitalista de trabajo y la constitución de la totalidad antagónica). Puede decirse que la unilateralización de la racionalidad que constituye la razón instrumental, al fin, corresponde con una *peculiar forma* de resolución de la dialéctica de mito e ilustración. Esa forma de resolución, que brota como patología de la racionalidad en la modernidad del capital, es históricamente determinada. Sin embargo, *toda sociedad debe lidiar con la dialéctica de mito e ilustración de un modo u otro*, en la medida en que en toda sociedad sería preciso constituir sujetos capaces de objetivar el mundo circundante, que por lo tanto han de mantener una relación de simultánea interioridad y exterioridad con la naturaleza. Si la dialéctica de mito e ilustración marca una condición transhistórica de toda cultura, su abordaje en un sentido u otro es históricamente determinado.

Conclusiones

En los capítulos subsiguientes intentaré analizar aspectos particulares de la constitución del sujeto en relación con la naturaleza y la dialéctica de mito e ilustración. Si el recurso a Postone fue fundamental en el "Giro a la especificidad histórica", en esta tercera sección me detendré en la influencia del pensamiento de Freud sobre Adorno. Como intenté mostrar en este capítulo, la relación entre sujeto y naturaleza es pensada por Adorno en términos de no-identidad insuprimible. El sujeto, en esta lectura, está inserto en la naturaleza pero es al mismo tiempo más que mera naturaleza. La constitución del sujeto implica una relación distanciada del yo con las propias pulsiones y con el mundo que lo rodea. Ese movimiento de distanciamiento, que coincide con el proceso de ilustración, está a la base de la civilización como tal. Ello significa que no hay un momento identificable en la historia que dé comienzo al proceso de ilustración, que parece estar a la base de la relación entre historia y naturaleza como tal.

Este capítulo intentó ofrecer una transición entre dos grandes secciones de la tesis, planteando una salida de la especificidad histórica, ya no en términos de filosofía de la historia universal, sino de un concepto más general de la constitución del ser social. Este concepto más general se enmarca en

una relación de no-identidad entre sujeto y naturaleza, organizada sobre la dialéctica de mito e ilustración. La necesidad de elaborar la dialéctica de mito e ilustración en términos que exceden el "Giro a la especificidad histórica" se debe a que la categoría de especificidad histórica, como tal, no es autónoma. La especificidad histórica sólo puede recortarse sobre el trasfondo de lo que no es históricamente determinado, sobre conceptos generales que reclamen un alcance transhistórico. Esto supone proponer una nueva articulación entre las categorías históricamente determinadas de la crítica del capital, los conceptos más generales sobre la no-identidad de sujeto y naturaleza. La adecuación entre ambos planos es posible en la medida en que la categoría central de la crítica históricamente determinada del capital es la de *totalidad antagónica*, mientras que la categoría transhistórica fundamental es la de *no-identidad de sujeto y naturaleza*. Ambos conceptos tienen alcances y significaciones diferentes. La no-identidad, marcada por la dialéctica de ilustración y mito señala que toda sociedad debe resolver de algún modo la constitución de los sujetos y la mediación con el irreductible ser natural. La totalidad antagónica, configurada en términos tanto social-objetivos (antagonismo de universal y particular) como subjetivos (relación sujeto-objeto), corresponde a un modo particular, gestado en la modernidad del capital, de resolución de la dialéctica entre ilustración y mito.

Capítulo 12. Adorno como freudiano: pulsión y razón

Introducción

El diálogo con Freud constituye sin duda un elemento constante en la biografía intelectual de Adorno. Desde la frustrada tesis de habilitación de 1925 sobre teoría del inconsciente (Adorno, 2008; GS 1) hasta las discusiones sobre la sublimación en su póstuma teoría estética, Adorno integra los conceptos psicoanalíticos en la elaboración de su propio pensamiento, como hace con Marx o Hegel. El propósito de este trabajo es reseñar algunos nodos conceptuales de la recepción adorniana de Freud, tratando de enfatizar problemáticas insuficientemente destacadas en la bibliografía secundaria. En este tratamiento dejaré de lado la tesis de habilitación de 1925, que puede considerarse teóricamente "pre-adorniana". Escrita aun bajo la égida del neokantismo de Hans Cornelius, el trabajo intenta establecer una teoría trascendental del inconsciente, esto es, delimitar las condiciones de posibilidad del conocimiento de objetos inconscientes. En su filosofía posterior (explícitamente a partir de "Actualidad de la filosofía" de 1931) Adorno no volvería a formular una filosofía trascendental. Por el contrario, apelaría al psicoanálisis para desplegar una teoría materialista del sujeto que discute precisamente las pretensiones de la filosofía trascendental. Hecha esta salvedad, me detendré en tres momentos conceptuales (no cronológicos) de la recepción adorniana de Freud, de entre los cuales me interesa especialmente el tercero. Se trata de tres aspectos del pensamiento de Adorno donde se plasma una palmaria influencia freudiana. El interés por el tercero radica en su importancia para la teoría materialista del sujeto y la tesis de la no-identidad con la naturaleza que desarrollaré a lo largo de toda esta sección.

1) El psicoanálisis como elemento de una teoría social adecuada al capitalismo tardío. Adorno emplea una serie de expresiones (capitalismo tardío, mundo administrado, sociedad completamente socializada) para dar cuenta de su época histórica, a la que caracteriza como una etapa del capitalismo en la que las contradicciones sociales –sin desaparecer– han sido suavizadas y administradas hasta el punto de perder potencialidad explosiva. Con el surgimiento de *trusts* y grandes monopolios y la intervención del Estado en la economía, tanto la clase obrera como el individuo (factores contradictorios en la sociedad capitalista liberal) son integrados crecientemente. Aparecen entonces nuevas formas de dominación donde los individuos, despojados de todo poder e iniciativa, son adosados al aparato administrativo en condiciones de enorme subordinación, al tiempo que las diferencias de clase pierden su filo oposicional. En el contexto descrito se desarrollan también nuevos procesos en las subjetividades socialmente conformadas, que no son explicables sin el recurso a la teoría psicoanalítica. Adorno recurre entonces al reservorio de los

conceptos freudianos para dar cuenta de las identificaciones narcisistas, las proyecciones paranoides y los desplazamientos pulsionales de los sujetos en el mundo administrado.

2) El psicoanálisis como expresión de la escisión objetiva entre individuo y sociedad. Esta temática es abordada en textos más explícitamente dedicados al tema, "El psicoanálisis revisado" (1952) y "Sobre la relación entre sociología y psicología" (1955). En ambos trabajos Adorno realiza una defensa ambigua de Freud como pensador negro de la burguesía. La insistencia de Freud en la contradicción entre individuo y sociedad reflejaría de manera más honesta (aunque no sin matices apologéticos) el estado real de las cosas en la sociedad capitalista. En un mundo social donde *objetivamente* las personas no controlan sus destinos y la vida social se les opone efectivamente como una realidad ajena, impenetrable y que no pueden modificar, la oposición entre individuo y sociedad es inevitable. El psicoanálisis freudiano reflejaría de manera más genuina el hecho de que las relaciones sociales funcionan objetivamente, precisamente por su capacidad para dar cuenta del conflicto irremediable (en las condiciones dadas) entre el individuo y la sociedad.

3) Por último, la recepción de Freud configura una de las capas más profundas (pero también menos explícitas) de *Dialéctica de la Ilustración*: la teoría materialista del sujeto. Esta teoría busca mostrar cómo el sujeto es constituido en el seno de la objetividad social e histórica. Rompiendo con la concepción idealista del sujeto como origen o fundamento, Adorno desconfía de la interioridad pura de la conciencia, exigiendo que el sujeto se percate de su constitución en términos de la objetividad. Ese proceso de reflexión del sujeto en el interior de la objetividad tiene dos direcciones diferentes, pero suplementarias. Por un lado, comprende al sujeto racional en el plexo de las relaciones sociales, como un sujeto constituido en los términos y formas de la vida colectiva. Por el otro, trata de mostrar que el sujeto racional no es independiente de la naturaleza, no es una entidad puramente racional o espiritual, ni siquiera puramente social. Adorno recurre a Freud, en un sentido menos explorado pero fundamental, para dar cuenta de cómo el sujeto racional es un trozo de naturaleza, y a la vez es más que mera naturaleza. El psicoanálisis provee algunos recursos conceptuales para que el sujeto reflexione sobre su propia constitución objetiva.

Mistificación de masas en el mundo administrado

La recepción de Freud por parte de Adorno es sin duda central en la articulación de las motivaciones psíquicas inconscientes de las personas en la teoría del mundo administrado. En la realidad brutal del fascismo y el antisemitismo, Adorno y Horkheimer encuentran un emergente histórico que no pueden explicar simplemente en términos de sujetos del interés. El autoritarismo,

como el antisemitismo, expresan una conducta flagrantemente *irracional* de parte de la clase trabajadora. Los trabajadores alemanes que siguen a Hitler no actúan como sujetos de interés orientados a metas de manera racional. Se vuelve necesario explicar por qué las masas oprimidas militan a favor de sus opresores. Trabajos como *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, *La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas* o incluso los "Elementos de antisemitismo" de *Dialéctica de la Ilustración* reflejan un intento por explicar la irracionalidad de las masas que adoptan direcciones autoritarias. La constatación en el punto de partida es, pues, que "la gente no se comporta con suma frecuencia de modo que favorecería sus intereses materiales, *incluso cuando les resulta claro cuáles son sus intereses*" (Adorno, 2009: 162; GS 9.1: 159, cursivas agregadas). Frente a estos fenómenos, Adorno cree necesario suplementar la teoría social con elementos tomados del psicoanálisis.

Jordi Maiso (2010) caracteriza esta apelación al pensamiento de Freud en términos de un pasaje de la crítica de la ideología a la crítica de "lo ideológico". "En la medida en que debía responder a una situación transformada, la Teoría Crítica tenía que actualizar y ampliar el análisis marxiano de la ideología" (Maiso, 2010: 360). "Lo ideológico" remite a una ampliación y modificación de la crítica marxiana de la ideología, que ahora contempla especialmente los factores psíquicos. Adorno encuentra en Freud las claves para comprender un presente catastrófico, donde la conducta colectiva de las personas (y de la clase trabajadora en especial) no puede ya explicarse solamente en términos de ideología e intereses de clase: es preciso introducir, también, un estudio de los fenómenos psíquicos y las dinámicas inconscientes. Como dice el propio Adorno: "dado que, sin embargo, el fascismo moderno es inconcebible sin una base masiva, la complexión interior de sus potenciales adeptos sigue manteniendo su significado crucial" (Adorno, 2009: 473-474; GS 9.1: 460).

Con el capitalismo tardío, los grandes monopolios y la intervención del Estado en la economía, tenderían a desdibujarse los relativos márgenes de iniciativa que el mundo liberal daba a los individuos. Si éstos, en el capitalismo de libre empresa del siglo XIX, tenían ya una existencia atomizada y determinada socialmente de manera ciega, en la fase monopolista, bajo la administración totalitaria de gigantescos *trusts* y burocracias estatales, tenderían casi a desaparecer. "La disminución de la empresa y la iniciativa económica libres hacen que la vida se le presente a la mayoría de la gente como algo que les sucede, más bien que como algo que determinan por su propia voluntad" (Adorno, 2009: 54; GS 9.1: 53). Bajo estas condiciones, el conflicto (que sigue existiendo objetivamente) entre individuo y sociedad, se manifiesta cada vez menos, en la medida en que el individuo se ve directamente aplastado por las coacciones del aparato administrativo estatal o privado. La sociedad administrada barre las instancias mediadoras entre el individuo y las compulsiones del proceso social, haciendo de aquél un mero objeto de la organización

burocratizada de la economía y del poder. Este cambio no sólo afecta la conciencia de las personas, sino también su inconsciente: bajo los mecanismos del *verwaltete Welt*, la propia presión de la socialización empuja a los individuos a ceder ante la autoridad antes de que se manifieste siquiera un conflicto con ella. El recurso al psicoanálisis permitiría iluminar los vericuetos de la constitución de los sujetos (y su docilidad al poder autoritario) en la sociedad capitalista tardía. Procesos psíquicos de masas como la identificación colectiva con el líder, la paranoia y el narcisismo estarían a la base de los fenómenos ideológicos y políticos del antisemitismo, el totalitarismo y la industria cultural.

En "Elementos de antisemitismo", Adorno y Horkheimer ponen el acento en dos procesos psíquicos necesarios para dar cuenta del fascismo y su psicología de masas: la descarga de agresividad socialmente controlada y la paranoia. "El hecho de que la demostración de su inutilidad económica hiciera aumentar, más que disminuir, la atracción por el remedio racista" (Adorno y Horkheimer, 2007: 185; GS 3: 194). El antisemitismo ofrece a la naturaleza oprimida de las masas una rebelión controlada y socialmente aceptable. Les permite, en lugar de liberarse, descargar su violencia contra las víctimas sin rebelarse contra sus verdaderos opresores. En *El malestar en la cultura* Freud señala que la civilización no sólo constriñe el despliegue pulsional, sino que también lo emplea en su propio beneficio, desplazando la meta a la que se dirige. El superyó moviliza la agresividad de la pulsión de muerte, inhibidas metas destructivas más inmediatas, dirigiéndose contra el propio yo: "la agresión es introyectada e interiorizada (…) vuelta hacia el yo" (Freud, 2007c: 119). Así, la pulsión reprimida por la cultura es descargada al servicio de la instancia represora, colaborando con las normas culturales. Para Adorno y Horkheimer, de igual modo, los impulsos destructivos acaban por reforzar la dominación porque se les permite una descarga subordinada mediante la identificación del sujeto con la autoridad. Los impulsos reprimidos, en lugar de ser introyectados (dirigidos contra el yo), se lanzan hacia el exterior, contra las víctimas. "En la diabólica humillación de los prisioneros en los campos de concentración, que el verdugo moderno añade sin motivo racional al martirio, se manifiesta la rebelión no sublimada, y sin embargo reprimida, de la naturaleza prohibida [*die unsublimierte und doch verdrängte Rebellion der verpönten Natur*]" (Adorno y Horkheimer, 2007: 255; GS 3: 269). La naturaleza deformada bajo la razón dominadora retorna en una expresión de violencia. La "hostilidad de los esclavizados hacia la vida" es una pieza clave en "el arte de gobernar" (Adorno y Horkheimer, 2007: 254; GS 3: 268). El dictador fascista, de modo parecido al del superyó, no sólo oprime a las masas, sino que además logra su consentimiento al permitirles una descarga agresiva subordinada a la identificación con la autoridad. En síntesis, en este primer nivel conceptual Adorno recurre a Freud y el psicoanálisis para dar cuenta de procesos psíquicos (como la proyección pática y la descarga controlada de agresividad)

subyacentes a conductas sociales irracionales desde el punto de vista del cálculo medios-fines.

Psicoanálisis y sociedad

En este apartado voy a mencionar la defensa que Adorno hace de Freud frente al revisionismo neo-freudiano de Karen Horney y Erich Fromm, a partir de la cual elabora un planteo sobre la relación entre individuo y sociedad en el capitalismo. En "El psicoanálisis revisado" Adorno discute con la pretensión de Horney o Fromm de construir una teoría psicológica más inmediatamente concernida por lo social. Los revisionistas "sustituyen por la mera psicología del yo la teoría dinámica de Freud" (Adorno, 2004: 20; GS 8: 21-22), escinden rasgos de carácter "que se han hipostatizado y ofrecido como pretendidamente absolutos" (Adorno, 2004: 21; GS 8: 22), postulan un ideal de salud como personalidad integrada, ideal que esconde "una fe armonística en la unidad de la persona, que es imposible en la sociedad existente, que tal vez no resulte siquiera deseable" (Adorno, 2004: 24; GS 8: 25). Los revisionistas son acusados de *ocultar el conflicto real entre individuo y sociedad*, tratando de reconciliar ambos con categorías superficiales. Oscilan, pues, entre un individualismo ingenuo y una reconciliación falsa con la totalidad social. "Olvidan que no sólo el individuo, sino que ya la categoría misma de individualidad es un resultado de la sociedad" (Adorno, 2004: 25; GS 8: 27).

Frente a los revisionistas, Adorno recupera a Freud y su insistencia en la oposición entre individuo y sociedad como expresión honesta de las contradicciones reales en la sociedad capitalista. "Freud ha dado expresión adecuada, mediante su atomística psicológica, a una realidad en la que los hombres *están de hecho atomizados*" (Adorno, 2004: 33; GS 8: 35-36, cursivas agregadas). Si bien se justifica la reacción contra ciertos "rasgos despóticos" de su pensamiento (Adorno, 2004: 32; GS 8: 35), el psicoanálisis de Freud hace mayor favor a una emancipación posible porque enfrenta fríamente a las personas con el carácter escindido de su existencia real. Freud pertenece a esos "pensadores tenebrosos [*finsteren Denker*]" a los que "no puede despachárselos fácilmente como reaccionarios" (Adorno, 2004: 34; GS 8: 36-37). El atomismo psíquico de Freud, su insistencia en promover una psicología individual, expresa (aunque no sin aspectos conservadores, apologéticos de lo existente) el desgarramiento real entre la totalidad y el individuo y sus efectos sobre el particular. Es posible, claro, criticar que Freud eterniza el antagonismo de universal y particular, propio de la sociedad capitalista moderna, elevándolo a invariante antropológica. Sus rasgos "despóticos" o apologéticos de lo existente radican en que tendería a presentar un antagonismo entre universal y particular que es superable, generado a partir de condiciones de dominación, como un rasgo constitutivo de la psique como tal en general.

La problemática es retomada con mayor detalle en "La relación entre sociología y psicología",

trabajo unos años posterior a la polémica con el revisionismo. Ahora Adorno discute tanto con los intentos de establecer una diferencia metodológica entre sociología y psicología (Parsons), como contra la pretensión de unificarlas sin más. Sostiene que la división entre psicología y sociología es falsa y a la vez socialmente necesaria: responde a la escisión real entre individuo y sociedad.

El punto de mediación entre la sociedad y el individuo antagónicos es, por paradójico que resulte, el propio yo en tanto depositario de las exigencias del mundo exterior frente al ello. En las contradicciones de la dinámica pulsional, que la psicología analítica transparenta en el individuo, aparecen los conflictos sociales. La contradicción entre individuo y sociedad no sólo produce al individuo atomizado, aislado, sino que reproduce la contradicción social en su interior. "El psicoanálisis estricto [*strenge*], que sabe del enfrentamiento entre fuerzas psíquicas, puede frente a las excitaciones pulsionales subjetivas darle toda su vigencia a la objetividad" (Adorno, 1991: 152; GS 8: 52). El yo, en efecto, es el encargado de la autoconservación del sujeto (volveré sobre esto con más detalle en el apartado siguiente). Posee, como tal, metas propias frente al ello, metas impuestas en parte por el proceso de socialización e irreductibles a la pulsión en su forma no reprimida. "Las metas del yo no son idénticas a las metas pulsionales primarias" (Adorno, 1991: 153; GS 8: 54).

Adorno articula una teoría social centrada en el fetichismo de la mercancía y una teoría psíquica sobre la escisión del sujeto. La propia sociedad, precisamente por su estructura fetichizada, es incontrolable para las personas y no aparece en absoluto como social. "Lo que despliega el velo social es el hecho de que las tendencias sociales se imponen pasando sobre la cabeza de los seres humanos, de que éstos no las conocen como suyas" (Adorno, 1991: 154; GS 8: 54). Frente a esa situación objetiva, psicología y sociología no pueden unificarse. El psicoanálisis "estricto" (freudiano "ortodoxo") no busca reconciliar en la teoría lo que está escindido en la práctica. Por el contrario, esta teoría da cuenta de cómo la escisión socialmente producida entre individuo y sociedad, se expresa a su vez en el propio individuo.

> "El individuo aislado, el puro sujeto de la autoconservación, encarna el principio más íntimo con respecto al que se encuentra en oposición absoluta. Aquello de lo que está compuesto, todo cuanto en él entrechoca, sus «cualidades», siempre son a la vez elementos de la totalidad social. Es una mónada, en el sentido estricto de que representa al todo" (Adorno, 1991: 157; GS 8: 55).

El conflicto entre el yo y el ello actualiza, en el seno del individuo, el antagonismo que éste mantiene con la sociedad. Como responsable de la autoconservación, mediado por las exigencias sociales, el yo se enfrenta a las demandas inmediatas de la pulsión y, si bien busca satisfacerlas, lo

hace dentro de los marcos exigidos por la cultura y las normas sociales. Así, la contradicción entre el yo y el ello expresa, en el seno del particular, el antagonismo de éste con la sociedad fetichizada que se le enfrenta como algo ajeno. En la sección siguiente intentaré mostrar, profundizando esta argumentación, que el vínculo entre el yo y la autoconservación tiene una importancia enorme en la teoría adorniana del sujeto.

Autoconservación y libido en la constitución del yo

En este apartado y el próximo voy a tratar de reconstruir cómo un aparato conceptual de cuño freudiano subyace en la teoría materialista del sujeto de *Dialéctica de la ilustración*. Sherratt (2002) distingue cinco momentos en la producción teórica freudiana. 1) Una temprana teoría psico-sexual, centrada en las etapas del desarrollo psíquico. 2) Una teoría de la estructura psíquica basada en la oposición entre conciencia e inconsciente. 3) Una concepción de las pulsiones y su interacción, el conflicto entre el principio de placer y el principio de realidad, así como la relación conflictiva entre el yo y el ello. 4) Una interpretación del desarrollo psíquico que va desde el estado indiferenciado en el narcisismo primario hacia la delimitación del yo con respecto al mundo exterior. 5) Finalmente, una radical innovación teórica a partir de *Más allá del principio del placer* (1920), con la introducción de la pulsión de muerte. Sherrat dice que Adorno es influenciado por la obra de Freud en su totalidad, pero principalmente por los momentos reseñados en los puntos 3 y 4 de su maduración intelectual. "Adorno es influenciado por la noción de Freud de la psique concebida a través de las pulsiones del yo y el ello (…) Además, la teoría del desarrollo de Freud, representada a través de los conceptos de narcisismo primario y madurez, también es clave" (Sherratt, 2002: 56, citas de traducción propia).

Adorno toma de Freud, con mayor centralidad, la preocupación por el vínculo entre el yo, la autoconservación, el desarrollo y la regresión y el problema del narcisismo. Normalmente, se considera que *El malestar en la cultura* es el texto freudiano más influyente sobre *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo, y sin negar la importancia de este trabajo (ya fue citado en un apartado anterior de este mismo capítulo), sostendré que Adorno elabora con mayor detenimiento conceptualizaciones previas a *Más allá del principio del placer*, plasmadas en los escritos metapsicológicos de la década de 1910 y en las "Conferencias de Introducción al psicoanálisis" de los años 1916-1917. En efecto, en el centro de su concepción del sujeto como modificación de impulsos somáticos que da lugar a la racionalidad, encontramos diferentes aspectos de la relación entre el yo y el ello. Adorno se preocupa por el pasaje de los procesos primarios a los procesos secundarios y la vinculación entre el yo y la autoconservación. Asimismo, no es claro que Adorno tematice la pulsión de muerte de manera explícita. Su insistencia en el despliegue de potencias

destructivas de la civilización y el sujeto, en cambio, se enmarca en una preocupación más pregnante en torno a la constitución del yo, la contradicción entre principio de placer y principio de la realidad y la hipertrofia de la autoconservación como meta del sujeto. Para dar cuenta de esta perdurable influencia freudiana, voy a reseñar algunos conceptos del propio Freud, para luego tratar de desentrañar su influencia en *Dialéctica de la Ilustración*.

En "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico" Freud distingue el principio de placer y el principio de realidad. El primero gobierna ampliamente los procesos inconscientes, caracterizados como "los más antiguos, los primarios, relictos de una fase de desarrollo en que eran la única clase de procesos anímicos" (Freud, 2007b: 224). Este principio responde a un más elemental "principio de constancia" que busca mantener al aparato psíquico "exento de estímulos" (Freud, 1976: 557). En una hipotética fase temprana de desarrollo, la psique tramita la cancelación de estímulos por la vía de la alucinación: se inviste alucinatoriamente la imagen mnémica de una satisfacción habida, repitiendo la gratificación en ausencia de su objeto original. Sin embargo, esta satisfacción alucinatoria no se puede mantener durante mucho tiempo y los impulsos vuelven a imponerse. Esta amarga experiencia va condicionando lentamente una modificación de la respuesta psíquica, que llega a volverse capaz de dar un "rodeo para el cumplimiento del deseo" (Freud, 1976: 558). Se abandona la satisfacción alucinatoria para salir a la búsqueda de un objeto real mediante la motilidad.

Un segundo sistema anímico, que se constituye por la resignación de la satisfacción autoerótica y alucinatoria del primero, es la base de lo que en la psique madura constituirá la conciencia. Este sistema permite "transformar con arreglo a fines el mundo exterior" (Freud, 1976: 588). Los "procesos psíquicos secundarios", que ahora gobiernan, se basan en la "inhibición" de la tendencia a la descarga inmediata o autoerótica (Freud, 1976: 590-591). El pensamiento racional exige una restricción del desarrollo de afecto: "El pensar tiene que tender, pues, a emanciparse cada vez más de su regulación exclusiva por el principio de displacer" (Freud, 1976: 592). Si bien "un aparato psíquico que posea únicamente procesos primarios no existe" (Freud, 1976: 592); sin embargo, en todo aparato psíquico compuesto, los procesos primarios se habrían desarrollado antes de los secundarios.

El desarrollo anímico parece avanzar desde un estadio primario donde la psique no reconoce nada que le sea diverso y satisface sus pulsiones de manera autoerótica; hacia un estadio donde es posible distinguir entre el interior y el exterior y demorar la descarga pulsional inmediata. El yo racional, que controla la motilidad y direcciona la acción con arreglo a fines, es resultado de una inhibición de los procesos primarios y su tendencia a la descarga pulsional instantánea. Sin embargo, la diferenciación entre procesos primarios y secundarios no se asienta sobre un despliegue temporal

lineal. En la vida psíquica las instancias pasadas perduran sedimentariamente en las posteriores. El yo y la conciencia, resultados tardíos del desarrollo, son sólo una parte de la totalidad del aparato psíquico: los procesos primarios continúan campeando en el sistema inconsciente. En la psique "todo estadio evolutivo previo se conserva junto los más tardíos" de modo que "lo anímico primitivo es imperecedero" (Freud, 2003d: 287). En lo inconsciente no existen la negación ni el paso del tiempo sino sólo "contenidos investidos con mayor o menor intensidad" (Freud, 2003b: 183).

Freud diferencia entre las pulsiones yoicas o de autoconservación y las pulsiones sexuales (Freud, 2003a: 119). Ambas son reguladas en última instancia por el principio de placer, pero guardan diferente relación con éste y con la realidad externa (Freud, 2011b: 375). La libido se relaciona con el individuo en tanto "efímero apéndice de un plasma germinal virtualmente infinito" (Freud, 2011b: 376) mientras que la autoconservación se refiere al propio individuo como fin en sí. Las pulsiones de autoconservación tienden a desplegarse en alianza con el yo, capaz de calcular los efectos de su acción sobre el mundo. Las pulsiones sexuales, en cambio, tienden a entrar conflicto con la vigilancia yoica. Ésta, como comando de la acción consciente orientada a fines, es resultado de una inhibición de la pulsión, particularmente de las pulsiones sexuales que buscan descarga prescindiendo tanto de los objetivos de la autoconservación como de las normas de la cultura. Si las pulsiones yoicas en un principio también aspiran a la cancelación inmediata del estímulo, empero la educación, los apremios y la transitoriedad de la vida (*ananké*) las llevan más prontamente a avenirse al principio de realidad. Éste surge como una modificación del principio de placer que inhibe la descarga inmediata y la subordina a la evaluación de las circunstancias externas (Freud, 2011a: 325).

La condición de posibilidad de la cultura lo es también de las neurosis, que se desarrollan a partir de un conflicto psíquico entre el yo y la libido (Freud, 2011a: 318). La cultura implica que "la posición del yo, en cuanto individuo autónomo, entra en conflicto con la otra, en cuanto miembro de una serie de generaciones" (Freud, 2011a: 377). Pero el conflicto originario entre yo y libido supuesto en la cultura como tal no es "patógeno" de suyo. Sólo deriva hacia el malestar neurótico en circunstancias adicionales, que hacen a la movilidad de la libido, la constitución del yo, etc. (Freud, 2011a: 318).

Lo anterior tiene implicancias para los propósitos y límites de la terapia analítica. Freud liga las metas del análisis a lo que puede comprenderse como un refuerzo del yo frente a la libido: "La tarea terapéutica consiste […] en desasir la libido de sus provisionales ligaduras sustraídas al yo, para ponerla de nuevo al servicio de éste" (Freud, 2011a: 413). El análisis intenta conducir el conflicto

pulsional a un desenlace nuevo, que no produzca ya los desplazamientos sintomáticos.[9] Ahora bien, tanto el individuo "sano" como el "neurótico" han realizado represiones y se ven sometidos al conflicto entre instancias psíquicas. Ningún yo dispone completamente de las fuerzas pulsionales del aparato psíquico. Podemos decir que el "engrosamiento del yo" al que apunta la terapia no puede eliminar su dependencia fundamental, constitutiva, con respecto a instancias psíquicas inconscientes que no controla ni controlará nunca.

El programa freudiano de la terapia analítica parece apuntar a una "emancipación sin plenitud" del yo con respecto a ciertas limitaciones psíquicas. Por un lado Freud apuesta con firmeza a la liberación con respecto al síntoma, esto es, a la posibilidad de devolver al yo cierto control con respecto a ese conjunto de exteriorizaciones de su propio accionar que sin embargo diezman su capacidad para "gozar y producir" (Freud, 2011a: 417) y le imponen graves padecimientos. Por otro lado, ese programa jamás dará por resultado la constitución de un individuo plenamente soberano sobre su psique, pues el conjunto de las escisiones anímicas que tensan el lazo entre autoconservación y libido, entre conciencia e inconsciente, entre principio de realidad y principio de placer, está a la base de la constitución del yo como tal. El yo es constitutivamente un segmento superficial de un aparato psíquico complejo, contradictorio y fundamentalmente inconsciente. No es posible, en el marco freudiano, imaginar un "sujeto soberano" centrado en sí o capaz de una autonomía completa en relación consigo mismo. Freud se preocupa por la posibilidad de restituir al yo una autonomía parcial, habiendo reconocido la imposibilidad por principio de cualquier concepto de autonomía plena. A continuación, intentaré mostrar que Adorno se hace eco de la teoría freudiana y su crítica a las pretensiones narcisistas del yo, construyendo una teoría centrada en la no-identidad irreductible entre sujeto y naturaleza.

Protohistoria del sujeto

La relación entre procesos primarios y secundarios, junto con el conflictivo vínculo entre el yo y la libido, pueden reencontrarse en *Dialéctica de la Ilustración* reformulados en términos de una *teoría materialista del sujeto, constituido a partir de la renuncia a la plenitud de la gratificación*,

9

No hay una inferencia directa entre las "distribuciones de libido" que se establecen durante el análisis y los conflictos que dieron origen al síntoma. Durante el análisis pueden crearse distribuciones libidinales novedosas que son resultado original de la transferencia. En ellas se libra el combate con la enfermedad, pero eso no significa que éstas sean directamente su causa (véase Freud 2011c: 415). Esto complejiza cualquier asociación inmediata del psicoanálisis con un programa ramplón de "hacer consciente lo inconsciente". Si la conducción a la conciencia de las mociones inconscientes es indudablemente un *leitmotiv* freudiano, la temporalidad diferida (*nachträglich*) del análisis y la posibilidad de los "recuerdos encubridores" complejizan este esquema. Al respecto véase Acha, 2007.

orientado a metas racionales y preocupado por autoconservarse al precio de renunciar a la satisfacción libidinal inmediata o plena. Voy a destacar dos nodos conceptuales de la recepción de Freud en la teoría del sujeto de *Dialéctica de la Ilustración*: 1) la constitución del sujeto es una "historia de la renuncia", un proceso en el cual el yo emerge a partir de la renuncia a la gratificación inmediata o plena de su sensibilidad; 2) la autoconservación guarda una relación especial con el yo y la razón.

1) Historia de la renuncia. *Dialéctica de la Ilustración* es también una protohistoria sobre la constitución del animal humano en sujeto racional. El iluminismo como proceso de racionalización se monta genéticamente sobre un movimiento más profundo de construcción de la "identidad", de la conciencia unificada del yo, que impone su unidad y continuidad por sobre la diversidad sensible y corporal. El proceso de ilustración habilita la constitución del hombre en un "sí-mismo" (*Selbst*) permanente, que se mantiene idéntico a través de sus múltiples vivencias o impulsos particulares. La constitución de ese sujeto idéntico, además, conlleva la subordinación de la naturaleza interior (los impulsos vitales) a la tutela del control racional. El ser humano se vuelve un sí-mismo duradero y estable en la medida en que somete sus impulsos a una orientación racional unitaria. Adorno y Horkheimer llaman "sí-mismo" al sujeto, autoconciencia racional que ordena la sensibilidad y la subordina. "Sí-mismo" es el "carácter idéntico, instrumental, viril" (Adorno y Horkheimer, 2007: 48; GS 3: 50) del hombre.

Odiseo representa al individuo que llega a alzarse como sujeto dominador de la naturaleza. Para subordinar a la naturaleza exterior debe primero someter a su propia naturaleza interna, sus instintos e impulsos. El viaje de Odiseo puede interpretarse como el proceso por el cual el individuo, a través de innumerables peripecias, se vuelve un sujeto idéntico a sí mismo, capaz de imponerse a las pasiones y, a la postre, de someter a la naturaleza a sus fines mediante el cálculo racional. "El accidentado viaje de Troya a Ítaca es el itinerario del sí-mismo (…) a través de los mitos" (Adorno y Horkheimer, 2007: 60; GS 3: 64). La supervivencia de Odiseo a lo largo de su viaje pone de manifiesto cada vez su autoconciencia como sujeto idéntico y capaz de tratar con distancia y frialdad a las fuerzas míticas y naturales. Si la mera naturaleza se asemeja a la plenitud indiferenciada los procesos primarios, es claro que el yo estable, idéntico a sí mismo, surge de un proceso de "desasimiento del mundo" en el cual la renuncia a la gratificación inmediata ocupa un rol fundamental. La espera y la renuncia son instancias constitutivas del yo y precondiciones de la racionalidad con la que éste se enfrenta a la realidad exterior y la domina. La gestación del *Selbst* racional conlleva la imposición del sujeto sobre la propia naturaleza interior. El autocontrol y la prescripción de la norma racional (siempre tortuosos, en tanto presuponen la capacidad para

refrenar la descarga inmediata de impulsos) son precondiciones de la subjetividad. Al arriesgar su vida y someterse a tormentos diversos, el sujeto se va constituyendo, a través de los mitos pero también en pugna con ellos. En ese proceso, el *Selbst* "se entrega a la amenaza de la muerte, con la que se hace duro y fuerte para la vida" (Adorno y Horkheimer, 2007: 60-61; GS 3: 65).

La renuncia al placer inmediato es condición necesaria para la constitución del sujeto. En efecto, el yo que permanece idéntico a sí mismo a través del tiempo, no se entrega a la inmediatez de los impulsos. Demora, calcula y aplaza. La estabilidad del *Selbst* se construye, cada vez, sobre la renuncia de la gratificación plena. El ser humano somete a su propia naturaleza antes de poder someter a la naturaleza externa. De ahí que la entrega al disfrute inmediato se identifique necesariamente con la pérdida del yo y el abandono a la mera naturaleza. Esto se ve en el episodio de los lotófagos: "quien prueba este manjar está perdido (…) Este idilio, que, por lo demás, hace pensar en la felicidad de los estupefacientes (…) no puede consentirlo a los suyos la racionalidad al servicio de la autoconservación" (Adorno y Horkheimer, 2007: 75; GS 3: 81). El sujeto racional no puede permitirse el mero disfrute sin esfuerzo ni espera. La renuncia es una precondición de su constitución. La erección y preservación del yo suponen un continuado esfuerzo por mantener a raya a la naturaleza interna, un distanciamiento del sujeto con respecto al ser natural. El yo no puede entregarse a los afectos porque su propia identidad estable se construye sobre la base de la renuncia a todo disfrute inmediato.

> "El afecto es equiparado al animal, que el hombre somete: el símil de la perra pertenece al mismo estrato de experiencia que la metamorfosis de los compañeros en cuerpos. El sujeto, dividido aún y obligado a emplear la violencia tanto contra la naturaleza en sí mismo como contra la naturaleza exterior, «castiga» a su corazón obligándolo a la paciencia y prohibiéndole, en previsión del futuro, el presente inmediato" (Adorno y Horkheimer, 2007: 61; GS 3: 65, nota al pie).

La renuncia a la plenitud psíquica, el sacrificio de la sensibilidad y la construcción escindida del sujeto aparecen como precondiciones generales de la vida social, en tanto anudan las determinaciones básicas bajo las cuales el yo emerge como momento mediato, diferenciado, en el seno de la naturaleza. La no-identidad entre sujeto y naturaleza, la relación de inmanencia y distancia que aquél guarda con ésta, está mediada por la renuncia a la gratificación inmediata que sería precondición de toda vida social.

En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer hablan de los instintos como el aspecto obliterado de la civilización occidental: "bajo la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones [*Instinkte und Leidenschaften*]

humanas reprimidos o deformados por la civilización" (Adorno y Horkheimer, 2007: 251; GS 3: 265). La vigencia subterránea de la pulsión a lo largo de la historia de la racionalidad se recorta sobre la no-identidad de sujeto y naturaleza. Ésta es "no-idéntica" para aquél en el sentido de que ambos mantienen una relación dual: el sujeto permanece en el seno del ser natural al tiempo que se separa de él. El yo se constituye como una *modificación* del estrato somático, que articula y reconfigura dinámicas de carácter pulsional. Esa modificación excede a la mera naturaleza, en la medida en que el sujeto se constituye poniéndola a distancia. Esa dialéctica de inherencia y distanciamiento del sujeto con respecto a la naturaleza puede interpretarse, como intenté mostrar, en términos freudianos.

En este punto es posible volver sobre la distinción entre trabajo en el capitalismo y trabajo en general, formulada en el Capítulo 2 y retomada en el anterior. La renuncia, la demora en la satisfacción, el cálculo y la espera, son determinaciones del trabajo en general. Se trata de precondiciones para la racionalidad que se enfrenta a la naturaleza y la domina, racionalidad que está presupuesta en toda sociedad. La razón instrumental es una forma unilateral o empobrecida de esa racionalidad más básica, que no está ligada por sí misma a la dominación por la totalidad contradictoria y que, en cambio, aparece entre las precondiciones generales de la civilización.

2) El yo y la autoconservación.

Adorno toma de Freud, también, la idea de que el yo es agente de la autoconservación. La identidad del sujeto, así como su razón orientada a fines y capaz de manipular o modificar la naturaleza exterior, surgen como modificaciones de la pulsión de autoconservación. Este concepto es central para comprender el *materialismo* de Adorno. El yo, como agente de la autoconservación, se revela como dependiente de la naturaleza en el mismo movimiento por el que la objetiva y se separa de ella. El proceso de distanciamiento del ser natural que media en la constitución del sujeto es simultáneamente un proceso en el interior de la propia naturaleza. La sumisión a las metas de la autoconservación sanciona, pues, la dependencia del yo con respecto a la naturaleza, aun en la no-identidad entre ambos. La teoría materialista del sujeto como forma de reflexión (reflexión del sujeto en la objetividad), de esta manera, no se realiza solamente en términos históricos, sino también en el seno de la naturaleza.

Toda la historia de la "civilización occidental" parece responder a la máxima de Spinoza, "*Conatus sese conservandi primum et unicu est fundamentum*" (Adorno y Horkheimer, 2007: 44; GS 3: 46). La autoconservación como meta natural es el conato que gobierna y moviliza a la civilización como tal. El yo es el agente psíquico del principio de realidad, que calcula, prevé y ordena; y por lo tanto se encarga de conservarse. La capacidad de previsión y control se relaciona con el desarrollo de los

procesos secundarios y el principio de realidad que, renunciando a la satisfacción inmediata, atiende también a las exigencias del mundo exterior. El yo se erige como mediador entre las necesidades o demandas del organismo y el mundo circundante. Capaz de sacrificar el instante al futuro, el yo se separa de la naturaleza interna y la domeña. Sobre esa base, domina luego a la naturaleza externa, constituyéndose en sujeto racional y estable. Ese proceso de distanciamiento de la naturaleza interna y externa responde a demandas de carácter pulsional. La naturaleza perdura en el sujeto porque éste se separa de ella y la domina para cumplir con el mandato, que en sí mismo pertenece a la naturaleza, de autoconservarse. "Incluso el yo, la unidad sintética de la apercepción, la instancia que Kant designa como el punto supremo del que debe pender la entera lógica, es en realidad tanto el producto como la condición de la existencia material" (Adorno y Horkheimer, 2007: 98-99; GS 3: 105).

Adorno y Horkheimer plasman este materialismo en una paradójica "doctrina fisiológica de la percepción [*Wahrnehmung*]" (2007: 203; GS 3: 213) que sintetiza la capacidad del sujeto para autorreflexionarse en el seno de la objetividad, en este caso, natural. "En cierto sentido, toda percepción [*Wahrnehmen*] es una proyección [*Projizieren*]. La proyección de las impresiones de los sentidos es una herencia de la prehistoria animal, un mecanismo para los fines de la defensa y la alimentación, órgano prolongado (...)" (Adorno y Horkheimer, 2007: 202; GS 3: 212). El mundo objetivo es constituido por el sujeto, es resultado de una proyección subjetiva. No hay posibilidad de encontrarse con datos simples no mediados por el sujeto y sus mecanismos. "La imagen percibida contiene en realidad conceptos y juicios. Entre el objeto real y el dato indudable de los sentidos, entre dentro y fuera, hay un abismo que el sujeto debe salvar a su propio riesgo" (Adorno y Horkheimer, 2007: 203; GS 3: 213). La percepción misma, y más aun la constitución de objetos de conocimiento, son atravesadas por el sujeto que conoce y sus mecanismos de ordenamiento de la empiria. El sujeto, pues, posee un rol constituyente en el conocimiento: no hay objeto conocido que no esté mediado por el acto de conocer, sus formas, conceptos y operaciones. Este sujeto constituyente es, empero, a la vez un elemento constituido en el mundo objetivo. Ahí radica la construcción del materialismo, que no se limita con reconducirlo todo al sujeto como origen, sino que también indaga en el yo como un resultado. El yo se constituye "de manera retroactiva [*rückwirkend*], (…) en la medida en que aprende a dar a dar unidad sintética no sólo a las impresiones externas, sino también a las internas" (Adorno y Horkheimer, 2007: 203; GS 3: 213). El yo se desarrolla en el proceso de interactuar con el mundo objetivo, en cuyo marco se va constituyendo. Este proceso incluye la modificación de impulsos corporales hacia la constitución del sujeto y la razón, así como la creciente diferenciación entre el interior y exterior. Si toda percepción es una proyección de las cualidades del sujeto sobre el mundo, sin embargo, el yo llega

a diferenciarse cada vez más de la realidad, comprendiendo la diferencia entre él mismo y la naturaleza exterior. La función unitaria (constituir su identidad) y la función excéntrica (dirigirse a la realidad externa) del yo se correlacionan, al punto de que el yo sólo es verdaderamente autónomo cuando es capaz de captar el mundo circundante en toda su diferenciación y riqueza. "La profundidad interior del sujeto consiste únicamente en la fragilidad y riqueza del mundo exterior percibido. Si esta compenetración [*Verschränkung*] se quiebra, el yo se entumece [*erstarrt*]" (Adorno y Horkheimer, 2007: 203; GS 3: 213-214).

En síntesis, Adorno toma de Freud la idea de que el yo racional, sometido al principio de realidad, capaz de aplazar la gratificación inmediata y de relacionarse de manera distanciada con el mundo exterior, está vinculado a la autoconservación. Son las exigencias pulsionales de la autoconservación las que motorizan la constitución del yo. El sujeto, incluso en el nivel del conocimiento, de la constitución conceptual de objetos, es él mismo un resultado de procesos objetivos anclados en la naturaleza. La razón tiene un momento somático ligado con la autoconservación. El sujeto racional, al desentrañar el vínculo entre razón y autoconservación, puede comprender su propia génesis en el seno de la naturaleza, reflexionando sobre las condiciones objetivas de su constitución como sujeto. Si la "historia de la renuncia" explica cómo el yo objetiva la naturaleza y se separa de ella, la ligazón entre el yo y la autoconservación pone de manifiesto que la pulsión perdura en la razón constituida. El sujeto, que se distancia de la naturaleza, es una parte mediata de ella, en tanto su identidad racional es un producto sublimado y coagulado de la dinámica pulsional.

Nota bibliográfica: Whitebook y el narcisismo

En este apartado y el próximo voy a reseñar con cierto detalle a dos lectores de Adorno que se detienen especialmente en la constitución materialista del sujeto, el concepto de razón y la relación con el psicoanálisis: Yvonne Sherratt (2002) y Joel Whitebook (1995). Estos pensadores estudian el legado freudiano en relación con la dimensión emancipadora de la dialéctica adorniana. Whitebook no se dedica exclusivamente a Adorno sino que estudia de manera más amplia la relación entre perversión y utopía desde la perspectiva de la teoría crítica. Su punto de partida es un balance lapidario de la experiencia de los proyectos emancipatorios en el siglo XX, articulado desde el punto de vista de la teoría psicoanalítica del narcisismo. Para el autor, los desastres totalitarios construidos el siglo pasado en nombre del socialismo echan una sospecha sombría sobre las ideas mismas de emancipación y utopía, exigiendo una interpretación freudiana de la política, particularmente de los proyectos emancipatorios legados por la ilustración. "No fue el proletariado, sino Freud, quien fue el heredero de la filosofía clásica alemana" (Stanley Cavell, citado en

Whitebook, 1995: 119, citas de traducción propia). Ya no se trata solamente de que la utopía sería un sueño irrealizable, deseable pero sin perspectivas de calar en la realidad. Mucho más profundo, el problema actual consiste en que la idea misma de una sociedad utópica, sin conflictos, plena y reconciliada consigo misma parece conducir intrínsecamente al desastre totalitario. La *hybris* del ideario emancipador llevaría a una carrera persecutoria contra lo diferente que, lejos de un mundo armonizado, culminaría en la catástrofe, la violencia contra el otro y el totalitarismo. Sería preciso evitar el peligroso exceso político de los proyectos utópicos. "Los eventos del siglo han engendrado una sospecha de la omnipotencia y la grandiosidad en la vida política y un nuevo respeto por la finitud (…) Lo que emerge como cuestionable [en la idea de utopía] no es su ingenuidad [*naiveté*], temeridad o impracticabilidad, sino su *hybris*" (Whitebook, 1995: 4).

El balance histórico y político siglo XX se combina con la teoría psicoanalítica del narcisismo. Proyectada sobre los procesos colectivos y la vida social, la teoría del narcisismo permite dar cuenta de los proyectos utópicos en clave sintomática.

> "El registro del narcisismo contiene también su lado oscuro, que tiene que ver con la *negación omnipotente de la realidad* (…) Llegando a enfrentarse con las inevitables pérdidas de la infancia, el individuo comienza no sólo a renunciar a su omnipotencia y a reconocer a Ananke [la transitoriedad o finitud], sino que, a través del duelo y la internalización de los objetos perdidos, desarrolla la estructura psíquica y la capacidad de simbolización para lidiar a la vez con la pérdida" (Whitebook, 1995: 40, cursivas originales).

La dura experiencia vital del niño, que le impone lidiar con la transitoriedad de la vida y renunciar a una satisfacción inmediata y plena de sus impulsos, es la base de la formación del yo maduro. *La historia de la renuncia no es accesoria ni contingente para el aparato psíquico: es la base de la constitución del sujeto unificado, que a su vez posibilita la civilización como tal*. Los proyectos utópicos prometen al sujeto un retorno, con los medios de la cultura, al narcisismo primario que la cultura debió desterrar para constituirse. El peligro del totalitarismo es inherente a cualquier pretensión de realizar una utopía que ahorre a los sujetos el dolor de la pérdida, la transitoriedad y la renuncia. Sin el pasaje por esa traumática experiencia no hay posibilidad de reconocer la realidad externa como diferente del yo ni, por lo tanto, de vérselas con el otro como diverso. La pretensión de regresar a un estadio psíquico de plenitud sin pérdida, que encierran los proyectos utópicos, es también la añoranza narcisista de un mundo sin alteridad. El trámite de la pérdida y el reconocimiento del otro como otro se correlacionan. Las experiencias totalitarias del siglo XX tendrían un vínculo no casual con los procesos psíquicos que hacen posible la imaginación utópica

como tal. “La utopía se ha agotado como proyecto y ha sido desacreditada como cuerpo de pensamiento. En efecto, la idea de utopía no es vista simplemente como desatinada, *naive* o inalcanzable, es vista a la vez como *positivamente peligrosa*” (Whitebook, 1995: 76, cursivas originales).

A lo largo del siglo XX, los intentos de articular el psicoanálisis con los proyectos de crítica social inspirados (en mayor o menor medida) en el pensamiento de Marx han tenido diferentes expresiones. Whitebook diferencia dos clases de críticos de la civilización: el reformista radical y el utópico transfigurativo. El primero acepta el dualismo psíquico entre instancias contrapuestas y se propone modificar, más sobriamente, algunos aspectos de la realidad constituida. El segundo impugna a la civilización *como tal*, aspirando a construir un proyecto civilizatorio enteramente nuevo. “La base para la distinción entre el reformista radical, que acepta la estructura básica de la civilización y se rebela contra injusticias particulares *dentro* de ella, y el utópico transfigurativo, que se rebela contra la civilización *como un todo*, puede encontrarse ya en Freud” (Whitebook, 1995: 21). El utópico transfigurativo, al desafiar a la civilización como tal, corre el riesgo de la *hybris*: sus proyecciones políticas no son simplemente idealistas, imposibles o ajenas al sentido de la realidad: son positivamente peligrosas. Detrás de los proyectos de reestructuración civilizatoria general se encierra la aspiración narcisista a ahorrarle al sujeto el duro trámite de la renuncia a la gratificación plena. Ese duro trámite, empero, hace posible el reconocimiento de la alteridad, dando lugar al sentido de la finitud y haciendo posible el respeto del otro.

La estructura de la civilización se construye sobre las prohibiciones edípicas, que hacen posible la constitución del mundo social como tal. El reformista radical abandona la rebelión narcisista contra la renuncia y el complejo de Edipo, que conduce al desastre y no a la liberación. Define sus metas emancipatorias de manera más sobria, dentro de la estructura existente de la civilización y no contra ella. Podría decirse que Whitebook aboga por un proyecto emancipatorio “débil”, acotado, que no busca transformar la estructura de la civilización sino algunas injusticias puntuales en su seno.

> “El establecimiento de estas prohibiciones [edípicas] es, para Freud, el acto constitutivo a través del cual es creado un mundo social gobernado por leyes, a saber, la *ontología social de la civilización* estructurada edípicamente. El primer tipo de rebelde, entonces, que se rebela «contra alguna injusticia existente», básicamente acepta el mundo estructurado edípicamente” (Whitebook, 1995: 22, cursivas agregadas).

Whitebook intenta, siguiendo de cerca a Freud, formular un proyecto de teoría crítica que esté advertido de los peligros del narcisismo y que, por lo tanto, abandone el utopismo transfigurativo. Es un reformista radical que pretende superar las aporías de la ilustración heredada pero no

cuestionar el nervio edípico de la civilización. Esta elaboración viene de la mano, a la vez, de una discusión con Adorno. Para el autor, Adorno identifica el yo unificado y estable *como tal*, con la unidad rígida que excluye la alteridad y persigue lo diferente. Al no poseer una teoría afirmativa del sujeto (una concepción del sujeto que no se identifique con el mero dominio) Adorno caería en la aporía de insistir en formular una teoría social crítica, al mismo tiempo sin perspectivas de construir una alternativa superadora.

Whitebook encuentra una contradicción en el pensamiento de Adorno, que vería al yo constituido como unidad violenta y al mismo tiempo trataría de permanecer dentro de los marcos de la ilustración, la racionalidad y el proyecto de autonomía del yo (Whitebook, 1995: 133). Adorno se instalaría en la frontera entre la crítica radical de la ilustración y el apego al proyecto ilustrado de la autonomía racional. Consideraría al yo como el irremediable responsable de la totalidad antagónica (como unidad rígida y violenta) y a la vez como el único medio de la libertad (ligada a la razón y el sujeto).

Para salir de la aporía, Whitebook entiende que Adorno debería permitirse extrapolar la idea de una síntesis no violenta de lo múltiple, que admite en el terreno del arte, a esferas como la constitución del yo y el sujeto racional. "La única excepción significativa a la sospecha de Adorno ante la síntesis (…) se encuentra en la obra de arte avanzada" (Whitebook, 1995: 153). La obra de arte, para Adorno, es producto de una síntesis mediada por el sujeto. Esa síntesis, a diferencia de la unidad rígida y coactiva del yo, no violenta lo múltiple. Pero, al mismo tiempo, Adorno no exploraría la posibilidad de extrapolar los mecanismos de síntesis no violenta más allá del arte. "Adorno era incapaz de extrapolar las completas consecuencias de la modernidad estética para nuevas formas de síntesis psíquica y social; y no podría, por lo tanto, reconocer completamente el potencial no reificador, emancipador, de la modernidad" (Whitebook, 1995: 154).

La aporía de Adorno se debe, según Whitebook, a su incapacidad para ofrecer un concepto del sujeto que no sea simplemente unidad rígida, violenta ante la naturaleza y el mundo exterior. Al rechazar el concepto de sublimación y postular la identidad antagónica o petrificada del yo como única forma de identidad posible, se vuelve inviable pensar una relación entre sujeto y naturaleza que no sea de exclusión violenta. "No sólo la génesis del yo ocurre a través de la violencia, sino que el mantenimiento continuo de esa unidad, una vez formada, también requiere el constante gasto de fuerza" (Whitebook, 1995: 147). La salida de esta violencia, a la vez, radicaría en una recuperación de la naturaleza no mediada, plena y no atravesada por la mediación del yo. "Sólo la preservación de la naturaleza interna podría prevenir la dialéctica autoviciante de la ilustración (…) [Pero] la implicación lógica de su posición [la de Adorno y Horkheimer] es que la naturaleza interna debe ser preservada de una manera inmediata" (Whitebook, 1995: 150). La concepción del yo como unidad

rígida y reificada se corresponde con una perspectiva utópica transfigurativa, irrealizable, que quiere recuperar la naturaleza no mediada por el quiebre introducido por el sujeto y la cultura. Esto lleva a la parálisis de la crítica social: la utopía transfigurativa es consabidamente irrealizable.

Whitebook busca rehabilitar un proyecto afirmativo de ilustración a partir de una concepción de la autonomía que sea compatible con el reconocimiento de la alteridad. Sobre esa base, sería posible retomar una concepción del sujeto y su síntesis que ya no se identifique simplemente con la violencia sobre la naturaleza y el cuerpo. "Si la autonomía es comprendida como soberanía autárquica, como *causa sui*, y si el descentramiento es entendido como la disolución o desposesión del yo, entonces los dos son obviamente antípodas" (Whitebook, 1995: 92). La autonomía comprendida como el resultado del descentramiento del narcisismo y la introyección del principio de realidad no implica la soberanía autárquica del sujeto, sino que es compatible con el concepto psicoanalítico del yo sometido al conflicto de fuerzas psíquicas. Al mismo tiempo, este concepto no se opone al descentramiento del sujeto, comprendido moderadamente no como disolución del yo, sino como reflexión del sujeto sobre su ligazón y dependencia para con la naturaleza y la pulsión.

Lo anterior es posibilitado por la *manera como Freud descentra el sujeto*. Este descentramiento se relaciona con el *abandono del narcisismo, la aceptación de la renuncia y la demora en la gratificación como precondiciones de la constitución del yo*. Así comprendido, el descentramiento del sujeto, en lugar de ser contrario a la autonomía, es condición de posibilidad. Esto implica redefinir la autonomía como "llegar a un acuerdo" [*come to terms*] con la naturaleza interna y externa (ya no como soberanía autárquica del yo). Sobre esta base, puede encontrarse en Freud una defensa de la ilustración (entendida como el proyecto de la autonomía subjetiva) que precisamente se realiza a través de, y no en contra de, el descentramiento del sujeto. "Freud, en otras palabras, ve el descentramiento del sujeto no en oposición a, sino como un avance importante, en el «proyecto de la ilustración»" (Whitebook, 1995: 93). La idea de sublimación permite, según Whitebook, congeniar el descentramiento del sujeto con la autonomía del yo. Éste, que pertenece a la naturaleza y está sometido a las pulsiones, puede sin embargo profundizar y enriquecer su relación con ellas. Así, sería posible un acercamiento sin identidad entre sujeto y naturaleza, que rompiera la oposición rígida entre ambos.

La lectura de Adorno de Whitebook cae en algunos reduccionismos. Puede decirse que Adorno concibe el yo rígido, paranoide (por ejemplo, el de la "proyección pática" mencionada en el Capítulo 9) como destino de toda subjetividad posible, en la medida en que no sitúa la autocancelación de la ilustración en condiciones históricas y sociales precisas, identificando la construcción de la totalidad antagónica con la historia universal. Al asociar el trabajo en general (mediación entre sociedad y naturaleza) con el trabajo en el capitalismo (forma unilateral y

empobrecida del trabajo, que es producto de una mediación social fetichista que se contrapone a los particulares), Adorno cae efectivamente en una generalizada proyección hacia atrás de las formas de dominación en el capitalismo. Esto incluye el peligro de confundir el yo entumecido, regidizado, de la razón instrumental, con el yo en general. Sin embargo, Whitebook yerra cuando atribuye a Adorno una idea de reconciliación no mediada con la naturaleza, que implicaría una coincidencia plena de sujeto y ser natural o superaría la no-identidad entre ambos. Como reconstruiré en los capítulos siguientes (y queda claro en la interpretación de Sherratt, que analizaré a continuación) la idea de Adorno de reconciliación (vinculada a la rememoración de la naturaleza en el sujeto y a la noción de felicidad) *no supone una identificación no mediada de sujeto y naturaleza, sino una relación de reconciliación con la naturaleza como no-idéntica, por ende mediada por el proceso de distanciamiento que constituye al sujeto como tal*. Los problemas de consistencia en el pensamiento de Adorno, nuevamente, surgen en el plano de su filosofía de la historia, que lleva a absolutizar implícitamente la idea de dominación. Superada esa dificultad, sin embargo, su idea de reconciliación posee grandes potencialidades teóricas y críticas, en cuanto asume la no-identidad de sujeto y naturaleza como una marca insuperable de la vida social en general.

Nota bibliográfica: Sherratt y la dialéctica positiva de las pulsiones

A diferencia de Whitebook, Sherratt sostiene que la dimensión emancipatoria del pensamiento de Adorno puede ser apropiada por la crítica social, no refugiándose en el plano estético. La oscilación entre mito e ilustración es irreductible y constitutiva de la cultura como tal (Sherratt, 2002: 7) pero no conlleva una equiparación del yo como tal con su variante rígida y violenta, ligada a la autocancelación de la ilustración. Adorno, como freudiano, analiza la constitución psíquica de los sujetos en el cruce entre pulsión y vida social. Si la existencia de pulsiones contradictorias es invariante, empero éstas admiten también modulaciones históricas (Sherratt, 2002: 64).

Sherratt vincula la crítica de la racionalidad con el escrutinio del yo como garante de la autoconservación. “El ello busca un objeto para satisfacer su meta de placer, mientras que el yo busca un objeto para satisfacer su meta de autopreservación” (Sherratt, 2002: 77). El yo, garante de la autoconservación, es también responsable de la adquisición de conocimiento. Esto permite fundar una *teoría materialista de la razón* que objetiva distanciadamente a la naturaleza, pero en el proceso permanece ligada a ella e incluso cumple las metas “naturales” (pulsionales, atadas al instinto) de la autoconservación.

En el Capítulo 10, analizando la crítica de la razón instrumental, sostuve que cierta cuota de distancia entre sujeto y objeto es inherente a la constitución de la racionalidad y su relación con la naturaleza en general. La razón subjetiva, que se refiere a la capacidad para dominar la naturaleza,

también es condición de la no-identidad entre sujeto y objeto y por lo tanto de la constitución de un yo idéntico, estable y capaz de reconocer el mundo externo como diferente. La objetivación de la naturaleza y la constitución del yo son procesos correlativos. También sostuve que la razón subjetiva como tal no es la responsable de la dominación social y la deriva opresiva de la civilización occidental. En cambio, es preciso atribuir la dominación a la *unilateralización* de la razón instrumental, relacionada a un "olvido" del aspecto objetivo (también natural) en la constitución del sujeto.

La interpretación de Sherratt permite proyectar una lectura similar a la mencionada arriba sobre *Dialéctica de la Ilustración*. La historia encierra una oscilación constante entre mito e ilustración. Esto significa que ambos polos son constitutivos de la experiencia humana desde el origen. El proceso de ilustración es el movimiento por el cual el sujeto se constituye, se diferencia crecientemente del mundo exterior y se desembaraza del mito. La constitución del yo, la eficacia de los impulsos de autoconservación y la objetivación instrumental de la naturaleza son parte de ese movimiento histórico general de ilustración. La dialéctica de la ilustración (proceso de autocancelación regresiva del pensamiento ilustrado) se debe a la unilateralización del proceso sobre la base de un predominio desembozado de la razón subjetiva que se distancia de la naturaleza. Para Sherratt, el yo y la racionalidad subjetiva, exponentes psíquicos de la autoconservación, no son como tales los responsables de la dominación. Ésta, en cambio, se relaciona con una *unilateralización* de la razón ligada a la autoconservación, que conduce a una "totalización" de la experiencia, la violencia sobre la naturaleza interior y exterior, la incapacidad del sujeto para el disfrute estético y la deriva hacia la proyección patológica.

La unilateralización o el empobrecimiento de la racionalidad instrumental parte de la hipertrofia del yo y el predominio desmedido de la autoconservación sobre la libido. La dialéctica de la ilustración como proceso de autocancelación del pensamiento ilustrado se basa en una "narrativa de la declinación". Esta narrativa no configura una historia empírica sino una interpretación filosófica de la historia en el marco de la "ilustración de la ilustración" (Sherratt, 2002: 80). Esta historia de la declinación atraviesa cuatro estados sucesivos: empobrecimiento, fantasía, totalización, fragmentación. Con el empobrecimiento, el sujeto pierde la capacidad de experimentar la belleza. Las pulsiones yoicas son desplegadas sobre el mundo, empobreciendo a las pulsiones del ello. Este proceso, que debería reforzar el trato con el mundo exterior, lleva empero a un deterioro del conocimiento y una ruptura con la realidad. El ello, bloqueada toda satisfacción en relación con la realidad externa, se satisface mediante ilusiones. La fantasía da paso, a posteriori, a un deterioro ulterior de la relación entre el sujeto y el mundo: la totalización. El ello ve incluso menoscabada su capacidad para la fantasía. Entonces se vuelve sobre los productos del yo: "en el tercer estadio de la

ilustración, los productos del yo se vuelven el nuevo objeto para el ello" (Sherratt, 2002: 87). La propia instrumentalidad se torna una fuente de placer. El conocimiento instrumental se *totaliza*, precisamente. Esto conduce a una regresión narcisista del yo. "El sujeto [*self*] se ha alejado crecientemente del mundo exterior como su fuente de placer y significado, y se ha vuelto hacia su propio yo [*ego*]. El sujeto [*self*], al volverse sobre su propio yo [*ego*], está retornando a una condición primitiva donde no hay objeto" (Sherratt, 2002: 89). Esta regresión se condice con la "proyección pática" analizada en el Capítulo 9. Finalmente, la narrativa de declinación de la ilustración conduce a una cuarta fase caracterizada por la fragmentación. En la fragmentación, el yo cerrado en sí mismo, contrapuesto al mundo exterior, que se autoconserva violentamente a expensas de los objetos externos, se vuelve contra sí mismo:

> "Estas pulsiones [yoicas] no carecen simplemente de algunas características, también consisten en una característica: el impulso a la autoconservación. Este impulso se relaciona con el Objeto como algo contra lo que el yo desea protegerse. Previamente, las pulsiones yoicas se protegían contra el mundo exterior. Cuando el yo se convierte en el único objeto de experiencia, estas pulsiones se protegen contra el propio yo (...) El yo, por lo tanto, se amenaza a sí mismo como entidad. El resultado de esto es que el yo ilustrado comienza a atacarse a sí mismo" (Sherratt, 2002: 92).

Sherratt reconstruye, mediante esta narrativa de cuatro estadios, la dialéctica de la ilustración como proceso que se autoniega. El yo sufre un ciclo de regresión narcisista y termina por verse sometido a un proceso autodestructivo y paranoide. El predominio unilateral de la pulsiones yoicas por sobre las libidinales, que está a la base de la racionalidad instrumental, desencadena la dialéctica de la ilustración.

El proceso de ilustración, previamente a su autocancelación regresiva, gesta la frontera entre el yo y el mundo exterior: "para que el sujeto pueda percibir la existencia de objetos en general, el Sujeto debe también percibir que los objetos en general son distintos del sujeto" (Sherratt, 2002: 102). La diferenciación yo-mundo es una precondición clave del conocimiento instrumental. El mito, al que la ilustración se opone, torna borrosa la frontera entre el yo y el mundo. El proceso de ilustración, sometido a la narrativa declinante de empobrecimiento-fantasía-totalización-fragmentación, conduce a una *regresión narcisista* del yo. La ilustración se cancela a sí misma porque, al sobredesarrollar las pulsiones yoicas en detrimento de las libidinales y sobrecargar al yo, lo conduce a una regresión donde éste pierde el mundo exterior y el objeto. La salida del narcisismo que viene con el movimiento de ilustración, lleva a una regresión, donde el narcisismo retorna sobre nuevas bases. Aparece entonces una nueva forma de mito, el mito "instrumental" (Sherratt, 2002: 109),

donde es la propia racionalidad calculadora la que se enajena a la realidad externa. El predominio del yo por una unilateralización de la ilustración, así, cancela a la propia ilustración. El yo, en el proceso de ilustración, construye una totalidad que excluye la posibilidad de encontrarse con el objeto. Se trata de una totalidad antagónica, que no se reconcilia con la naturaleza. En la unilateralización de las pulsiones yoicas analizada por Sherratt, pues, se encuentra la lógica de totalidad de la contradicción que vengo caracterizando como instancia básica de la dominación social para Adorno.

Frente a la dialéctica regresiva de ilustración y mito, Sherratt reconstruye una posible "dialéctica positiva" adorniana. Esta dialéctica busca recuperar una forma de "conocimiento estético" que, al mismo tiempo, pueda enriquecer al conocimiento conceptual. La base de esta dialéctica radica en la experiencia estética, donde el yo experimenta un debilitamiento de la frontera con el mundo externo, sin las regresiones propias de la narrativa de declive reseñada arriba. La "absorción" estética posibilita un debilitamiento del sujeto que, en lugar de producir relaciones patológicas con el mundo externo, fomenta una relación más rica con éste. Se da entonces un vínculo mutuamente beneficioso entre el conocimiento instrumental (que diferencia sujeto y objeto para su manipulación) y el conocimiento estético (donde el yo se identifica con el objeto en la absorción). Esta dialéctica positiva entre conocimiento instrumental y estético, a la vez, incide en la relación entre ilustración y mito. Cuando ambas formas de conocimiento se articulan entre sí, sin que ninguna de ellas predomine sobre la otra, la regresión de la ilustración en mito puede evitarse. En cambio, "el predominio de cualquiera de estas formas, del conocimiento estético o instrumental, va, para Adorno, a llevar a la regresión del conocimiento instrumental en su contraparte mítica. Por esta razón, Adorno cree que ninguna de estas formas de adquisición del conocimiento debería predominar sobre la otra" (Sherratt, 2002: 191).

La dialéctica positiva entre formas de conocimiento es también una dialéctica entre pulsiones, correspondiendo el conocimiento instrumental con las pulsiones yoicas y el estético con las libidinales o ligadas al ello (Sherratt, 2002: 212). Contra Freud, que reduciría el conocimiento a una prerrogativa del yo y postularía una oposición excluyente entre razón y placer, Sherratt atribuye a Adorno una concepción del conocimiento estético donde el yo se debilita (Sherratt, 2002: 209). En esta dialéctica positiva, ambas pulsiones se dirigen activamente hacia el objeto. "La dialéctica positiva de la subjetividad sería para Adorno una de iguales y opuestos niveles de alto desarrollo de las pulsiones. Habría un máximo compromiso [*engagement*] de tanto las pulsiones yoicas como las del ello sobre el mundo exterior" (Sherratt, 2002: 213).

Para Sherratt, a diferencia de Whitebook, esta dialéctica positiva no queda confinada a la experiencia estética sino que permite pensar una estructura del yo que no reproduzca la totalización

antagónica de la dominación. Se trataría de una unidad no regresiva ni narcisista (Sherratt, 2002: 225). Esta unidad no desmiente la oposición entre impulsos: "sin embargo, aun cuando estas dos formas son contrabalanceadas, hay una *tensión antagónica*" (Sherratt, 2002: 227, cursivas originales). La dialéctica positiva de unidad y separación entre el yo y el mundo exterior no se resuelve jamás como *identidad*. Por el contrario, la identidad entre ambos (y su correlativa fragmentación) responde a la deriva regresiva del yo bajo la dialéctica de la ilustración que se autocancela. *La dialéctica positiva evita la identificación entre el yo y el mundo, pero también morigera la rígida oposición entre ambos*. Se trata de una *reconciliación sin identidad entre sujeto y naturaleza*, posibilitada por la articulación entre conocimiento estético (que debilita la frontera del yo) e instrumental (que la refuerza). Los impulsos yoicos, que refuerzan la separación entre el sujeto y la realidad exterior, y los impulsos del ello, que tienden al abandono en el objeto, pueden equilibrarse e incluso enriquecerse mutuamente, pero nunca dejarán de contraponerse.

La meta emancipatoria que, según Sherratt, subyace al pensamiento de Adorno, es la realización de una dialéctica positiva de ilustración y absorción (contra la dialéctica negativa de ilustración y mito, que se confirmó efectivamente en la historia). Esta utopía podría redimir a la ilustración de su recaída en la dominación y el mito, integrando un momento mítico (de unidad entre sujeto y naturaleza) en el pensamiento ilustrado. Sherratt considera que esta utopía, alejada de toda *hybris* narcisista, puede funcionar como ideal regulador para guiar la acción. Nunca existirá la utopía plenamente realizada porque, dado el conflicto constitutivo entre pulsiones (o entre ilustración y mito como aspectos constituyentes de la civilización) no es imaginable un estado de cosas donde la armonización de los antagonismos alcance una forma definitiva. Sin embargo, sí es posible aspirar a una mejor resolución del conflicto entre ambos, evitando las formas extremas de regresión que aparecen cuando la ilustración se realiza de manera unilateral.

> "Adorno no cree realmente que podamos tener «el cielo en la tierra». Su imagen utópica de la ilustración, contrabalanceada con la absorción, es históricamente irrealizable. Permanece, sin embargo, desde su punto de vista, como algo a lo que deberíamos aspirar. No es una mirada de la historia de occidente fundada empíricamente, ni predictiva, sino una visión cargada de valores" (Sherratt, 2002: 236).

Sherratt, al igual que Whitebook, articula una lectura freudiana para proveer una concepción de la posible idea de emancipación, que no esté ya ligada al ideal de realizar una totalidad social afirmativa ni proyecte un ideario narcisista de plenitud como meta liberadora. Ambos pensadores desarrollan la idea de una emancipación que no busca ya restituir una supuesta plenitud para el sujeto. Whitebook apela al concepto de sublimación como eje de una relación no antagónica, pero

tampoco idéntica, entre el yo y la naturaleza. De manera análoga, Sherratt construye una dialéctica positiva entre el yo y la libido, habida cuenta de su inevitable antagonismo. La no-identidad de sujeto y naturaleza, entonces, quedará clarificada como una estructura fundante de la civilización como tal, compatible con la crítica de la totalidad antagónica pero, a diferencia de ella, no ligada estrictamente a la especificidad histórica. Para esta autora, las ideas emancipatorias de Adorno no suponen un retorno inmediato al ser natural ni una completa identificación de sujeto y objeto. Por el contrario, la dialéctica positiva aspira a una interacción equilibrada entre mito e ilustración (con su consecuente configuración de las pulsiones), en el marco donde la contradicción básica entre ellas es asumida como inevitable.

Conclusiones

En este capítulo intenté ofrecer una reconstrucción de la recepción de Freud por parte de Adorno. Organicé la presentación a partir de tres grandes ejes: la necesidad de recurrir al psicoanálisis para elaborar una teoría del antisemitismo, el fascismo y la sociedad de masas; la defensa de Freud como exponente honesto del dualismo objetivamente producido entre individuo y sociedad en el capitalismo; la apelación al vínculo entre el yo, la autoconservación y la libido para una teoría materialista del sujeto. Finalmente, reseñé a dos intérpretes de Adorno que dedican gran importancia al pensamiento de Freud.

El sujeto, como intenté mostrar, es *como tal* producto de una renuncia a la gratificación inmediata y plena. *El dualismo psíquico freudiano (el conflicto entre principio del placer y principio de realidad o entre el yo y la libido) es reversionado por Adorno en clave de no-identidad entre sujeto y naturaleza. El sujeto se constituye por una mutación en el seno de la naturaleza en virtud de la cual permanece en su seno (es un sujeto corporal, ligado al ser natural, transido por la pulsión) y se distancia a la vez de ella (objetiva tanto la naturaleza interior como exterior a partir de un proceso de renuncia a la satisfacción inmediata de sus impulsos)*. La no-identidad de sujeto y naturaleza parece inherente a la cultura en toda su extensión, en la medida en que el movimiento de inmanencia y distancia constituye al sujeto *como tal*. Adorno rechaza todo programa de retorno inmediato al ser natural, afirmando en cambio la necesidad de la mediación entre sujeto y naturaleza, que inevitablemente han de permanecer como no-idénticos. De igual modo, no pretende erigir un sujeto-objeto idéntico que volatilizara el carácter de alteridad con que se le enfrenta el ser natural. Leer a Freud permite a Adorno pensar cómo el sujeto está atravesado de cabo a rabo por el ser natural (es un sujeto corporal, constituido en la dinámica de la pulsión) y a la vez puede objetivar a la naturaleza y constituirse como ser racional, que calcula, trata al mundo que lo rodea con cierta cuota de distancia, ordena la experiencia y es capaz de prever el futuro.

La constitución del yo racional, a la vez un ser natural y algo más que mera naturaleza, está a la base del trabajo en general como mediación entre la sociedad y su medio. Las personas pueden construirse una vida social en la medida en que son capaces de objetivar a la naturaleza, transformando el medio conforme fines conscientes. El trabajo en general, la capacidad humana de imponer fines prefigurados en la conciencia sobre la realidad, presupone la constitución del sujeto como no-idéntico a la naturaleza. Sólo a través de la renuncia a la gratificación pulsional inmediata, se erige un *yo* capaz de objetivar el mundo circundante, lo que a su vez hace posible el trabajo social en general. Por lo tanto, la no-identidad entre sujeto y naturaleza aparece como una precondición de la vida social en general. La forma unilateralizada de racionalidad que emerge sobre la base del trabajo en el capitalismo, a su vez, puede reconstruirse en términos de la constitución de un tipo de sujeto empobrecido, mutilado de sus capacidades para la experiencia y orientado de forma cada vez más excluyente hacia la manipulación distanciada de la naturaleza y el medio, en detrimento de capacidades como la reflexión y la *mímesis*. Este sujeto empobrecido, sin embargo, no se refiere al yo en general (producto del distanciamiento con la naturaleza) sino al yo como es constituido bajo la totalidad antagónica, que puede ser reconstruida en condiciones de especificidad histórica.

La influencia de Freud tiene implicancias para la idea de emancipación social, que estudiaré en detalle en el capítulo siguiente. Whitebook comprende que, tras los sucesos del siglo XX y, en parte, también gracias a los avances de la investigación psicoanalítica sobre el narcisismo, la utopía como promesa desmesurada de realizar una totalidad social reconciliada y centrada en el sujeto, ha caído en descrédito. Frente a este horizonte, ofrece un concepto de autonomía liberado de la peligrosa promesa de una totalidad plena y, en cambio, compatible con el descentramiento del sujeto. Whitebook, sin embargo, no cree que Adorno elabore un concepto de este tipo, por su apego excesivo a una noción del yo como unidad violenta, rígida o paranoide. En este punto, sostuve que la lectura de Whitebook es parcialmente reduccionista. Una vez que se acota históricamente el alcance del concepto de totalidad antagónica, la idea de reconciliación con lo no idéntico se libera de la filosofía de la historia (y el "pesimismo" concomitante) y puede ser reapropiada para una teoría crítica cuyas intencionalidades emancipatorias asuman las advertencias de Whitebook sobre la finitud constitutiva del sujeto. Adorno considera que la no-identidad de sujeto y naturaleza es constitutiva de la cultura como tal. Por ende, no postula ninguna clase de retorno inmediato a una naturaleza prelapsaria que fuera previa a la escisión psíquica (renuncia a la satisfacción pulsional inmediata) que posibilita la constitución del sujeto. El pensamiento de Adorno no cae en la *hybris* narcisista del utopismo transfigurativo, ya que presupone cierta cuota de contraposición entre instancias psíquicas como una precondición de la cultura en general. Una vez que salimos de la

filosofía de la historia de signo negativo, el planteo adorniano puede pasar airoso la advertencia lanzada por Whitebook sobre los peligros políticos y psíquicos de la utopía como proyecto desmesurado de liberación.

Sherratt, en línea con mi propia lectura, reconstruye una dialéctica positiva de Adorno que permitiría pensar en una posible síntesis no opresiva del yo. Esta síntesis sería posible gracias a una relación de enriquecimiento recíproco entre la racionalidad subjetiva y la racionalidad estética, que restituyera la relación entre pulsiones (libidinales y yoicas) en una forma no unilateral. Esta posibilidad, empero, no promete un sujeto pleno más allá de toda escisión psíquica: la contradicción entre instancias le es constitutiva y *sólo es posible modificar la manera como instancias contradictorias (el yo y la libido, en este caso) se relacionan entre sí*. Adorno acepta la estructura escindida, basada en la renuncia, de la civilización, buscando reformular la relación históricamente constituida entre instancias psíquicas, pero sin pretender superar la contradicción entre ellas. El planteo emancipador de Adorno se formula en términos de *reconciliación de polos no-idénticos*. El sujeto puede morigerar su violenta escisión con respecto a la naturaleza, recordando la constitución pulsional de su propia razón. La reconciliación entre sujeto y naturaleza, como intentaré mostrar en el capítulo siguiente, no apunta a un estadio más allá de la historia, donde la naturaleza retornaría de manera no mediada, completa y sin menoscabo. Por el contrario, se trata de un proyecto de reconciliación realizable únicamente en el terreno de la cultura, constituido por la renuncia del sujeto a la plenitud de la gratificación inmediata y, en esa medida, por la no-identidad con la naturaleza.

El concepto adorniano de reconciliación puede ser reinterpretado, a partir de esta lectura, como clave de un proyecto emancipatorio que ha tramitado la idea de una no-identidad irreductible entre sujeto y naturaleza y que, por lo tanto, guarda una mayor preocupación por la particularidad, la finitud y la diferencia. El autor propugna la reconciliación de sujeto y naturaleza como vía para salir de la totalidad antagónica de la dominación. Esa reconciliación, empero, se construye sobre la no-identidad entre ambos polos, en lugar de aspirar a erigir un sujeto-objeto idéntico de la historia. La crítica de la totalidad contradictoria y la idea de emancipación como reconciliación con lo no-idéntico son compatibles: la aspiración a la identidad de sujeto y objeto, fracasada y devenida contradicción total, pertenece al horizonte de la dominación; inversamente, el ideario emancipador se organiza en torno a la reconciliación con lo no-idéntico en su irreductibilidad.

Adorno comprende la dominación como construcción de una totalidad contradictoria. Esa totalidad se despliega en el plano objetivo (relación entre universal y particular) y subjetivo (relación entre sujeto y naturaleza). La dialéctica de la ilustración analiza el proceso de totalización de la experiencia en virtud del cual el propio proceso de ilustración se socava a sí mismo: el sujeto

construye una racionalidad unilateralizada, se relaciona de manera antagónica con la naturaleza, empobrece su vínculo con el mundo (limitándose a la manipulación y control de datos de la experiencia) y acaba por verse subsumido en el despliegue de su lógica dominadora, perdiendo las posibilidades de autonomía y reflexividad que lo diferenciaban de la mera naturaleza. La relación entre sujeto y naturaleza se totaliza y dualiza a la vez: el sujeto se lanza a una carrera violenta por consumir el mundo objetivo, al tiempo que maximiza su antagonismo con él. La dialéctica de la ilustración gesta una unidad "mala", contradictoria y opresiva, de sujeto y naturaleza. Frente a la totalidad de la contradicción como forma de dominación, Adorno apela a una original idea de *reconciliación sin identidad* como corazón del proyecto emancipador. Repiensa el concepto de reconciliación en una clave compatible con su adopción del dualismo psíquico freudiano: la reconciliación no buscaría cancelar la no-identidad insuperable entre sujeto y naturaleza, supuesta en la civilización en general, sino reformular sus términos en un contexto que no produzca ya la mala dialéctica de la ilustración. En esta interpretación, *el recurso a Freud no está a la base del pesimismo de Adorno: no es la antropología materialista, con su tesis de la no-identidad, sino la filosofía negativa de la historia la que conduce al* impasse *pesimista*.

Rearticulando la clasificación de Whitebook, puede comprenderse el pensamiento de Adorno (en clave de reformulación) como una variante de "reformismo radical" que llamaré *imposibilismo emancipador*. El imposibilista emancipador se apropia de Freud y el psicoanálisis para *repensar o reformular el concepto mismo de emancipación*. Este pensador no busca superar el dualismo psíquico. Tampoco, empero, renuncia al ideario emancipatorio. En cambio, *busca reformular la idea misma de emancipación para que se adecue a las condiciones de una teoría del sujeto atravesada por el psicoanálisis y su dualismo psíquico*. Acepta el "imposibilismo" implícito en la teoría freudiana, a saber, la imposibilidad de construir un sujeto pleno, no sometido a instancias psíquicas contrapuestas; pero reformula la idea de emancipación en una clave compatible con la noción de sujeto dividido. El pensamiento de Adorno, en una reformulación que quiebre con la filosofía pesimista de la historia universal, puede ser reapropiado en términos de imposibilismo emancipador, en la medida en que sus ideas emancipatorias no reniegan de la estructura contradictoria, escindida, de la civilización (la no-identidad de sujeto y objeto) sino que se adecuan a ella.

Capítulo 13. Rememoración de la naturaleza, reconciliación y libertad

Introducción

En este capítulo analizaré las nociones de rememoración [*Eingedenken*], libertad y reconciliación [*Versöhnung*] desde el punto de vista de la no-identidad entre sujeto y naturaleza. Me detendré en una serie de textos diferentes que pueden interpretarse bajo una problemática común, a saber: pasajes clave de *Dialéctica de la Ilustración*, fragmentos de *Teoría Estética (*y también las lecciones correspondientes, traducidas como *Estética 1958-1959*) y finalmente los argumentos en el excurso "Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica" de *Dialéctica negativa*, junto con pasajes acordes en las Lecciones sobre historia y libertad. Intentaré mostrar que, a lo largo de estas diferentes conceptualizaciones de Adorno sobre la idea de emancipación (articulada como rememoración de la naturaleza en el sujeto, belleza natural y arte negativo, idea de libertad) se tramita el problema subyacente de la relación de no-identidad entre sujeto y naturaleza. La idea de una sociedad emancipada remite a la posibilidad de un sujeto que mantenga una relación diferente, no antagónica, con la naturaleza. Esto supone la superación de la totalidad antagónica en el plano objetivo y subjetivo, es decir, la constitución de una subjetividad capaz de vérselas con lo no-idéntico en términos no basados en la violencia. Esta posibilidad se encuentra bloqueada en virtud de la filosofía de la historia de Adorno, que acaba por postular la construcción de la totalidad de la dominación (y por ende la constitución de un sujeto incapaz de reconciliación con la naturaleza) como un resultado inexorable de la historia universal. La propia idea de emancipación se ve socavada una vez que el trabajo en general se identifica con el trabajo en el capitalismo y las patologías de la racionalidad que éste acarrea, en un movimiento que piensa la unlateralización de la racionalidad instrumental como un saldo inexorable de la historia universal.

La tesis de la no-identidad, empero, puede rescatarse más allá del "pesimismo" adorniano, en el marco de un proyecto de reformulación crítica. En efecto, la no-identidad de sujeto y naturaleza no remite a la constitución de la totalidad antagónica sino a la gestación de un yo que, permaneciendo ligado a la naturaleza, al mismo tiempo no se identifica del todo con ella. *Si esta posibilidad se gesta inmanentemente en la sociedad moderna, tiene su condición y límite negativo en la idea de trabajo en general y relación no-idéntica, que no admite unidad definitiva, entre sujeto y naturaleza.* La tesis de la no-identidad, en el contexto de reformulación, remite al problema de cómo el sujeto, que pertenece a la naturaleza, es a la vez más que mera naturaleza, en términos de las condiciones básicas de constitución del ser social. Tres grandes problemas se anudan en este complejo conceptual: el problema de la rememoración de la naturaleza en el sujeto en *Dialéctica de la Ilustración*; el problema de la belleza natural y el vínculo del arte con lo negativo en la sociedad

en *Teoría estética*; y el problema de la libertad en el excurso homónimo de *Dialéctica negativa*. A lo largo de estos tres campos problemáticos Adorno elabora diferentes aspectos de la idea de reconciliación sin identidad entre sujeto y naturaleza. En el marco de la reformulación sugerida en esta tesis, trataré de mostrar que estas tres problemáticas pueden ser reinterpretadas como aspectos de una idea de emancipación no centrada en un sujeto de la totalidad social. Esa idea de emancipación debería mostrarse compatible con la crítica de la totalidad antagónica y el abandono de las pretensiones desmesuradas de absolutización del sujeto. En los tres casos, sostendré, Adorno propugna por una reelaboración de la relación entre el sujeto y la naturaleza, que en ningún caso supone una identificación entre ambos, ni por la absorción del ser natural en la actividad del sujeto elevada a absoluta, ni por la recuperación inmediata de una naturaleza plena, no atravesada por la mediación del sujeto.

El propósito global del capítulo es enmarcar las ideas de emancipación de Adorno, relacionadas con la posibilidad de una ilustración reflexiva, que supere la unilateralización de la razón bajo la totalidad antagónica, en términos de no-identidad de sujeto y naturaleza. Superada su filosofía negativa de la historia, es posible releer la idea de emancipación de Adorno como negación de la totalidad antagónica y construcción de una relación reconciliada entre el sujeto y la naturaleza, habida cuenta de su irreductible e insuperable no-identidad. La rememoración de la naturaleza en el sujeto, la belleza natural y su mediación en el arte y el modelo de la libertad constituyen problemáticas particulares donde se articula, si bien de modo cada vez específico, esta idea de no-identidad de sujeto y naturaleza.

Emancipación sin identidad en *Dialéctica de la Ilustración*

A continuación voy a profundizar el planteo de arriba intentando articular una idea de emancipación sin totalidad en el pensamiento de Adorno. Un análisis de *Dialéctica de la Ilustración* desde esta perspectiva permite comprender que la idea de emancipación no remite a una utopía más allá de la historia, sino a una modificación en el seno de la civilización, cuya estructura hasta cierto punto dual (no-identidad de sujeto y naturaleza) no es puesta en cuestión. La reconciliación entre sujeto y naturaleza, que Adorno propugna como meta emancipatoria, no remite a una utópica sutura de la no-identidad entre ambos ni tampoco a un ideario romántico de retorno a la naturaleza. Por el contrario, se trata de una reconciliación en la no-identidad, que supone la irreductible diferencia entre sus términos. La promesa de reconciliación, así, deja de aparecer como una meta utópica más allá de la historia para ser redefinida en términos de la estructura no-idéntica de la civilización, que limita las pretensiones excesivas de centralidad del sujeto. Adorno, en este marco, puede ser releído como un "imposibilista emancipador" que formula una idea de emancipación (la reconciliación

[*Versöhnung*]) en términos *internos* a la no-identidad de sujeto y naturaleza y que, por lo tanto, no se pliega a la peligrosa búsqueda de construir una totalidad centrada en un sujeto-objeto idéntico.

En primer lugar, el "retorno a la naturaleza" no mienta una promesa emancipadora, sino que coincide con la regresión mítica. Los compañeros de Odiseo que ceden a los encantos de Circe son castigados con la conversión a la animalidad. El hechizo de la bruja trae "la memoria de la prehistoria [*Urgeschichte*] idealizada" que "produce, junto con la bestialidad (…) la apariencia –bien que también ella limitada– de reconciliación" (Adorno y Horkheimer, 2007: 82; GS 3: 89). *Pero esta reconciliación es sólo aparente*: los compañeros de Odiseo, que han sido hombres, no pueden sino vivenciar el retorno a la condición bestial como una condena. "Pero como esas criaturas han sido ya una vez hombres, la epopeya civilizadora no sabe representar lo que les sucedió de otro modo que como una desgraciada caída [*nicht anders denn als unheilvollen Sturz darzustellen*]" (Adorno y Horkheimer, 2007: 82; GS 3: 89). El retorno a la naturaleza, como regresión bestial del sujeto, no es una promesa liberadora.

El episodio de los lotófagos refuerza este planteo. Probar el manjar de la flor de loto no augura males terribles, sino únicamente el idilio regresivo de la pérdida del *Selbst* idéntico a sí mismo: "sólo el olvido y la pérdida de la voluntad los amenazan" (Adorno y Horkheimer, 2007: 75; GS 3: 81). Este "idilio de los estupefacientes" es "mera apariencia de felicidad, un obtuso vegetar" (Adorno y Horkheimer, 2007: 75; GS 3: 82). Contra el falso idilio de los lotófagos, la idea de *felicidad genuina* implica el duro trámite de la conciencia y el desarrollo del sí-mismo idéntico, capaz de diferenciar el mundo y comprenderlo. "La felicidad, por el contrario, implica verdad. Es esencialmente un resultado. *Se desarrolla en el dolor superado* [*es entfaltet sich am aufgehobenen Leid*]" (Adorno y Horkheimer, 2007: 75; GS 3: 82, cursivas agregadas). Odiseo reivindica "la realización de la utopía mediante el trabajo histórico [*Verwirklichung der Utopia, durch geschichtliche Arbeit*]" (Adorno y Horkheimer, 2007: 75; GS 3: 82). El proyecto de reconciliación con la naturaleza está ligado al recuerdo del componente natural en el sujeto, recuerdo que no cancela, empero, la no-identidad entre ambos sino que mantiene la distancia. Se trata, pues, de la posibilidad de una recuperación mediatizada del ser natural, habida cuenta de que la no-identidad es inevitable.

La dialéctica de la ilustración responde al doble movimiento por el que el sujeto se infla frente al mundo objetivo, subsumiéndolo crecientemente bajo su propia identidad, para acabar él mismo subsumido en ese movimiento de hipertrofia. La salida de esta dialéctica exige la reflexión sobre la constitución del yo, que puede a la vez dejar de violentar al objeto. "Cuando el sujeto ya no es capaz de restituir al objeto lo que ha recibido de él, no se hace más rico, sino más pobre. Pierde la reflexión en ambos sentidos: al no reflejar ya al objeto, deja de reflexionar sobre sí y pierde la

capacidad de la diferencia" (Adorno y Horkheimer, 2007: 204; GS 3: 214-215). El sujeto no puede evitar la proyección sobre el objeto, pues toda percepción es mediatizada e implica cierta cuota de distorsión. Pero puede reflexionar sobre la diferencia entre él mismo y la naturaleza, sobre la no-identidad entre ambos. Esta posibilidad de reflexión permitiría enriquecer al yo en proporción al mundo externo. Si el yo unilateralizado de la razón instrumental se empobrece al tiempo que pierde la capacidad para reconocer al mundo exterior como diferente, el yo que reflexiona se enriquece en sí mismo cuando reconoce al objeto como algo diferente. "Pero el yo objetivado y autónomo no es más que lo que para él es el mundo de los objetos. La profundidad interior del sujeto consiste únicamente en la fragilidad y riqueza del mundo exterior percibido" (Adorno y Horkheimer, 2007: 203; GS 3: 213). La reconciliación entre sujeto y naturaleza no supone, pues, un retorno del ser natural no mediado, ni una disolución del sujeto. Por el contrario, se trata de un enriquecimiento del yo, que pueda 1) reflexionar sobre su propia constitución, comprendiéndose a sí mismo como una parte de la naturaleza que es a la vez más que mera naturaleza; 2) experimente un correlativo enriquecimiento de sí mismo y el mundo. Este enriquecimiento correlativo del yo y la naturaleza se relaciona con la posibilidad de evitar la unilateralización instrumental de la racionalidad, abrazando otros aspectos (como los estéticos) en la relación con el mundo. Si el sujeto que unilateraliza su vinculación con el mundo exterior, acaba por empobrecerse a sí mismo y perderse en la red de la razón instrumental, en cambio, un sujeto reflexivo podría mentener un intercambio rico con el entorno. Ese intercambio recíprocamente enriquecedor *supone* la no-identidad de sujeto y naturaleza, por lo que se diferencia de toda idea de totalización del yo o de retorno a una naturaleza inmediata.

La propuesta teórica de Adorno apunta a *recordar* a la naturaleza olvidada, revelando la constitución pulsional de la subjetividad que se alza como dominadora. Recordar la naturaleza en el sujeto significa refrenar la violencia de la razón formalizada que, como instrumental meramente natural en la lucha por la vida, se separa del ser natural y lo domina. Morigerar esa escisión mediante un trabajo del recuerdo es aspirar a la *conciliación sin identidad* entre sujeto y naturaleza. La ilustración puede colocarse más allá del dominio si opera un "recuerdo [*Eingedenken*] de la naturaleza en el sujeto" (Adorno y Horkheimer, 2007: 54; GS 3: 57). *Recordar* a la naturaleza en el interior de la actividad raciocinante del sujeto, develar el carácter natural (ligado a la autoconservación) de la labor de la razón, permitiría dejar de violentar sin miramientos al ser natural. Así, el proceso de Ilustración podría también salir del círculo mítico que lo condena a la regresión.

El movimiento del recuerdo no puede generar una salida de la naturaleza ni un retorno a ella. El retorno a lo natural coincide con el giro regresivo de la dialéctica de la ilustración que, habiendo

producido la radical escisión entre el sujeto y la naturaleza, los identifica violentamente. Al mismo tiempo, la radical separación entre razón y naturaleza desencadena la dialéctica de la Ilustración como regresión. El sujeto, olvidado de la naturaleza, *repite lo que no puede recordar.* Salir de la dialéctica clausurante de razón y naturaleza supone un movimiento equivalente a la elaboración de un recuerdo traumático: "lo peligroso para la *praxis* dominante y sus inevitables alternativas no es la naturaleza, *con la que más bien coincide*, sino el que la naturaleza sea recordada [*erinnert*]" (Adorno y Horkheimer, 2007: 274; GS 3: 292, cursivas agregadas). Recordar a la naturaleza en el sujeto es desautorizar las pretensiones de enseñoramiento violento del yo, que lo encierran en la repetición natural. La naturaleza así recordada puede colocarse, aún como autoconservación, más allá de círculo de la violencia mítica.

La belleza natural y lo social

A continuación intentaré elucidar el concepto adorniano de belleza natural, presentado en *Teoría estética* y en las lecciones *Estética 1958-59*. Como sostiene Fredric Jameson (Jameson, 2010: 239, 323) la obra de arte es conceptualizada por Adorno a partir de dos oposiciones/articulaciones fundamentales: la oposición/articulación obra de arte-sociedad y la oposición/articulación obra de arte-naturaleza. Entre esas polaridades Adorno construye su estética, recalcando el carácter autónomo y a la vez social del arte, así como su irreductible oposición y secreta connivencia con la naturaleza. De este modo, las categorías de la teoría social e histórica de Adorno y las de su estética se iluminan recíprocamente. No intentaré una reconstrucción global de la *Teoría estética*. Voy a limitarme a clarificar el concepto de la naturaleza que subyace al tratamiento de la belleza natural. Como intentaré mostrar, en ese concepto subyace la tesis de la no-identidad entre sujeto y naturaleza, al tiempo que se anuncia una perspectiva emancipatoria.

La belleza natural evoca la no-identidad entre sujeto y naturaleza presentándola en la forma de la reconciliación y ya no del antagonismo. La belleza que Adorno atribuye a la naturaleza se basa en lo que ésta guarda de irreductible a la conquista por una praxis social utilitaria y opresiva. Comprender los límites y condiciones bajo los que la naturaleza aparece como no-idéntica a la sociedad supone una remisión a las investigaciones histórico-filosóficas adornianas. A la vez, la belleza natural posee las marcas de lo no-idéntico, de algo adicional que no se subsume sin más con la coacción espiritualizada de las formas sociales dominantes. En la naturaleza se anuncia una promesa intensamente histórica, la promesa de la reconciliación. La *Teoría estética* echa luz sobre la filosofía histórica de Adorno, haciendo posible una reconstrucción de su concepto de la naturaleza.

La belleza natural ancla en cierta no-identidad de la naturaleza frente a la mediación de la sociedad organizada y del sujeto. El doble carácter (social mediado e independiente de la sociedad) de la

naturaleza es precondición de la belleza natural. Intérpretes como Deborah Cook han señalado que el materialismo adorniano se mantiene tan lejos de la "falacia" de la constitución subjetiva (Cook 2006: 2) como del realismo ingenuo: "Adorno rechaza el realismo ingenuo, o la creencia de que los objetos materiales son dados a la conciencia como son en sí mismos" (Cook, 2006: 5).

Por un lado, la naturaleza remite para Adorno a lo "no hecho" por el hombre, a lo que excede a la mediación del trabajo social y del sujeto que modifica el mundo de acuerdo a sus fines. "Hecha enteramente por seres humanos [*ganz und gar von Menschen gemacht*], la obra de arte se encuentra frente a la naturaleza, que en apariencia no está hecha" (Adorno, 2011a: 88; GS 7: 97). La naturaleza, en este contexto, se afirma en su independencia ante los hombres y lo creado por ellos. Este carácter "no hecho" la liga también a la "inmediatez", a lo dado sensorialmente frente a la conceptualización. Sin embargo, Adorno dinamiza esta oposición entre lo hecho por el ser humano –en este caso, el arte– y lo independiente de él: "pero ambas están remitidas la una a la otra en tanto que antítesis puras: la naturaleza, a la experiencia de un mundo mediado, objetualizado; la obra de arte, a la naturaleza, al lugarteniente mediado de la inmediatez [*vermittelten Statthalter von Unmittelbarkeit*]" (Adorno, 2011a: 88; GS 7: 97). La belleza natural, entonces, se refiere a la independencia de la naturaleza frente al sujeto y la mediación del trabajo social, pero esa independencia es de inmediato revocada por la resonancia mutua entre la obra de arte (y más ampliamente la obra humana en general) y la naturaleza.

Esta tensión internamente histórica del concepto de naturaleza se efectiviza en la caracterización del paisaje. El concepto de belleza natural no es invariante, sino que él mismo está sujeto a la historia: "hasta qué punto cambia históricamente el concepto de lo bello natural se muestra con la mayor claridad en que durante el curso del siglo XIX se le sumó un ámbito que, siendo un ámbito de artefactos, hay que considerarlo primariamente como contrapuesto a él: el paisaje cultural [*Kulturlandschaft*]" (Adorno, 2011a: 91; GS 7: 101). El paisaje agrícola es constitutivamente ambiguo, guarda poderosas marcas de naturaleza "sin urbanizar" y simultáneamente existe como complemento de la ciudad y como tierra sometida a los imperativos de la explotación mercantil. "A los paisajes culturales, la historia se les ha impuesto como su expresión [*Ausdruck*]" (Adorno, 2011a: 91; GS 7: 101). Así, en el paisaje se condensa la doble faz de la naturaleza, su inmanencia en la praxis social que la subsume y su independencia frente a ella: "el urbanismo predominante absorbe como complemento ideológico lo que complace a las ciudades y empero no lleva los estigmas de la sociedad de mercado" (Adorno, 2011a: 92; GS 7: 102). La belleza natural, otorgada por el paisaje, está por lo tanto marcada por su remisión a algo independiente de lo humano en medio de la más completa sumisión antropocéntrica.

En virtud de lo anterior, la alegría ante la belleza natural conlleva siempre algo de "mala

conciencia", pues se sabe engañada. En la tierra dominada por el proceso ilustración no quedarían restos de naturaleza sin domesticar. La naturaleza pura, independiente del sujeto mediador, probablemente no existió nunca. Lo que aparece como naturaleza indómita es ideología complementaria para la continuación de un "urbanismo" antropomórfico y omniabarcador. Sin embargo, "pese a todas las pruebas de lo contrario" (Adorno, 2011a: 92; GS 7: 102) el paisaje agrícola sigue siendo bello y la alegría que promete no se desvanece con la conciencia del carácter social e histórico de la naturaleza. Esto se debe a que la ley social que rige la conquista de lo natural, ley que coincide con "un progreso mutilado en sentido utilitarista" que hace "violencia a la superficie de la tierra" (Adorno, 2011a: 92; GS 7: 102). En el contexto de una organización social universalmente opresiva, que somete a la naturaleza tanto como a los hombres, el paisaje agrícola remite a la idea, aunque no esté cumplida en acto, de algo que rompa la unidad y continuidad de la universalidad social. En este contexto parece que "lo que está más acá de la tendencia (...) ante ella es en su retraso más humano y mejor" (Adorno, 2011a: 92; GS 7: 102). La belleza natural es "engañadora", sugiere independencia de la sociedad cuando está socialmente mediada. Con todo, ese engaño porta una verdad: la promesa de que la sociedad podría no universalizarse bajo parámetros opresivos, o al menos la idea de que hay algo más que esa universalidad roma y violenta cuyo progreso es sólo avance de la dominación. En la belleza natural se pone de manifiesto que "la racionalización todavía no es racional, la universalidad de la mediación todavía no se ha convertido en vida" lo que "confiere a las huellas de la inmediatez antigua, aunque sea problemática y anticuada, un momento de derecho correctivo" (Adorno, 2011a: 92; GS 7: 102). La naturaleza, en suma, sólo aparece bajo las redes de la total mediación social, que la reduce progresivamente a sus leyes abstractas. Con todo, a la vez se conserva –en la alegría ante el paisaje natural– la huella de un momento previo al desencadenamiento terrible del progreso humano. En verdad, ese momento previo –si acaso existió– no fue necesariamente un momento de feliz reconciliación, pero se ve investido retrospectivamente de esperanzas utópicas en virtud del carácter opresivo de la situación presente.

La ambigüedad arriba descrita es característica de la belleza de la naturaleza. Ésta posee un núcleo histórico porque sólo puede ser bella si ha dejado de ser violenta y temible, o sea, si los hombres han llegado a domeñarla. "En épocas en que la naturaleza se presenta todopoderosa al ser humano, no hay espacio para lo bello natural" (Adorno, 2011a: 92; GS 7: 102). De ahí que para Adorno el concepto de belleza natural se transformara profundamente en el siglo XIX, cuando, conforme su filosofía de la historia, el dominio humano de la naturaleza progresó significativamente. La atribución de belleza a un estado de naturaleza no violentada por el progreso es retrospectiva, pues sólo el progreso ha librado a los hombres del miedo a las contingencias de la naturaleza sin

dominar. Sin esa liberación del miedo no habría lugar para contemplar la belleza en la naturaleza, cuya imagen se vería asediada por el temor de la aniquilación y el imperativo de la supervivencia. Según Adorno, la naturaleza es bella únicamente para quien no sufre la angustia de sobrevivirla. Así, la alegría ante el paisaje agrícola no sólo tiene mala conciencia porque esconde el carácter históricamente mediado de todo acercamiento humano a la naturaleza, sino también porque olvida que esa mediación, como forma práctica de dominación de lo natural, es condición de posibilidad de la apreciación de su belleza.

Al mismo tiempo, empero, el dominio de la naturaleza, que quita el miedo a las personas, las confina en una nueva opresión. "Sin embargo, el progreso civilizatorio engaña fácilmente a los seres humanos sobre hasta qué punto siguen estando desprotegidos" (Adorno, 2011a: 93; GS 7: 103). La hostilidad a la naturaleza, así como la justificación inmoderada del dominio humano sobre el mundo, conducen también al hombre a su propia sujeción. Al sujeto que domina la naturaleza le falta la "libertad para lo otro" (Adorno, 2011a: 89; GS 7: 98). La estética debe librarse del prejuicio idealista de la primacía del sujeto sobre la naturaleza, ya que ese prejuicio lleva a la violencia tanto contra el ser natural como contra el propio hombre:

> "Si se revisara el proceso contra lo bello natural, se acusaría a la dignidad en tanto que autoexaltación del animal «ser humano» por encima de la animalidad. A la vista de la experiencia de la naturaleza, la dignidad se revela la usurpación del sujeto que degrada a mero material a lo que no está sometido a él" (Adorno, 2011a: 89; GS 7: 99).

La belleza de la naturaleza es fundamentalmente retrospectiva, esto es, históricamente mediada. En ella se expresa el dolor por la virulencia del progreso, cuyo principio de despliegue coincide para Adorno con el del domino. En la belleza natural se apilan los gemidos de la dominación acumulada sobre la naturaleza. Ella no podría ser bella sin esa dominación, pero a su vez es bella sólo en tanto remite a algo más que la dominación, alojando el recuerdo de la presión ejercida por el progreso.

La belleza natural, que encierra una promesa de reconciliación, no apunta a una restitución no mediada de la naturaleza, ni a una identificación final entre ésta y el sujeto. Por el contrario, la naturaleza emerge como objeto de contemplación estética exclusivamente en el marco de la dialéctica de la ilustración, que la pone a distancia y la domina parcialmente. La belleza natural remite a la posibilidad de una relación reconciliada con la naturaleza, diferente de la que se produce bajo la deriva instrumental de la razón. A la vez, esa relación reconciliada no implicaría una subrepticia identificación de naturaleza y sujeto, sino que conservaría la distancia entre ambas. Como se desprende de los fragmentos citados en *Teoría estética* como de *Dialéctica de la Ilustración*, la idea de reconciliación en Adorno no remite a la imagen de un sujeto-objeto de la

totalidad que suprima o supere la distancia con la naturaleza, sino a la posibilidad de una forma diferente de tramitar esa distancia, que ya no conduzca a la totalización antagónica de la dominación.

El arte y el fracaso de la política

En este apartado, para profundizar el planteo sobre la belleza natural, voy a reseñar mínimamente unos breves pasajes de la *Teoría estética*, así como las Lecciones sobre Estética citadas. Nuevamente, no voy a ocuparme de la estética adorniana en detalle, pues tal cosa exigiría un completo trabajo independiente. Me detendré exclusivamente en algunos puntos de articulación entre las ideas estéticas y la filosofía histórica y social, puntos de articulación que iluminan particularmente el sentido de las ideas emancipatorias enarboladas por Adorno. Seguiré principalmente la lectura de Silvia Schwarzböck, quien ha analizado de manera lúcida y detallada la relación entre arte y política en el pensamiento de Adorno. Según esta autora, el arte actualiza aquello que la política debería realizar, pero no puede. "Para consolar de lo real, el arte tiene que mantener su utopía –la promesa de felicidad– como irrealizable" (Schwarzböck, 2008: 267). El arte es negativo porque no expresa o transmite contenidos positivamente dados sino que remite a lo que no ocurrió en la sociedad: la emancipación. "Lo que los enemigos del arte moderno [*neuen Kunst*] llaman, con mejor instinto que sus apologetas medrosos, su *negatividad* es el compendio de lo reprimido por la cultura establecida" (Adorno, 2011a: 33; GS 7: 35). La obra de arte negativa configura una totalidad contenida en sí misma y contrapuesta al mundo empírico cotidiano. Eso le permite transmitir promesas emancipatorias que fracasaron en la realidad social, pero al precio de la renuncia a la realización práctica de esas metas.

El arte, si bien mantiene un carácter social, se constituye al trazar una esfera delimitada de la sociedad. "Las obras de arte salen del mundo empírico y producen un mundo con una esencia propia, contrapuesto al empírico" (Adorno, 2011a: 10; GS 7: 9). La obra de arte, al organizarse internamente a partir de sus leyes formales de composición, se escinde de las demás actividades cotidianas de la experiencia humana diaria. El arte se gesta en un proceso de independización de las actividades cotidianas, separándose de las funciones de culto o divertimento a partir de las que puede haberse gestado. "Las obras de arte sólo han llegado a ser tales negando su origen. No hay que afearles como un pecado original la vergüenza de su vieja dependencia respecto de disparates, servidumbres y divertimentos una vez que han aniquilado aquello de donde surgieron" (Adorno, 2011a: 12; GS 7: 12). Al construir una esfera de interioridad en virtud de su forma, separada del sistema de funciones sociales establecido, el arte se vuelve a la vez autónomo y social.

"El arte es negativo, para Adorno, en dos sentidos. En primer lugar, porque

> en cuanto se estructura sobre la base de su propia ley formal, se opone a la realidad objetiva por su mera existencia. Siendo así autónomo, enfrenta a aquélla una ley de construcción propia que no responde a priori a las que impone la empiria (...) En segundo lugar, el arte es negativo por ser «...negación determinada de una sociedad determinada». Todo arte auténtico supone una resistencia a la realidad histórica contemporánea a él" (Bidon-Chanal, 2015: 2-3).

El arte moderno, que ha alcanzado su autonomía, constituye un "reducto en el que son posibles todas las cosas que resultan imposibles en el mundo real" (Schwarzböck, 2008: 266). El arte no imita contenidos dados en la realidad, vinculándose en cambio con lo negado en ella. En virtud de su identidad consigo misma, la obra de arte se relaciona con lo no-idéntico, suprimido en la sociedad. "La identidad estética ha de socorrer [*beistehen*] a lo no-idéntico que es oprimido [*unterdruckt*] en la realidad por la imposición de la identidad [*Identitätzwang*]" (Adorno, 2011a: 13; GS 7: 14). El arte se "comunica" con el mundo a través de su no-comunicación, o su carácter a la vez autónomo y social le permite vincularse con lo negado en la realidad. Ahora bien, ¿qué es eso negado que se anuncia en el arte? La esfera delimitada del arte se vincula con la idea de reconciliación sin identidad del sujeto con la naturaleza. En el vínculo entre belleza natural y belleza artística se pone de manifiesto como la no-identidad de sujeto y naturaleza articula mito e ilustración. "Donde en *Dialéctica negativa* dice no-idéntico, en las clases de Estética dice *naturaleza* o, en momentos de mayor precisión, *lo mutilado a la naturaleza*" (Schwarzböck, 2013: 17-18, cursivas originales). La no-identidad, con la que se comunica el arte avanzado, remite al ser natural que se perdió en la dialéctica de la ilustración.

En las Lecciones sobre *Estética* Adorno despliega el vínculo entre belleza natural y belleza artística, calificado de modélico. "Lo bello natural posee un carácter modélico para lo bello artístico" (Adorno, 2013: 100). En la belleza natural aparece la posibilidad de una relación reconciliada con la naturaleza, una vez que ésta ha sido domeñada por el proceso de ilustración. La belleza de la naturaleza emerge sólo en la dialéctica de ilustración y mito, como una instancia de relación mediata con la naturaleza que se torna accesible al sujeto que la domina. En la relación entre arte y naturaleza vuelve a atravesarse esa dialéctica de mito e ilustración. El arte recuerda lo negado en el despliegue de la totalidad antagónica, esto es, el momento de no-identidad. Sin embargo, recupera ese momento con los medios de la identidad, en el contexto de lo radicalmente producido socialmente. El arte regenera la conducta mimética sin cancelar el "tabú" sobre la mímesis que habilita la constitución del sujeto racional y la distancia con la naturaleza. "El arte establece en cierta forma el comportamiento mimético frente a este comportamiento racional, esto arcaico, esto

más antiguo, busca, siempre y al mismo tiempo, volver a restituirle lo propio al momento de la naturaleza reprimida" (Adorno, 2013: 141). Esta conducta mimética en el arte es "conservada en una época de racionalidad" (Adorno, 2013: 140). En la construcción de la obra de arte autónoma, totalmente mediada, aparece una posibilidad de conectar con la naturaleza que se perdió en la constitución del ser histórico.

> "Quizá se puede decir que el arte, al alejarse de la naturaleza, al volverse él mismo un objeto de deseo de un modo que no es más inmediato, sino que transfiere la felicidad de la inmediatez a la mediación de la imaginación, intenta también, siempre exactamente por medio de este acto de la constitución inmanente, acudir en auxilio de la naturaleza misma, conservar algo de la naturaleza, devolverle algo de lo que le fue quitado por el mundo histórico; por lo cual soy enteramente consciente de cuán recíprocamente mediados están estos dos momentos, naturaleza e historia o lo humano y lo creado" (Adorno, 2013: 132).

La obra de arte devuelve algo de lo no-idéntico, de lo perdido en la realidad social, pero no restituyendo la plenitud de una inmediatez protohistórica, sino precisamente manteniéndose en el interior del proceso de ilustración. En el arte no hay una *recuperación mediada de la naturaleza una vez que fue puesta como no-idéntica*. "Si el arte (…) percibe los intereses de la naturaleza contra el dominio de la naturaleza, los percibe así no sólo de manera simple, sino siendo al mismo tiempo en sí mismo, sea cual fuere, una parte de la ilustración" (Adorno, 2013: 154). Por eso el arte, en su empresa de hacer justicia a la naturaleza, la pone a la vez a distancia o "le hace justicia, aunque sea por un instante y sólo de un modo simbólico, es decir, en el modo del recuerdo: del recuerdo de lo sometido, de lo que fue sacrificado" (Adorno, 2013: 157). Así como en *Dialéctica de la Ilustración* la idea de reconciliación no es formulada en términos de un retorno inmediato al ser natural; de igual modo en el ámbito del arte aparece la idea de un vínculo con la naturaleza, una vez que ésta ha sido puesta a distancia, perdida para el sujeto. El arte realiza una reconciliación con el momento natural en medio del proceso de ilustración.

La obra de arte puede vincularse con lo no-idéntico, con la naturaleza perdida en el proceso de ilustración, precisamente por su separación con respecto al mundo práctico de la experiencia cotidiana, "separación del arte respecto de la realidad empírica" (Adorno, 2013: 158). El arte rememora la naturaleza en el sujeto al tiempo que participa del proceso de ilustración que la pone a distancia. "El arte, por un lado, (…) constituye (…) la contradicción absoluta respecto de todo lo meramente natural (…) Pero, por otro lado, el arte en sí mismo es la forma [*Gestalt*] de la naturaleza en un mundo en que la naturaleza se ha alienado [*entfremdet*] de sí misma por medio de

un proceso poderoso *e irreversible*" (Adorno, 2013: 160-161, cursivas agregadas). Al renunciar a la apariencia de lo inmediato, de lo empírico y la cotidianidad, el arte se vincula con la naturaleza, no comprendida como lo dado a la experiencia sino como lo no-idéntico, lo que el sujeto ha perdido irremediablemente en el proceso de ilustración.

En el arte se produce un juego entre dominio y recuperación mediata de la naturaleza perdida, en un marco donde no existe una naturaleza primera u originaria a la que pudiera retornarse. Dentro del proceso de ilustración, conecta sin embargo con lo negado en ese proceso. Adorno aclara esto de modo sumamente explícito en una breve discusión con los estudiantes:

> "Si dije que la tarea del arte, en toda época, es hacer hablar en la sociedad real a la naturaleza no mutilada, eso fue realmente un *lapsus linguae*, me equivoqué y por eso les pido disculpas. No se puede hacer hablar a la naturaleza no mutilada, pues la naturaleza no mutilada, una naturaleza pura, una naturaleza que no haya sido atravesada por los proceso de mediación de la sociedad, no existe" (Adorno, 2013: 230).

Recapitulando, en el arte se expresa lo que fracasó en la realidad social, a saber, la idea de emancipación. Adorno construye las categorías de su estética en el marco de su filosofía negativa de la historia universal, donde la promesa de emancipación es al mismo tiempo condenada a la irrealizabilidad, en un movimiento que eleva la unilateralización de la racionalidad instrumental y la construcción de totalidad antagónica como resultados inevitables de una dinámica de largo aliento cuyas bases son arcaicas y no históricamente determinadas. Lo que se anuncia en el arte, para Adorno, no puede realizarse en la historia. A lo largo de toda esta sección de la tesis, sobre la base del "Giro a la especificidad histórica" que pretende romper con la parálisis pesimista, intenté sostener que la tesis de la no-identidad de sujeto y naturaleza remite a las condiciones más generales bajo las cuales Adorno concibe la constitución de la sociedad. Al mismo tiempo, el ideario emancipatorio adorniano, concebido en términos de reconciliación entre sujeto y naturaleza, se formula en clave de no-identidad. Se trata de una recuperación mediatizada del momento mimético cancelado por el proceso de ilustración, pero en medio del proceso de ilustración. La idea de no-identidad puede recuperarse más allá del *impasse* pesimista, repensando el legado adorniano en términos de imposibilismo emancipador.

Si la promesa emancipatoria de la reconciliación con la naturaleza es condenada a la irrealizabilidad, ello no se debe a que remita a un estadio no-histórico o cargue aspiraciones utópicas desmesuradas. Esa idea se torna irrealizable en virtud de la filosofía de la historia de Adorno (que absolutiza la totalidad antagónica). La idea de reconciliación con la naturaleza, que se anuncia tanto en la belleza natural como en el arte, es compatible con el proceso de ilustración. No

apunta a suspender radicalmente tal proceso, sino a tramitar de modo más feliz la dialéctica de mito e ilustración, unilateralizada en la racionalidad instrumental y la totalidad antagónica, pero que puede resolverse de manera reconciliada.

Naturaleza y libertad

En este apartado insistiré con la reinterpretación de Adorno como "imposibilista emancipador", ahora desde el punto de vista de la filosofía moral. Tanto en el excurso kantiano de *Dialéctica negativa* como en las Lecciones sobre historia y libertad, Adorno retoma desde otro ángulo el problema de la no-identidad entre sujeto y naturaleza. La cuestión ahora es la libertad. En un debate con la filosofía de Kant, trata de repensar el concepto de voluntad libre a partir de la mediación de sujeto y naturaleza. Se pregunta cómo el sujeto puede actuar espontáneamente cuando a la vez pertenece a la naturaleza. La relación de no-identidad entre sujeto y naturaleza es central para repensar el problema de la libertad. La acción espontánea, en este marco, sólo es posible a partir de una síntesis de momentos naturales y racionales en el sujeto. Contra Kant, que pretendería afirmar la pureza de la voluntad libre, Adorno afirma que sólo integrando un momento de naturaleza en la racionalidad es posible la acción espontánea. Llama a ese momento "lo añadido" o "lo adicional" [*das Hinzutretende*], un residuo pulsional a medio camino entre lo psíquico y lo somático, que provee las bases anímicas de la espontaneidad subjetiva. Si la libertad sólo es posible a través de la acción racional del sujeto, al mismo tiempo es preciso que esa acción encierre un momento natural, con carácter de impulso. Únicamente reconciliando sus momentos racionales y naturales, que no pueden identificarse, llegaría el sujeto a ser libre.

En las Lecciones, Adorno introduce el problema de la libertad justo después de una larga reconstrucción de la filosofía de la historia. *La idea de la libertad se recorta por contraposición con la de totalidad antagónica*. Después de la filosofía de la historia, con su carga opresiva y sus mecanismos necesaristas imponiéndose sobre las personas, aparece la libertad como posibilidad emancipatoria. Esta posibilidad se construye conceptualmente con atención a la sociedad devenida (la libertad es impensable fuera de condiciones sociales) pero también reenvía a condiciones que exceden la especificidad histórica y remiten a la relación entre sujeto y naturaleza.

Adorno discute con la intención de Kant de "purificar la libertad, como el fundamento de la ética, de toda mácula empírica" (Adorno, 2006b: 178; GF: 244-245). Frente al dualismo kantiano, intenta acercar facticidad y validez, el mundo empírico y el trascendental y, por ende, la naturaleza y la libertad. "El conflicto entre facticidad –la «naturaleza»– y lo necesario del pensamiento –el mundo inteligible– lo dirimió [Kant] dicotómicamente" (Adorno, 2008: 200, GS 6: 212). Frente a la dicotomía entre la libertad replegada en la interioridad pura del reino nouménico y la causalidad

como marca de la falta de libertad del ámbito fenoménico, Adorno intenta construir una mediación,. El sujeto aparece así como constituido en el seno del ser natural y como más que mera naturaleza y puede acceder a la libertad únicamente si reflexiona sobre esta constitución doble.

Para Adorno, la libertad es una categoría histórica. No puede ser ajena a las condiciones sociales. Sin embargo, posee al mismo tiempo un núcleo de sentido que se modula pero no se desdibuja completamente con los cambios históricos. Es preciso configurar la tensión entre lo históricamente determinado y el núcleo invariante del concepto en cada caso, sin abstraer una teoría de las invariantes pura y a la vez sin perderse en la mera pluralidad de lo empírico.

> "Podemos describir la estructura de tales conceptos [como el de libertad] diciendo que tienen un núcleo de significado que permanece constante, pero que, al mismo tiempo, cambia constantemente. Es un error extraer este núcleo idéntico de la variedad de significados cambiantes (…) Pero sería igualmente errado si, como los historicistas, uno tratara de disolver este núcleo idéntico es un proceso de cambio sin fin" (Adorno, 2006b: 180; GF: 249).

En el contexto de la totalidad antagónica, la libertad aparece bloqueada objetiva y subjetivamente. Por el lado objetivo, la totalidad social se contrapone a los particulares como dotada de una serie de necesidades autónomas, incontrolables para ellos. Así, experimentan la no-identidad entre universal y particular como un antagonismo: lo universal, autonomizado, se contrapone a lo particular como un compendio de necesidades ajenas inmodificables. Subjetivamente, el individuo interioriza el antagonismo entre universal y particular, relacionándose de manera unilateralmente instrumental con la naturaleza, incluyendo tanto la naturaleza exterior como su propio cuerpo. Al mismo tiempo, en el seno de la totalidad social aparece una posibilidad emancipatoria, ligada a la creciente independencia de la creación de riqueza social con respecto al trabajo directo, que augura la chance –gestada históricamente– de abolir la totalidad antagónica y el tipo de compulsiones que impone a la acción. En términos de *Dialéctica negativa*, "la libertad sólo cabe comprenderla en la negación determinada [*bestimmter Negation*], conforme a la figura concreta [*konkreten Gestalt*] de la no-libertad" (Adorno, 2008; 216; GS 6: 229). *En el contexto de esta reconstrucción teórica es preciso comprender a la libertad como la negación determinada de la totalidad antagónica. Es sobre la base de posibilidades sociales y técnicas gestadas por la propia totalidad contradictoria de la dominación en el capitalismo, que podría pensarse la libertad*. Sin embargo, la posibilidad de la libertad también está enmarcada en la ontología social: *es preciso dar cuenta, bajo la estructura de no-identidad entre sujeto y naturaleza, de cómo el sujeto sometido a los impulsos puede a la vez actuar de modo espontáneo*. En el problema de la libertad *confluyen potencialidades liberadoras*

gestadas en el seno de la sociedad moderna o capitalista, con las condiciones más generales bajo las que se constituyen el sujeto y la sociedad. La relación con la naturaleza condiciona, por ende, la posibilidad de dinamizar la polaridad entre una voluntad elevada a pura, escindida el fenómeno, y una realidad empírica impenetrable a la libertad.

La constitución de la voluntad se relaciona con la génesis del yo como identidad estable que se distancia del mundo natural. La voluntad pertenece a la naturaleza pero se gesta en un proceso de distanciamiento con respecto a ésta. La voluntad se configura en el proceso de gestación del yo, que implica un distanciamiento del mundo objetivo; proceso de distanciamiento en cuyo marco el yo permanece, empero, ligado a ese mundo del que se separa. Adorno concibe "la estructura monadológica de los sujetos humanos individuales" a partir del "hecho de que los seres humanos se encuentran a sí mismos confrontando el mundo no-mental (como se lo solía llamar)" (Adorno, 2006b: 192; GF: 265). Las complicaciones radican en que esta estructura "monadológica" de escisión entre el yo y el mundo es a la vez incompleta: "este ser supuestamente monadológico está interrelacionado con la mismísima cosa de la que se ha separado, tanto con la esfera de la experiencia viniendo desde afuera, y con los impulsos que surgen dentro del individuo" (Adorno, 2006b: 192; GF: 265). La posibilidad de la voluntad libre surge porque el yo se delimita del mundo que lo rodea, pero a su vez permanece atravesado por él en ese proceso. El yo, en los términos materialistas ya largamente explicitados en capítulos previos, debe comprenderse a sí mismo como un trozo de naturaleza, que a su vez se ha constituido por la separación ante el ser natural.

La libertad exige la concurrencia de la racionalidad constituida por el distanciamiento del yo ante el mundo, con un elemento impulsivo, natural, aparentemente previo a la constitución del yo pero que perdura en él. "Cierto elemento arcaico es necesario para que haya tal cosa como impulsos libres, o modos de conducta espontáneos que no son desencadenados por razones" (Adorno, 2006b: 213; GF: 294). Sin un momento impulsivo, la espontaneidad es reducida a la adecuación a reglas. La posibilidad de una libertad genuina exige el momento natural, no completamente susceptible de subsunción en la racionalidad, de la espontaneidad. La libertad "ha menester de lo para Kant heterónomo" (Adorno, 2008: 222; GS 6: 236). No se trata solamente de que el sujeto libre debe poder actuar *sobre* el mundo objetivo, sino de que está también *constituido por* ese mundo, y más aun, que esa constitución es condición de la acción libre. Sin el momento del impulso, anclado en lo somático, se desdibuja la libertad del sujeto.

Ese momento objetivo, que linda entre lo psíquico, lo somático y lo inteligible, es llamado por Adorno "lo adicional" o "lo añadido" o "el factor adicional" [*das Hinzutretende*]. La identidad del yo consigo mismo, su solidez interna, que le permite enfrentarse al mundo exterior, le viene dada a su vez por la necesidad de la realidad exterior, por las presiones de la autoconservación. La

conciencia ingenua de la propia libertad asume, entonces, los rasgos de un hechizo [*Bann*] para el sujeto: allí donde éste se cree totalmente libre frente a la naturaleza, permanece más ciegamente atado a ella.

> "El sujeto humano es hechizado por la idea de su propia libertad (…) esta incapacidad del sujeto para percibir la manera como está condicionado como una consecuencia del mecanismo de autoconservación –esto es algo que podríamos describir como la *verdad metapsicológica o, si lo prefieren, metafísica de la doctrina freudiana de la represión*" (Adorno, 2006b: 220; GF: 305, cursivas añadidas).

La constitución del sujeto está ligada constitutivamente a la naturaleza porque el yo idéntico a sí mismo y estable, que se opone al ser natural, está a la vez atravesado por éste. La libertad que se concibe como absoluta es una forma de hechizo que prolonga la sumisión del sujeto a la naturaleza (al imperativo de autoconservarse) de manera inconsciente. Cierto grado de relación (y a la vez de separación) entre el yo y la naturaleza, por ende, es inevitable, aunque puede resolvérsela de maneras más reflexivas (que permitan al sujeto lidiar con mayor libertad con su condición de ser natural y no-natural a la vez) o menos reflexivas (que perpetúen el aprisionamiento del sujeto en la naturaleza, precisamente por desconocerlo).

La acción espontánea está ligada a la exteriorización de ese carácter natural del sujeto, que es necesario para la voluntad libre. "Las decisiones del sujeto no engranan en la cadena causal, se produce un salto [*ein Ruckt erfolgt*]" (Adorno, 2008: 212; GS 6: 225). Eso que no "engrana" en la serie causal, la tradición filosófica idealista lo atribuyó a la conciencia, la autonomía pura de la voluntad y la interioridad del sujeto. Adorno va a atribuirlo en cambio a lo *Hinzutretende* como instancia de cruce entre lo psíquico y lo somático del sujeto. "El impulso, a la vez intramental y somático, empuja más allá de la esfera de la consciencia, a la cual sin embargo también pertenece. Con él se introduce la libertad en la experiencia; esto anima su concepto en cuanto el de una situación que no fuera ni naturaleza ciega ni oprimida" (Adorno, 2008: 214; GS 6: 227). Únicamente abrazando su momento natural puede el sujeto interrumpir las cadenas causales ciegas, y actuar de modo espontáneo. Sólo porque es más que mero sujeto, y se ve empapado por el ser natural del que se distancia, el sujeto puede ser libre.

La espontaneidad supone un tipo de sublimación del impulso que permite reelaborar el momento natural en medio de la racionalidad gobernada por el sujeto. "Una voluntad sin impulsos corporales que debilitados [*abgeschwächt*] perviven en la imaginación no sería tal; al mismo tiempo, sin embargo, se erige una voluntad como unidad centralizadora de los impulsos, como la instancia que los domestica y potencialmente niega. Esto necesita de una determinación dialéctica" (Adorno,

2008: 225; GS 6: 239-240). La dialéctica, en este caso, remite a la condición de no-identidad de sujeto y naturaleza. La voluntad libre emerge en tanto se alían el momento de naturaleza y el de racionalidad en el sujeto. La conducta moral como conducta libre "ocurre cuando el elemento del impulso une sus fuerzas con el elemento de la conciencia para traer un acto espontáneo" (Adorno, 2006b: 240; GF: 333).

Lo anterior significa que la libertad como irrupción de lo adicional en la racionalidad sería posible bajo el ideal de "la reconciliación de espíritu y naturaleza" (Adorno, 2008: 214; GS 6: 227), o sea, bajo la superación de la totalidad antagónica como lógica de dominación. Esta reconciliación, empero, no es concebida bajo la imagen de la totalidad realizada o el sujeto-objeto idéntico, sino precisamente como reconciliación de términos diferentes, recíprocamente irreductibles. La estructura psíquica contradictoria, tomada del psicoanálisis, aparece como el contexto ontológico en el que la libertad se torna posible, a la vez como libertad limitada, libertad de un sujeto transido por la naturaleza e incapaz de levantarse como absoluto.

La realización de la libertad exige trascender el marco de totalización antagónica de la experiencia que caracteriza a la dominación, donde la identidad del sujeto se impone con violencia a la naturaleza interior y exterior, no puede haber libertad "En la realidad modelada según el principio de identidad no es dada positivamente ninguna libertad [*ist keine Freiheit positiv vorhanden*]" (Adorno, 2008: 225; GS 6: 239, traducción enmendada). El sujeto cuya experiencia se ha unilateralizado en virtud del proceso de instrumentalización de la razón, por perder la capacidad para vincularse de modo reconciliado con lo no-idéntico, ve también menoscabada su libertad. Ésta está ligada a la capacidad de reflexión de la razón consigo misma, que le permitiría comprenderse como mediada por los momentos naturales. La reflexión, por lo tanto, supone la *afinidad sin identidad* entre sujeto y naturaleza. Sólo reflexionando sobre su momento de continuidad con la naturaleza, puede el sujeto llegar a ser más que mera naturaleza.

En síntesis, en este apartado intenté reconstruir los contornos de la idea de libertad de Adorno. Como intenté mostrar, la noción adorniana de reconciliación entre sujeto y naturaleza, como polos que deben permanecer no-idénticos, informa su idea de libertad. La libertad no aparece entonces como el ejercicio pleno de la actividad subjetiva absolutizada, que lo reduce todo a sí misma. La totalización de la relación sujeto-objeto es la cumbre de la no libertad. La libertad, en cambio, remite a la posibilidad de una acción mancomunada del impulso y la razón. Sólo la irrupción de lo *Hinzutretende* permite interrumpir las cadenas causales y la mera sumisión del sujeto a leyes. Al mismo tiempo, el hecho de que esa irrupción sea mediada por la reflexión racional previene contra la mera regresión del sujeto. La idea de libertad supone por ende la capacidad del yo para administrar el equilibrio precario entre las fuerzas que lo constituyen, dinamizadas en la dialéctica

de ilustración y mito. En este punto, una vez más, Adorno aparece como un imposibilista emancipador (bajo las condiciones de reformulación ya largamente explicitadas). Su promesa de libertad, lejos de apuntar a la erección de un sujeto de la totalidad, se adecua a la finitud radical del sujeto constituido en el seno de la naturaleza, como algo más que mera naturaleza.

Conclusión: emancipación sin totalidad

A lo largo de este capítulo intenté ofrecer una reinterpretación de Adorno como imposibilista emancipador, continuando la discusión iniciada en el capítulo anterior. Partiendo de la "rememoración de la naturaleza en el sujeto" en *Dialéctica de la Ilustración*, el concepto de belleza natural en *Teoría estética* y la idea de libertad en *Dialéctica negativa*, intenté mostrar que Adorno construye una serie de elaboraciones ligadas a la idea de emancipación, que no suponen la promesa de una totalidad centrada en el sujeto ni la recuperación no mediada de una naturaleza prelapsaria. Sostuve, en cambio, que elabora una idea "imposibilista" de la emancipación, esto es, no que la emancipación es imposible, sino que es reformulada en términos compatibles con la aceptación de la irreductible no-identidad de sujeto y naturaleza. *El proyecto de Adorno no apunta a superar la tensión de ilustración y mito como oscilación entre separación y unidad de sujeto y naturaleza. Aspira, en cambio, a una reconciliación sin identidad entre ambos momentos*. Esto supone la posibilidad de una ilustración reflexiva, consciente del menoscabo que impone a la naturaleza y por ende capaz de evitar su propia deriva instrumental, que conduce a la unilateralización de la racionalidad, el empobrecimiento de la experiencia y la constitución de un sujeto que violenta al ser natural y acaba siendo víctima de su propia maquinaria racional desencaminada.g

La idea de reflexión implica que el sujeto puede abrazar el momento natural en su constitución, para así dejar de estar ciegamente preso de él. La unilateralización de la racionalidad instrumental bajo la totalidad antagónica conforma un sujeto irreflexivo, orientado de modo excluyente a la manipulación de la empiria pero crecientemente incapacitado para reflexionar sobre su propia constitución. Esto lo reduce al fin al nivel de las "meras cosas" con las que interactúa, porque él mismo se vuelve un aparato de control del mundo circundante, que no juzga los fines de ese control sino que se limita al nivel de los medios. El sujeto que lo instrumentaliza todo se instrumentaliza a sí mismo. Conforme el "Giro a la especificidad histórica", el proceso de constitución de la racionalidad instrumental fue inscrito en un plano históricamente determinado, como una patología de la razón en la sociedad capitalista. A la vez, traté de mostrar que la no-identidad de sujeto y objeto, o la distancia con respecto a la naturaleza, es una marca del ser social en general que no implica de suyo la unilateralización instrumental de la razón. En la medida en que reflexione sobre su propia constitución, recuperando un momento natural en medio de la distancia con la naturaleza,

el sujeto puede salvaguardar su cuota de autonomía, constituyéndose como algo más que mera naturaleza. Sólo inserto en la naturaleza, y reflexionándose sobre ella, puede el yo evitar la deriva de la racionalidad instrumental.

La reflexión encierra también una capacidad nueva para la afinidad con el ser natural, habida cuenta de la no-identidad con él. Esta afinidad se relaciona con la liberación del momento mimético de la experiencia en medio del proceso de ilustración. El sujeto que reflexiona comprende los lazos perdurables entre su constitución racional y el ser natural. Así, puede compenetrarse con el mundo sin perder la distancia que lo constituye como yo idéntico y diferenciado. La reflexión viene de la mano de una actitud afectiva y no es un proceso puramente racional. Esta actitud afectiva (la afinidad [*Affinität*] entre sujeto y objeto) implica una liberación controlada de la mímesis, que no cancela la distancia del sujeto con el mundo pero la moviliza. La mímesis, por lo tanto, puede retornar en el proceso de ilustración de dos maneras diferentes. Por un lado, en la proyección pática (estudiada en el antisemitismo), el sujeto de la racionalidad instrumental, cuyo vínculo con el mundo es empobrecido en términos de instrumentales, cae en una proyección mimética bajo la forma de furia contra lo diferente. Por otro lado, en la idea de reconciliación, la mímesis podría recuperarse, pero ya no en el contexto de la ilustración exacerbada que se autocancela, sino de una ilustración reflexiva sobre su propia génsis. Los momentos escindidos de ilustración y mito (de separación y unidad entre sujeto y naturaleza) pueden reconciliarse, sin coincidir jamás.

La liberación del impulso mimético, que es precondición de una actitud reflexiva, implica que no hay una escisión radical entre los momentos pulsionales, ligados al cuerpo, y los racionales, en la constitución del sujeto. Una de racionalidad ampliada o enriquecida, que no se vuelva unilateralmente sobre sí misma al modo de la razón instrumental, supone aunar estos momentos. La reconciliación de aspectos racionales y pulsionales apunta a la idea de felicidad como reconciliación del sujeto con un mundo natural que le permanece, empero, no-idéntico. La idea de reconciliación no apunta a la identificación de la naturaleza y el sujeto, sino al trazado de una relación menos antagónica entre ambos, una vez que no puede evitarse su separación. La no-identidad entre sujeto y naturaleza es una condición transhistórica de toda sociedad posible, condición que no sería superada ni suprimida por la supresión histórica de la totalidad antagónica. En cambio, la unilateralización del aspecto instrumental de la razón, que es producto de la dominación por la totalidad contradictoria y que conduce a una resolución regresiva de la tensión entre ilustración y mito, es producto de condiciones históricamente determinadas, reconstruidas en la sección anterior sobre la base de la crítica del capital. La dominación por la totalidad y sus patologías de la razón son históricamente específicas y superables. La no-identidad (unidad de separación y continuidad) entre sujeto y naturaleza, en cambio, no puede ser superada por un cambio histórico, enmarcando las

condiciones generales de la vida social y trazando un límite negativo a todo proyecto emancipador desmesurado.

A lo largo de todos este capítulo traté de reconstruir diferentes figuras de la emancipación en el pensamiento de Adorno. Todas ellas están atravesadas por un momento imposibilista: la naturaleza siempre-ya ha sido perdida en la constitución del sujeto y la sociedad como tales. No hay lugar en el materialismo adorniano para una reunificación mítica entre el yo y el ser natural. Sus ideas emancipatorias, en cambio, se ajustan a esta imposibilidad del punto de partida. La idea de reconciliación entre sujeto y naturaleza, por utópica que parezca, no sutura la diferencia insuperable entre ambos.

Capítulo 14. Historia natural, no-identidad y temporalidad histórica

Introducción

Con el giro a la especificidad histórica busqué acentuar procesos históricamente determinados que subyacen a la teoría adorniana del sujeto, con miras a una reformulación más consistente de la teoría crítica. La concepción materialista del sujeto, en ese marco, se centró en el entramado de relaciones sociales en el capitalismo y la constitución social de la totalidad antagónica en virtud de la lógica del valor que se autovaloriza. La concepción de "La idea de historia natural" según la cual la historia petrificada se revierte en una segunda naturaleza, fue entonces situada en las condiciones particulares del capitalismo. Como reconstruí en el Capítulo 4, en el pensamiento de Adorno los polos historia y naturaleza dinamizan su contraposición recíproca en un juego de inversiones dialécticas por el que se pretende "captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema" y a la vez "captar la naturaleza como ser histórico en donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza" (Adorno, 1991: 117; GS 1: 354). Este juego de conversiones dialécticas tiene incidencia en la teoría adorniana de la dominación. La construcción de la totalidad antagónica, en efecto, incluye la lógica de inversión del ser histórico en ser natural. Esta inversión se da en la dialéctica de la ilustración como movimiento de retorno del iluminismo al nivel del mito y la naturaleza ciega. El sujeto, que unilateraliza su relación con la naturaleza externa y se lanza a una carrera por dominarla, termina subordinado a la lógica de totalización que él mismo despliega. Análogamente, en *Dialéctica negativa* encontramos que el espíritu universal, forma de la vida histórica autonomizada frente a los particulares, se vuelve una segunda naturaleza al fetichizarse en torno a mecanismos de funcionamiento unilaterales, rígidos y que parecen inapelables para las personas. La "historia natural" es la matriz profunda de la temporalidad histórica del pensamiento de Adorno, operando en la construcción de las dos grandes *Dialécticas*. En el "Giro a la especificidad histórica" intenté mostrar que esta inversión dialéctica no debe inscribirse en una filosofía de la historia de signo negativo (donde el "ser histórico" como tal, por un proceso de origen arcaico, se convierte en pseudonatural) sino que el proceso de petrificación de la historia parte de las peculiares condiciones del capitalismo moderno. Este giro intenta re-escribir la idea de dominación en términos históricos situados.

Asimismo, a lo largo de esta tercera sección analicé distintos aspectos de la no-identidad de sujeto y naturaleza como una marca de la constitución de la vida social, no ligada a la especificidad histórica de la totalidad antagónica. La no-identidad con la naturaleza, sostuve, se contextualiza en el concepto de trabajo en general y en determinaciones más básicas de la vida social. La constitución del sujeto mediante la construcción de una relación mediata, distanciada con la naturaleza, es una

marca general de la vida histórica que no se circunscribe al capitalismo sino a la relación entre sociedad y naturaleza en términos amplios.

En el presente capítulo, dando por esclarecido el problema de la especificidad histórica de la totalidad antagónica, voy a retomar el hilo de la relación entre historia y naturaleza desde la perspectiva de la no-identidad, problema planteado en la reconstrucción descriptiva pero no desarrollado ulteriormente. Al analizar la idea de historia natural señalé dos movimientos simétricos: por un lado, la elevación de la reificación –conversión de la historia en segunda naturaleza– a una estructura de la historia como tal (lo que acarrea la parálisis de la crítica y la deriva pesimista); por otro lado, la dinamización de toda instancia de origen, de toda instancia ontológica, como ya-histórica –conversión de la naturaleza, en tanto transitoriedad, en historia. Esta segunda cara, dinámica y no paralizante, de la idea de historia natural, no fue reelaborada en la sección anterior. El giro a la especificidad histórica, indispensable para formular una salida del *impasse* pesimista, exigió suspender por un momento la preocupación directa por la relación entre historia y naturaleza, para abordar las categorías de la lógica del capital y la dialéctica de la modernidad en su complexión históricamente determinada. En esta tercera sección intenté en cambio retomar el hilo de la relación entre historia y naturaleza y la constitución del sujeto.

Ahora recuperaré la tesis de "La idea de historia natural" según la cual la naturaleza, atravesada de transitoriedad, se revela en sí misma como ya-histórica. También revisaré cómo el ser histórico se revela como atravesado por la relación con la naturaleza, pero intentando eludir la hipóstasis del concepto de reificación de la elaboración original de Adorno. La idea de transitoriedad del ser natural guarda, conforme su inspiración benjaminiana analizada en el Capítulo 4, relación con el lenguaje caído y su incapacidad constitutiva para aprehender al objeto de manera plena. En el origen de la caída de la naturaleza y la transitoriedad, por lo tanto, no están los mecanismos coactivos de la totalidad antagónica sino la no-identidad entre sujeto y naturaleza, que parece alzarse como una estructura no eliminable de la experiencia. La naturaleza transitoria que, sometida a caducidad eterna, se revela en sí misma ya-histórica, se constituye en un juego de conversiones dialécticas en relación con el sujeto y el lenguaje. Trataré de mostrar que, para Adorno, la naturaleza aparece como algo siempre-ya "perdido" para el sujeto, como un correlato no-idéntico del trabajo social, que nunca existió como tal de manera autónoma. La historia, al mismo tiempo, permanece ligada al ser natural y mediatizada por éste, de modo que la distancia de sujeto y naturaleza no es tampoco absoluta. Temporalidad histórica, constitución del sujeto y relación con la naturaleza se anudan entonces en una lógica histórico-natural.

La idea de historia natural será reapropiada en términos de la dialéctica de no-identidad entre sujeto y naturaleza. En esa dialéctica, por un lado, el ser natural aparecerá como ya-histórico, en la medida

en que no hay una naturaleza primera, no mediada por el sujeto y la vida social, a la que sea posible acceder. La naturaleza inmediata siempre-ya fue perdida por el sujeto que se vincula con ella en términos de distancia, mediación y objetivación. Al mismo tiempo, empero, el sujeto que se distancia de la naturaleza permanece ligado a ella en la medida en que se mantiene como un ser corporal, transido por la pulsión y ligado al mundo objetivo. Así, la historia se revela como naturaleza, pero no en términos de la reificación eternizada, la absolutización de la segunda naturaleza o la hipóstasis de la dominación, sino en términos de la relación de no-identidad entre sujeto y naturaleza (esto es, correlación e irreductible diferenciación entre ambos). Esa no-identidad, como estructura básica de la teoría social, supone una dialéctica de historia y naturaleza en virtud de la cual ambas se mediatizan recíprocamente. La naturaleza, entonces, aparece siempre-ya atravesada por el ser histórico, por los mecanismos de mediación centrados en el sujeto y el trabajo social; al tiempo que la historia aparece atravesada por la movilización de las pulsiones, la corporalidad de los sujetos y la relación con la naturaleza. La idea de historia natural, haciendo foco en la transitoriedad, puede recuperarse tras el "Giro a la especificidad histórica". En esta reelaboración, la reificación no es un atributo del "ser histórico", sino que está anclada de manera inequívoca en las condiciones históricamente determinadas del capitalismo. La tesis de la no-identidad entre sujeto y naturaleza, a su turno, supone la idea de historia natural como juego de conversiones entre historia y naturaleza, irreductibles entre sí y a la vez mediatizadas recíprocamente.

Intentaré mostrar que la vigencia de los conceptos de "La idea de historia natural" en *Dialéctica de la Ilustración* no radica sólo en la reversión del iluminismo en naturaleza ciega (inversión del ser histórico en ser natural en virtud de la totalización contradictoria de la experiencia) sino que puede reconstruirse también en el movimiento contrario, la aparición de lo natural como histórico. El materialismo adorniano, como he sostenido en el Capítulo 2, se basa en un descentramiento del sujeto, que pone al fundamento u origen supuesto del pensar en el lugar de resultado. Sostendré que la cara dinámica de la *Naturgeschichte* conlleva una operación de historización del sujeto como fundamento supuesto del filosofar. Toda determinación aparentemente natural, transhistórica o fundamental, todo "Ser dado de antemano [*vorgegebenes Sein*]" (Adorno, 1991: 104; GS 1: 345) aparecerá a la vez como algo históricamente devenido; al tiempo que el ser histórico aparecerá como transido por la relación con la naturaleza.

Como intentaré mostrar, Adorno se propone filosofar en un campo de tensión entre las condiciones de posibilidad de lo histórico como tal y una determinación histórica concreta recuperada cada vez. Si el materialismo dinamiza el lugar teórico del sujeto como origen, entonces no puede contentarse con proveer, frente a la historia concreta, meros marcos trascendentales o condiciones puras. El

materialismo adorniano se presenta como una filosofía puesta en el tiempo y la historia, que evita la mera postulación de categorías y condiciones puras, ahistóricas del pensar. El materialismo adorniano no es empero un relativismo histórico que asiente el pensar en determinaciones epocales rígidas, sino que describe un movimiento excedente frente toda determinación histórica dada. La estructura del materialismo no se da meramente en la contemporaneidad de un corte sincrónico ni en la intemporalidad de las categorías fundamentales, sino que se despliega en el propio concepto de la temporalidad, reconvirtiendo cada vez todo marco transhistórico puro en acontecer históricamente sido. Si, a lo largo de la primera sección, analicé la regresión sufrida en el seno del proceso de ilustración o la transmutación del ser histórico en naturaleza rígida; ahora intentaré describir el movimiento inverso, mostrando cómo la propia naturaleza pierde los rasgos de lo intemporal, lo dado de antemano, lo invariante y lo rígido, para revelarse como ya-histórica.

Historia natural y constitución del sujeto

En el capítulo sobre Odiseo de *Dialéctica de la Ilustración*, el proceso de ilustración parece asumir los rasgos de una antropología filosófica. La ilustración emerge como un movimiento de origen arcaico, que no se acota a ninguna época históricamente determinada y se hunde en una protohistoria mítica del sujeto. Es que, propiamente, la constitución del *Selbst* idéntico a sí mismo es una condición de la historia *como tal*. El distanciamiento del sujeto frente a la naturaleza interior y exterior parece ser, para Adorno y Horkheimer, una condición de posibilidad de la historia misma. La ilustración en su dimensión más arcaica habilitaría el paso de la naturaleza a la historia como tal. Con todo, es preciso dar cuenta de la aparición, en el seno de la temporalidad iluminista, de un movimiento *recursivo* de reconversión entre naturaleza e historia.

Con la ilustración se desarrolla una singular dialéctica entre historia y naturaleza, en la que está plasmada la temporalidad histórico-natural. En esta sección trataré de mostrar que no se trata, en sentido estricto, de una génesis que pueda narrarse en una temporalidad lineal y progresiva. Primero, porque en el propio sujeto constituido encontramos las marcas de la eficacia retardada de la naturaleza que él habría presuntamente cancelado y puesto a distancia. Segundo, porque tampoco es posible acceder a una naturaleza indómita primera o pura, "previa" al quiebre iluminista que constituye al sujeto. La dialéctica de ilustración y mito no es reductible a una narrativa genética lineal, ya que su temporalidad histórica se halla trastocada, volviéndose borrosas y complicadas las delimitaciones entre el "antes" y el "después" en su seno.

Por un lado, el sujeto que domina a la naturaleza a la vez continúa obedeciéndola. Así, la naturaleza "plena" no es fijable temporalmente como instante cronológico "previo" a la escisión acarreada por la ilustración, o bien *el mito (unidad entre sujeto y naturaleza) pervive en el momento ilustrado*

(separación entre sujeto y naturaleza). En el "presente" del proceso de ilustración desarrollado persiste la naturaleza como un recuerdo inconsciente. Refiriéndose al sujeto-Odiseo, que sobrevive al gigante Polifemo al precio de hacerse pasar por "nadie", Adorno y Horkheimer sostienen: "su autoafirmación [*Selbstbehauptung*] es (…) como en toda civilización, negación de sí [*Selbstverleugnung*] (…) El sí-mismo cae justamente en el círculo coactivo [*Zwanghaften Zirkel*] del orden natural [*Naturzusammenhanges*] del que intenta escapar asimilándose a él" (Adorno y Horkheimer, 2007: 80; GS 3: 87). Globalmente, la dialéctica del iluminismo se vuelve sobre sí: es un proceso de salida del sujeto con respecto a la naturaleza y de constante retorno a ella. Por un lado, la ilustración tiene por fin hacer del hombre un amo en y ante la realidad. Para domeñar a las potencias naturales, el sujeto iluminista debe tratarlas con distancia y frialdad calculadoras, objetivándolas como material disponible para sus operaciones cognitivas y prácticas. A la vez, la naturaleza insiste en todo el movimiento iluminista: la razón, que la domina, se pone a su servicio como mero instrumento de la autoconservación de la especie. La separación de sujeto y naturaleza encierra la secreta pero virulenta insistencia de ésta, lo que desacopla toda progresión lineal.

Al mismo tiempo, la naturaleza "previa" al *Selbst* muestra cada vez las marcas de una realidad ya-iluminista, o el mito era ya ilustración. La naturaleza no puede situarse como instancia cronológicamente anterior al sujeto. Odiseo "ha descubierto en el contrato un hueco a través del cual, al tiempo que cumple lo establecido, escapa de él" (Adorno y Horkheimer, 2007: 72). Esto significa que la naturaleza mítica, presuntamente previa a la ilustración y la constitución del *Selbst*, encierra ya una relación transaccional en la que las fuerzas míticas son revestidas de las insignias iluministas del derecho y el contrato. El mito y la naturaleza se revelan como ya-iluministas, signados por el sacrificio como lógica del intercambio de equivalentes. Ya se presenta en ellos la lógica de la ilustración. "Los mitos que caen víctimas de la ilustración eran ya producto ésta" (Adorno y Horkheimer, 2007: 24, GS 3: 23). Si el ciclo iluminista conduce al surgimiento del espíritu dominador sobre la naturaleza, a la vez el espíritu se identifica, en cada instancia de incremento de su poder, con la naturaleza que sojuzga.

Fredric Jameson ha señalado esta recursividad entre historia y naturaleza en la temporalidad iluminista, que otorga "continuidad dialéctica al mismo impulso y a lo que reprime" (Jameson, 2010: 168). Para Jameson, la temporalidad del iluminismo está signada por el carácter de "siempre-ya":

> "[La dialéctica iluminista] excluye todo término primero o inicial y describe específicamente el «iluminismo» como un proceso «siempre-ya» cuya estructura reside precisamente en la generación de la ilusión de que lo que la precedía (que era también una forma de iluminismo) era el momento

«original» del mito, la unión arcaica con la naturaleza" (Jameson, 2010: 160).

La ilustración actualiza una temporalidad histórico-natural. Como expuso Adorno en su ensayo de juventud, historia y naturaleza como polos contrapuestos se compenetran mutuamente. El sujeto (*Selbst*) cuya "salida" de la naturaleza constituiría el acto de originación de la historia, es sin embargo perpetuamente asediado por la persistencia de lo natural. Por otro lado, es imposible encontrarse cara a cara una naturaleza dada previa al sujeto. Historia y naturaleza no se suceden linealmente sino que se acoplan: *Dialéctica de la Ilustración* no es una narrativa genética y lineal. No hubo instante temporal primero de quiebre iluminista, que habilitara sucesivamente el paso de la naturaleza al sujeto o la historia, ni tampoco del mito a la razón. Por el contrario, la naturaleza y el mito persisten en el sujeto racional, al tiempo que éste ya se alojaba en ellos. La estructura histórica de la ilustración *complica los términos iniciales y los últimos*, lo que rompe con toda idea de génesis lineal. No hay un pasaje cronológico de la naturaleza a la historia y el sujeto no se distanció del ser natural en un "momento" dado. Por contra, el quiebre iluminista ya estaba presupuesto en el ser natural, al tiempo que en el ser histórico persiste la naturaleza. El momento ilustrado (separación de sujeto y naturaleza) y el mítico (unidad de sujeto y naturaleza) no se suceden evolutivamente sino que son co-originarios.

Esta temporalidad complicada pude relacionarse con la estructura de la caída en el *Trauerspiel* y el ensayo sobre el lenguaje. Si bien Adorno y Horkheimer no hacen énfasis en la cuestión lingüística, su planteo es crípticamente afín al de Benjamin (explicado en el capítulo 2). La caída como acontecimiento fundacional de los múltiples lenguajes humanos da paso al conocimiento intencional, centrado en el sujeto y orientado a la posesión. De modo análogo, la separación entre *Selbst* y naturaleza da paso al sujeto racional, que conoce la realidad en la medida en que puede manipularla. El proceso de constitución del sujeto en el iluminismo es análogo a una caída, comprendida ahora como pérdida de toda relación plena con la naturaleza (antes que como pluralización de los lenguajes). Al igual que la caída lingüística, la constitución del sujeto no es un proceso genético-lineal. Se trata en cambio de un "origen" histórico-natural: un proceso que no se puede situar en una cronología sucesiva pero que se transmuta cada vez en la vida de lo efímero, en la caducidad de lo histórico y lo situado. La separación del sujeto con respecto a la naturaleza no ocurrió en un momento determinable, pero se reactualiza en cada instante histórico particular.

En la constitución del sujeto está plasmada la temporalidad histórico-natural. Por un lado, la ilustración como proceso de constitución del sujeto es *protohistórica* [*Urgeschichtliche*] porque encierra el paso de la naturaleza a la historia como tal. Sin embargo, no se trata de una génesis que pueda narrarse en una temporalidad lineal y progresiva. Primero, porque en el propio sujeto constituido encontramos las marcas de la eficacia retardada de la naturaleza que él habría

presuntamente cancelado y dominado. Segundo, porque tampoco es posible acceder a una naturaleza indómita primera o pura, "previa" al iluminismo y su lógica de separación. Podríamos señalar, con respecto a la génesis del iluminismo, lo dicho por Omar Acha sobre la temporalidad psicoanalítica:

> "T_1 es el evento «originario». Exigiendo el pensamiento al límite, T_0 sería el estado de naturaleza. Sin embargo, el campo del psicoanálisis (como el de la pulsión y lo inconsciente) se constituye *entre* T_0 y T_1, en el salto constituyente que atraviesa el acontecimiento originario" (Acha, 2007: 21, cursiva agregada).

La constitución del sujeto del iluminismo revela una análoga temporalidad "recursiva". El instante originario t_1 sería el momento de transición a la ilustración, que acarrea la "aparición" del sujeto y la distancia con la naturaleza, condiciones de la historia como tal. "Antes" de ese momento, en un tiempo t_0, encontraríamos la naturaleza ciega, previa a toda disociación iluminista. Con todo, estos momentos (t_0 y t_1) no son identificables como puntos cronológicos sucesivos y discretos ni se los puede insertar en la progresión de un tiempo lineal. El sujeto constituido de la ilustración continúa a la naturaleza y la naturaleza sólo es accesible bajo el prisma del iluminismo y el sujeto. El proceso de ilustración no es reductible a una narrativa evolutiva o lineal, ya que su temporalidad histórica se haya trastocada, volviéndose borrosas y complicadas las delimitaciones entre el "antes" y el "después" en su seno. A continuación analizaré esta dialéctica temporal desde cada uno de sus lados.

La persistencia de la naturaleza en la historia

El proceso de ilustración en su faz más protohistórica dibuja el movimiento de una génesis, una narración en torno a la constitución del sujeto, encarnada simbólicamente por Odiseo. Sin embargo, como desarrollaré con más detalle en un capítulo siguiente, no es un proceso lineal que vaya desde un estadio originario (la mera naturaleza) a un estadio desarrollado cronológicamente posterior (el sujeto constituido). Así como, en el psicoanálisis freudiano, los procesos primarios no son cancelados por el desarrollo del yo, sino que insisten en él como capas sedimentarias; de igual manera la "ciega naturaleza" insiste en el sujeto desarrollado, que nunca pierde su anclaje en la corporalidad y la pulsión.

El proceso de constitución del *Selbst* acarrea también una mutación en la naturaleza del lenguaje. El lenguaje "ilustrado", que Odiseo aprovecha para engañar a las potencias míticas, es un lenguaje secularizado y desencantado, que ha perdido la capacidad de relacionarse de modo inmediato con las cosas:

> "Con la disolución del contrato mediante su cumplimiento literalmente

> cambia la posición histórica del lenguaje: éste comienza a convertirse en designación (...) El ámbito de representaciones a que pertenecen los oráculos fatales invariablemente cumplidos por las figuras míticas no conoce aún la distinción entre palabra y objeto. La palabra debe tener un poder inmediato sobre la cosa; expresión e intención confluyen. Pero la astucia consiste en aprovechar la distinción en propio beneficio" (Adorno y Horkheimer, 2007: 72-73; GS 3: 78).

Odiseo, al llamarse a sí mismo "nadie", apela a los subterfugios de la equivocidad lingüística. El lenguaje equívoco pone de manifiesto que no es capaz de poseer el corazón de las cosas mismas, limitándose a "designar" de modo distanciado y habilitando al sujeto para domeñar, mediante la astucia, a la naturaleza y el mito. Los dioses, como los monstruos míticos, representan el poder de la naturaleza sin dominar. La victoria del sujeto sobre la naturaleza, en ese contexto, aparece como forma ulterior del sacrificio, como falso intercambio. En efecto, el sujeto sólo domina a la naturaleza al precio de humillarse ante ella y repetirla. El principio del sacrificio "se revela, por su irracionalidad, como cosa pasajera". Sin embargo, perdura aún en el sujeto racional: "el sí-mismo permanentemente idéntico que nace de la superación del sacrificio es a su vez un rígido ritual sacrificial férreamente mantenido" (Adorno y Horkheimer, 2007: 67; GS 3: 71). El sacrificio, repetido como forma protohistórica de la civilización, es el proceso por el que el sujeto sale de la mera naturaleza, resigna la gratificación inmediata y domina su propia sensibilidad. Sin embargo, precisamente porque se trata de un sacrificio, en ese acto el sujeto reconoce el poder superior de la naturaleza, a la que se entrega para dominarla. La naturaleza cancelada sigue gobernando sobre el sujeto, que se somete a ella cuando la domina.

En el capítulo sobre Odiseo, el proceso de ilustración parece delimitar cierta antropología filosófica. En efecto, el ciclo de sacrificio de sensibilidad, distanciamiento de la naturaleza y continuidad con ella parece tener un origen arcaico, que no se acota a una época históricamente determinada y se hunde en una protohistoria mítica del sujeto. Es que, propiamente, la constitución del sí-mismo racional e idéntico es una condición de la historia *como tal*. El distanciamiento ante la naturaleza interior y exterior parece ser una condición de la historia misma.

En *Dialéctica de la Ilustración* la persistencia de lo olvidado se refiere a la continuidad de la naturaleza y los impulsos naturales en el sujeto que se eleva a soberano. El sujeto que se distancia de la naturaleza a la vez continúa obedeciéndola. No existe una naturaleza prelapsaria como temporal "previo" a la escisión acarreada por el iluminismo y la constitución del *Selbst*. La naturaleza, por el contrario, insiste en el "presente" de la ilustración como un recuerdo inconsciente. La dialéctica de la ilustración conserva un momento mítico: es un proceso de salida del sujeto con

respecto a la naturaleza, que empero permanece dentro de ella. La naturaleza puesta a distancia insiste en todo el movimiento iluminista: la razón, que la domina, está ligada a la autoconservación de la especie. La separación de sujeto y naturaleza encierra la secreta insistencia de ésta, lo que desacopla toda progresión lineal. *Dialéctica de la Ilustración* es, entre otras cosas, también una investigación sobre cómo la naturaleza, cancelada por la constitución del sujeto racional, persiste sin embargo en su seno. La no-identidad entre ambos términos consiste en esta relación de simultánea separación y continuidad. El sujeto, para Adorno y Horkheimer, debe comprenderse como un momento del ser natural, que es a la vez más que mera naturaleza.

La historia siempre-ya presupuesta

El sujeto que domina a la naturaleza a la vez continúa obedeciéndola. Así, la naturaleza no es datable como momento temporal "previo" a la escisión acarreada por el iluminismo realizado. Por el contrario, aquélla insiste en el "presente" del iluminismo como un recuerdo inconsciente. Globalmente, la dialéctica de la ilustración se vuelve sobre sí misma: es un proceso de "salida" del sujeto con respecto a la naturaleza y de constante retorno a ella. Por un lado, el iluminismo tiene por fin hacer del hombre un amo en y ante la realidad, sojuzgando a la naturaleza y por lo tanto enajenándosela. Para domeñar a las potencias naturales el sujeto iluminista debe tratarlas con distancia y frialdad calculadoras, objetivándolas como material disponible para sus operaciones cognitivas y prácticas. A la vez, la naturaleza insiste en todo el movimiento iluminista: la razón, que la domina se pone a su servicio como instrumento de autoconservación. Allí donde más violentamente pretende el sujeto separarse de la naturaleza, más ciegamente la repite y reproduce. La naturaleza, al igual que el mito y la magia, no se ubican por completo "antes" del iluminismo, en un imaginario estadio de identidad plena de sujeto y objeto. Tampoco la constitución del sujeto comporta frente a la naturaleza un corte definible que fuera posible establecer como momento *posterior* a ella. Por el contrario, la enajenación de sujeto y naturaleza encierra la secreta pero virulenta insistencia de ésta, lo que desacopla toda progresión lineal.

En *Dialéctica de la Ilustración* se plasma una temporalidad histórico-natural que establece a la historia (y por lo tanto a lo transitorio y caduco) como siempre-ya presupuesta a sí misma, o a la naturaleza plena, prelapsaria, como siempre-ya perdida. La ilustración no es el movimiento lineal de salida de la naturaleza ciega hacia el sujeto racional: ambos se solapan, se relevan recíprocamente y se articulan complicadamente. Si el iluminismo asume la forma narrativa de una génesis, sin embargo en ella el resultado (la constitución del sujeto) se prueba como origen, como algo ya-presupuesto en el momento pretendidamente anterior. El iluminismo (como la caída lingüística en Benjamin) es un proceso "siempre-ya" iniciado, pero a la vez debe verse cada vez como *resultado*.

Lo siempre-ya presupuesto no es un principio fundamental, pero tampoco es situable en una cronología genética y lineal. El iluminismo, que se realiza en la caducidad de lo histórico, no remite a una naturaleza primera, sino que posee la estructura de conversiones dialécticas de la *Naturgeschichte*. No hubo nunca un instante de quiebre iluminista que habilitara lineal o sucesivamente el paso de la naturaleza al sujeto o la historia, ni tampoco del mito a la razón. Por el contrario, la naturaleza y el mito persisten en el sujeto racional, al tiempo que éste ya se alojaba en ellos.

> "El concepto de origen debería ser privado de su aberración estática. El objetivo no sería volver al origen, al fantasma de la buena naturaleza (…) No hay ningún origen sino en la vida de lo efímero [*kein Ursprung außer mi Leben des Ephemeren*]" (Adorno, 2008: 152; GS 8: 158).

Una vez que no puede fijarse una naturaleza anterior a lo histórico, el instante de advenimiento del sujeto no puede asumir las insignias de la originariedad. Por el contrario, todo pretendido origen se revela como "siempre-ya" histórico, devenido y caduco.

La inversión de todo pretendido origen como resultado puede comprenderse en la nostalgia de Odiseo por Ítaca. La meta del viaje, la "patria" como lugar de una vida sedentaria y estable, aparece como la realización final del iluminismo y a la vez como la instancia de retorno, es decir, como algo presupuesto desde el comienzo. El retorno odiseico es movilizado por la nostalgia. Pero el viaje es un proceso madurativo, que no "vuelve" a una naturaleza originaria sino que precisamente garantiza su puesta a distancia. No hay en Odiseo nostalgia de la naturaleza como momento originario, primero, de unidad indiferenciada donde el sujeto no existía aun, sino en cambio una paradójica *nostalgia del resultado* de todo el proceso. "Es la nostalgia [*Heimweh*] la que desata las aventuras a través de las cuales la subjetividad, cuya prehistoria narra la Odisea, escapa al mundo del mito. Que el concepto de patria [*Heimat*] se oponga al del mito (…) es la paradoja más íntima de la epopeya. En ella se condensa el *recuerdo* [*Erinnerung*] *de la historia*" (Adorno y Horkheimer, 2007: 89; GS 3: 96, cursivas agregadas). El recuerdo no se asocia al mítico retorno a la naturaleza o a la disolución del sujeto en una unidad originaria con el mundo. Por el contrario, se trata de un *recuerdo de la historia*, es decir, recuerdo de la separación ya constituida entre sujeto y naturaleza. El recuerdo de la naturaleza, correlativamente, no encierra nostalgia de una unidad utópica con ella sino que se realiza a través del proceso madurativo que constituyó a Odiseo, representante del yo idéntico a sí mismo y la razón. Como dice Whiteboook: "Si es cierto que el origen permanece como meta para el nostálgico Odiseo, ni el *oikos* al que retorna, ni el estado en que él retorna, son los mismos que eran cuando partió para Troya; ellos han sido mediados a través de años de maduración mediante la experiencia"(1995: 50). La separación con la naturaleza, que constituye al sujeto, es

asumida como un resultado inevitable del proceso histórico, y se "recuerda" un estado de cosas donde el sujeto aparece siempre-ya escindido.

El iluminismo *parece* un proceso genético de constitución del sujeto, que va de la naturaleza ciega a la historia realizada; sin embargo se revela de inmediato como un movimiento ajeno a toda progresión lineal. Si la ilustración se inscribiera sobre un tiempo lineal, la nostalgia de Odiseo se referiría a la naturaleza o al mito, que serían originarios y "previos". Pero su nostalgia se dirige al *resultado*, no al presunto "comienzo" del proceso. La llegada a Ítaca como consumación del iluminismo que alumbra la historia es a la vez un retorno, *pues la historia estuvo siempre ya allí desde el origen*. El origen se convierte en corolario. Siempre-ya, por lo tanto, "hubo" historia e iluminismo, pero no porque éstos presenten una insoluble lógica de la totalidad, sino porque todo recurso a la totalidad como instancia primera o fundante se ve contaminado de caducidad histórica, porque todo origen cede como efímero y transitorio.

Como sostuve más arriba, el surgimiento del sujeto iluminista no cancela a la naturaleza, sino que la continúa incluso cuando la pone a distancia. Así, la propia subjetividad "realizada" carece de la pureza y autarquía que un principio absolutizado debería tener. Si aparece dotado de una historicidad recursiva como un proceso continuamente presupuesto a sí mismo, sin embargo el iluminismo *necesita* a su vez, por su propia insolvencia interna, presuponer una naturaleza que le es diversa. Por eso Adorno insiste en "narrar una historia" sobre la constitución del yo en lugar de hipostasiar al sujeto como absolutamente presupuesto a sí mismo ("ciertamente cabría escribir una protohistoria del sujeto como se esboza en *Dialéctica de la Ilustración*", Adorno, 2008: 176; GS 6: 186). El sujeto no puede elevarse a origen transfigurado porque si lo hiciera su presente carecería de fisuras, como las que le impone la persistencia, en su interior, de la naturaleza que presuntamente cancelada. Es imposible acceder a tal naturaleza directamente porque sólo se la contempla cada vez desde el punto de vista del iluminismo que la pone a distancia. Sin embargo, su persistencia en el proceso iluminista descoyunta toda absolutización del sujeto como origen. La temporalidad recursiva de ilustración y mito (de separación y continuada compenetración de sujeto y naturaleza) no remite a una perpetua presuposición como lógica de lo absoluto, sino a la puesta en caducidad de todo origen pretendido. El iluminismo es un proceso "siempre-ya" iniciado, pero a la vez debe verse cada vez como *resultado*. Es decir que el origen se revierte en algo producido, en origen faltante, "privado de su aberración estática". En la lógica presupositiva del iluminismo lo histórico, lo caduco y transitorio, contamina de antemano todo pretendido origen absoluto. Lo siempre-ya presupuesto no es un principio fundamental, sino algo históricamente devenido. Lo "primero" es siempre-ya "segundo", derivado, de modo que en la temporalidad recursiva del materialismo adorniano no hay modo de retrotraerse más allá de lo transitorio y caduco hacia un pretendido

fundamento: “allí donde la metafísica equipara transfigurativamente la vida de lo absoluto con la caducidad de todo lo finito [*Totalität der Vergangnis alles Endlichen*], mira al mismo tiempo un poco más allá del hechizo mítico” (Adorno, 2008: 330; GS 6: 352-353). El iluminismo, que se realiza en la caducidad de lo histórico, no es una narrativa de origen, sino de la insignificancia en el origen.

Historia natural y ontología

Como reconstruí en el Capítulo 2, Adorno escribe “La idea de historia natural” como una polémica con la ontología heideggeriana, a la que considera demasiado formalista para calar directamente en lo fáctico. Según Adorno, la elevación de la historicidad a existenciario permanece en un marco formalista, aislada del material histórico concreto en virtud de la separación entre lo óntico y lo ontológico. Su propuesta con la *Naturgeschichte* es trascender la oposición formalista entre óntico y ontológico, que él reformula como dialéctica de historia y naturaleza. Sotelo (2009: 45) sostiene que, con la historia natural, Adorno intenta construir un tipo de ontología adecuado a su teoría de la historia. El propósito de ese tipo de ontología es trascender la oposición entre lo históricamente mudable y las invariantes postuladas como naturales, en un juego de conversiones entre ambos planos.

A lo largo de toda esta sección intenté reconstruir la no-identidad entre sujeto y naturaleza como una estructura que excede la especificidad histórica de la totalidad antagónica. Intenté mostrar que, si la dominación debe ser situada en las condiciones del capitalismo y sus formas sociales de mediación, empero la no-identidad posee un alcance mucho más amplio relacionado con los fundamentos del ser social como tal. Esta reconstrucción del costado dinámico de la historia natural (una vez que abandonamos la identificación de la reificación con el “ser histórico”) permite clarificar la estructura temporal de la no-identidad de sujeto y naturaleza y la dialéctica de mito e ilustración. Esa estructura no posee la linealidad de una génesis ni en la invariabilidad de unas constantes antropológicas básicas, sino que se plasma en el juego de conversiones dialécticas de la *Naturgeschichte*. Se trata de una especie de ontología que empero no admite formulación especulativa pura, habilitando el pasaje a la especificidad histórica.

El ascenso a lo transhistórico, a la generalidad de las invariantes, no puede habilitar, para Adorno, una instancia de pensamiento autónomo. No hay en su filosofía una ontología general. Adorno no construye una metafísica pura de la temporalidad porque su propio concepto (materialista) de la filosofía se lo impide. Lo más cercano a una “ontología” en la teoría adorniana es, en efecto, la concepción de la historia como realización de la ilustración: toda época histórica actualizaría la no identidad entre sujeto y naturaleza. Sin embargo, de inmediato vemos que no existe una instancia de

origen determinable cronológicamente en la que esa no-identidad se hubiera establecido y garantizado de una vez y para siempre. Por el contrario, el iluminismo como narrativa de origen faltante debe instanciarse cada vez en lo históricamente concreto. Como dice Jameson, lo histórico social y lo histórico natural funcionan como "programas de reescritura" (Jameson, 2010: 172) en constante relevo recíproco.

Es preciso ahora volver sobre el concepto de materialismo. La estructura histórico-natural efectivizada en la dialéctica de ilustración y mito acusa una temporalidad complicada, donde los términos contrapuestos se compenetran. El sujeto posee una doble faz en relación con la historia. Por un lado, toda historia supone y realiza la escisión iluminista entre sujeto y naturaleza, pues no habría una anterioridad cronológica frente a ella. Por otro lado, el sujeto es *cada vez* un resultado de lo universal concreto, de las relaciones históricamente determinadas que asume el trabajo humano en un momento dado. No hay una génesis originaria del sujeto que habilite el paso a la historia, sino una constante recursividad en la que lo histórico y caduco, que siempre repetiría el ciclo de la constitución del sujeto, aparece a su vez como condición de posibilidad de todo sujeto. La temporalidad materialista (o histórico-natural) de la constitución del sujeto es recursiva porque socava cualquier origen, revelándolo cada vez como resultado.

En "La idea de historia natural" Adorno comienza por caracterizar la naturaleza homologándola con el mito como "Ser dado de antemano". En su diatriba con la filosofía fundamental, el autor comienza por llamar "naturales" a las cuestiones ontológicas: "pues la cuestión de la ontología (…) no es otra cosa que lo que yo he llamado naturaleza" (Adorno, 1991: 105; GS 1: 346). La naturaleza se vincularía con el conjunto de determinaciones fundamentales, independientes del acaecer histórico, de las que la filosofía heredada habría querido hacer su materia. Al comprender esas determinaciones fundamentales como "naturaleza", Adorno se acerca a un posicionamiento materialista. Si hay para él una dimensión "fundamental" o transhistórica del pensar, la comprende como natural, es decir, como ligada a la sensibilidad y la corporalidad. Al vincular lo ontológico con la naturaleza Adorno acerca toda determinación originaria o fundamental a la finitud de la experiencia corpórea y cambiante. La construcción de un tipo original de ontología ligada a la historia supone, pues, un movimiento de traducción de lo pretendidamente ontológico como "natural", es decir, el acercamiento de las cuestiones de filosofía primera a la finitud de la experiencia sensorial y corporal.

Asimismo, la conversión de toda cuestión ontológica en "natural" prepara la operación propiamente histórico-natural, la inversión dialéctica de los términos opuestos "naturaleza" e "historia". Lo histórico, en un comienzo, aparece como "una forma de conducta del ser humano (…) transmitida de unos a otros" en la que "aparece lo cualitativamente nuevo (…) un movimiento que no se

desarrolla en la pura identidad" (Adorno, 1991: 104; GS 1: 345-346). Si la naturaleza es el Ser dado de antemano, la historia encierra el cambio y la aparición de lo nuevo. Sin embargo, el cometido del ensayo es precisamente invertir esta oposición heredada. Adorno intenta formular una concepción original de la relación entre historia y naturaleza, entre novedad y repetición, entre caducidad e intemporalidad. Esa relación novedosa no busca un marco filosófico ahistórico, ni tampoco limita el pensar bajo condiciones históricas dadas, sino que invierte dialécticamente la relación entre lo histórico y lo natural. El concepto que vertebra esta inversión es el de transitoriedad: en transitoriedad de todo lo finito, historia y naturaleza se tornan conmensurables.

Con la inversión de la relación entre historia y naturaleza, Adorno busca abandonar todo marco ontológico previo a la historia. El concepto de historia natural comprende toda presunción transhistórica o natural como una determinación histórica, al tiempo que reescribe toda interpretación de fenómenos históricos acotados en términos transhistóricos o naturales. La historia natural provee un *concepto de la temporalidad histórica que se pretende compatible con el materialismo adorniano*. De este modo Adorno intenta aportar una orientación filosófica capaz de vérselas con lo históricamente acaecido, promoviendo un compromiso entre ontología e historia. Se produce entonces una continua reescritura entre las determinaciones transhistóricas y las históricamente determinadas, entre los momentos empíricos y los momentos ontológicos del pensamiento.

Conclusión

En este capítulo, volviendo sobre la constitución del sujeto en *Dialéctica de la Ilustración*, sostuve que la historia natural plasma una *temporalidad materialista* donde el pasaje entre historia y naturaleza siempre-ya se dio, al tiempo que persiste una insuprimible compenetración entre ambas. El materialismo filosófico de Adorno consiste en la introducción del sujeto en el interior de las relaciones sociales y la naturaleza, que componen una objetividad irreductible al sujeto mismo. Esa operación materialista, a la vez, conlleva un peculiar concepto del tiempo histórico en el que el sujeto y la historia, resultados de un proceso de "salida" de la naturaleza, son revelados a la vez como ya-presupuestos, es decir, como preexistentes a toda naturaleza "primera". Lo histórico como transitoriedad radical impregna entonces a toda instancia de origen primero, mostrándolo como dinámico. La separación misma entre lo históricamente determinado y lo transhistórico se ve dinanizada, pues lo histórico en su caducidad pasa a revelarse como única instancia "natural" primera. La temporalidad del materialismo adorniano es recursiva pero no establece el eterno retorno de lo idéntico. Por el contrario, está signada por la recursividad de lo no-originario, de lo caduco y derivado.

La *Naturgeschichte* expresa su doble faz en *Dialéctica de la Ilustración*: tanto su caída en un *impasse* pesimista (hipóstasis de la totalidad antagónica) como sus potencialidades para una teoría dinámica del ser social e histórico (no-identidad de sujeto y naturaleza). Por un lado, tanto en "La idea de historia natural" como en *Dialéctica de la Ilustración* está implícita la reversión de la historia en ciega naturaleza estudiada en los Capítulos 1 y 4. Por otro lado, como teoría de la inversión del origen en la caducidad de todo lo finito, la *Naturgeschichte* plasma la constitución del sujeto no-idéntico a la naturaleza. El proceso de distanciamiento del ser natural aparece como una marca invariante de la historia, siempre-ya presupuesta en ella; y a la vez es el resultado de un proceso de separación con respecto a la naturaleza. Esta conversión de los presupuestos invariantes en resultados históricos apunta a la faz más dinámica de la historia natural, la mutación de toda naturaleza primera en devenir histórico. Si la dominación por la totalidad antagónica se deshistoriza cuando se la eleva a marca del "ser histórico", perdiendo toda base históricamente determinada; en cambio la naturaleza se dinamiza al introducirse en la temporalidad siempre-ya histórica de la constitución del sujeto.

La construcción simétrica de la historia natural viene relacionada con el *impasse* pesimista de Adorno, en la medida en que la dominación (comprendida en términos de petrificación del ser histórico como segunda naturaleza en el ensayo de 1932) no es analizada en términos históricamente situados y se la eleva a estructura histórica demasiado general. Sin embargo, al mismo tiempo puede pensarse el juego de conversiones entre historia y naturaleza en un contexto que no absolutice la idea de dominación, a partir de la dialéctica de ilustración y mito. La ilustración, como momento de escisión de sujeto y naturaleza, y el mito, como momento de unidad entre ambos, se suplementan co-originariamente. Esto significa que no hay una naturaleza pura, plena, "previa" al sujeto a la que sea posible acceder o retornar, pero tampoco hay un sujeto completamente distanciado del ser natural. La relación entre ambos es de no-identidad: se diferencian y mediatizan a la vez. Así, la naturaleza es siempre-ya histórica o siempre-ya ha sido puesta a distancia por el sujeto. La historia, a su vez, permanece como natural, no porque recaiga en el mito por la autocancelación de la ilustración, sino porque el momento natural o mítico persiste en ella constitutiva y co-originariamente. La *Naturgeschichte*, de este modo, estructura las dimensiones temporales de la teoría materialista del sujeto.

Finalmente, esta teoría materialista no compone una ontología especulativa autónoma. Al construir el sistema de mediaciones de historia y naturaleza, la *Naturgeschichte* desplaza toda instancia de origen como resultado. Esto significa que hay un pasaje, cada vez, de las dimensiones básicas de la constitución del ser social, a su estructuración efectiva en un momento histórico dado. El sujeto, desplazado del rol del origen o fundamento, aparece como resultado de procesos objetivos de los

que él mismo no es el principio. La teoría general del sujeto constituido como producto de la distancia con la naturaleza da paso cada vez a la teoría históricamente determinada del sujeto como producto de las relaciones sociales en un momento y lugar dados. La no-identidad marca algunos puntos límites de la constitución social (por ejemplo, que la distancia con la naturaleza no puede anularse, o que toda sociedad necesita trabajar para reproducirse, etc.). Sin embargo, no configura una ontología positiva autónoma, porque exige el pasaje a la historia en términos de contenidos fácticos dados cada vez.

En el estudio de *Dialéctica de la Ilustración sostuve* que el sujeto que se distancia de la naturaleza nunca *llegó a ser* a partir de una naturaleza plenamente dada de manera previa. El pasaje de la naturaleza "ciega" al *Selbst* racional, pasaje que constituye al sujeto y la historia como tales, no se dio en un momento susceptible de ser situado en la línea de tiempo, que separe un instante previo y uno posterior claramente distinguibles. La naturaleza, que el sujeto sojuzgaría o cancelaría en su interior al constituirse como tal, por el contrario continúa asediándolo perpetuamente. El sujeto constituido, en efecto, no se emancipa radicalmente de lo natural, sino que permanece en una relación insuprimible con ello. De ahí que la ilustración, cuanto más radicalmente pretende separarse de toda naturaleza y todo mito, más ciegamente retorna a ellos. La relación con la naturaleza es inherente al concepto de ilustración en todo su despliegue, o la dialéctica de ilustración y mito (de separación y unidad de sujeto y naturaleza) tiene dimensiones civilizatorias. A la vez, no hay en el planteo de Adorno una idea de la naturaleza como algo independiente del espíritu o el sujeto, a lo que fuera posible acceder en sí. La naturaleza y el mito muestran ser ya por sí iluministas, lo que significa que no hay una naturaleza temporalmente anterior al movimiento de constitución del sujeto, sino que éste la atraviesa desde el origen.

La inversión del origen como algo derivado encierra la estructura temporal del paso de la naturaleza a la historia. Ese paso torna posibles la constitución del sujeto (como *Selbst* racional e idéntico) y de la sociedad (como mediación objetiva de las relaciones sociales en general). Ambos, sujeto y sociedad, mediación subjetiva y mediación objetiva, indican la conversión de la ontología en historia en el pensamiento de Adorno. En este nivel vemos que la historia, como tal, tiene una constitución en la que está supuesta la cancelación del ser natural. Esa cancelación, a la vez, nunca se dio como tal en un momento cronológicamente identificable. Así, la historia se presupone constantemente en el pensar de Adorno como límite y como origen. Ese origen, por lo demás, aparece como *resultado* de una cancelación de lo natural, que nunca se dio como tal pero que marca la imposibilidad de cerrar sobre sí el ser histórico. En la estructura dialéctica del paso de la naturaleza a la historia se actualiza también la temporalidad histórico-natural. Aquí comprobamos que la instancia de origen natural, "dado de antemano" a la historia, es siempre un resultado

histórico. Esto significa que, para Adorno, lo transhistórico remite de inmediato a la variabilidad histórica. El juego de "reescrituras" entre naturaleza e historia conduce, en este punto, a afirmar la caducidad y transitoriedad de lo históricamente variable como única instancia de realización de las invariantes naturales, ontológicas o transhistóricas. No se trata, para Adorno, de encontrar filosóficamente las formas fundamentales y eternas que subsuman toda historia concreta, ni tampoco de circunscribir el pensamiento en condiciones históricas dadas evitando toda remisión a una naturaleza que las exceda. Por el contrario, su programa filosófico busca la conversión de las invariantes naturales en historia concreta, y al revés. Así, lo histórico y lo ontológico, la teoría social de validez históricamente acotada y la teoría filosófica que reflexiona sobre el sujeto y el origen, llegarían en su pensamiento a un compromiso en continuo dinamismo.

El buscado compromiso en continuo dinamismo entre historia y naturaleza, sin embargo, no se realiza de manera sistemática en virtud la *simetría* que Adorno dibuja entre la lógica totalizante y clausurante de la reificación y la conversión de toda naturaleza presupuesta como primera en instancia de transitoriedad histórica. La construcción simétrica de la *Naturgeschichte* conduce a poner en un mismo nivel el movimiento de la reificación (la parálisis del ser histórico como una segunda naturaleza) y la dinamización de todo origen supuesto como algo ya-histórico (bajo la cual podría reconstruirse tanto la persistencia de la naturaleza en la historia como el carácter ya-histórico del ser natural). La introducción del fenómeno de la reificación en esta estructura abstracta y general conduce a un sistemático desconocimiento de sus bases históricas específicas. Esto explica las dificultades de Adorno, objetadas por Habermas, Postone y otros, lo que obtura la articulación entre historia y naturaleza propuesta en el programa de la *Naturgeschichte*. Puede decirse, entonces, que la absolutización de la totalidad antagónica está ya presupuesta en el ensayo de 1931, cuando la conversión de la historia petrificada en segunda naturaleza es elevada a marca del "ser histórico" en general, sin un análisis históricamente determinado.

Una reconstrucción contemporánea de la teoría crítica, heredera del planteo adorniano pero dispuesta a sobrepujarlo allí donde éste se muestra demasiado ambiguo o se paraliza, debería profundizar la articulación programática entre lo histórico y lo transhistórico, atendiendo con más cuidado al carácter históricamente determinado de la reificación (y, conforme a la reconstrucción que aquí presento, de la totalidad antagónica) como un fenómeno peculiar de las sociedades capitalistas modernas. La reificación, en efecto, no tiene por qué estirarse hasta componer una visión estática de la historia universal. Sobre esa base, el pensamiento adorniano podría recuperar su impulso crítico de manera más solvente, poniendo en práctica una formulación filosófica más atenta al devenir histórico. En este marco reconstructivo, es posible pensar la no-identidad de sujeto y naturaleza como un requisito de la constitución del ser social, que empero no habilita la formulación

de una ontología autónoma o pura, sino que enmarca el pasaje a análisis ligados al material histórico cada vez situado. Así es posible desaherrojar el potencial crítico de la idea de *Naturgeschichte* y de la crítica de Adorno a la ontología fundamental.

Conclusión. No-identidad y totalidad antagónica. Repensar el proyecto emancipador de la teoría crítica

Introducción

En su libro *The New Dialectic and Marx's Capital*, Chris Arthur establece los contornos de un "redescubrimiento de la dialéctica en el marxismo" que marca toda una corriente de pensamiento, abarcando desde los primeros artículos de Hans-Georg Backhaus sobre dialéctica de la forma valor en los años 60 hasta la "lectura categorial" de Moishe Postone, incluyendo planteos el de la *Wertkritik y* de la *Neue Marx-Lektüre* alemanas. Este "redescubrimiento" tiene dos notas principales: el giro a la especificidad histórica y el pasaje a una concepción crítica (contra una afirmativa) con respecto a la categoría de totalidad. Para toda esta tradición de pensamiento, la dialéctica tiene un valor sincrónico antes que diacrónico y crítico antes que emancipatorio. Lo primero significa que es exclusivamente en los contornos determinados de la sociedad capitalista, bajo sus peculiares formas de mediación social, que se constituye una dialéctica en la vida colectiva (que aparece un sujeto global de la dinámica social, que tiene un movimiento autoponiente y tiende a reducir los elementos independientes a momentos de su despliegue autonomizado). No hay, como quería el "materialismo histórico", una dialéctica que gobierne la sucesión de las épocas humanas, gobernada por el despliegue progresivo de un sujeto global que atraviese diferentes momentos y lugares. Es sólo La lógica del capital como valor que se autovaloriza la que posee carácter dialéctico: el capital aparece como sujeto global que estructura diferentes momentos de la actividad humana, reduciéndolos a su propia dinámica autonomizada. Al mismo tiempo, este redescubrimiento de la dialéctica implica que la idea de totalidad (como autoposición de un sujeto global) deja de constituir un ideal emancipador, para pasar a estructurar la dominación. No se trata de realizar una totalidad social, sino de suprimir el carácter de totalidad que el capital imprime a las relaciones sociales existentes. Lejos del ideario del proletariado como sujeto-objeto de la historia, enarbolado por el joven Lukács, esta relectura del marxismo occidental no encierra aspiraciones a totalizar el vínculo social en torno a un sujeto colectivo. Por contra, la totalización contradictoria de la vida colectiva es releída ahora como resultado del despliegue del capital, de modo que la categoría de totalidad se vuelve un concepto crítico, no afirmativo. En efecto, sólo bajo las formas sociales históricamente determinadas del capitalismo emerge una dinámica de totalidad en la sociedad, donde el capital (valor que se autovaloriza) se erige un sujeto global del proceso social, que posee una dinámica automediadora.

La necesidad de este giro hacia un concepto crítico de la totalidad capitalista responde problemáticas intelectuales, históricas y sociales de hondo calado. Conforme la reconstrucción de

Whitebook, la combinación de desarrollos teóricos y políticos a lo largo del siglo XX impone una desconfianza creciente frente al ideario afirmativo en torno a la construcción de una totalidad centrada en el sujeto. Políticamente, los desastres totalitarios construidos en nombre del socialismo exigen una mayor preocupación por las cuestiones del pluralismo político, la irreductibilidad del conflicto y el cuidado de la finitud, la diferencia y la alteridad en las relaciones humanas. En términos teóricos, tanto las críticas post-marxistas como la aparición del psicoanálisis refuerzan esta perspectiva. La idea de realizar una totalidad centrada en el sujeto, que subyace a los idearios emancipatorios no sólo del marxismo tradicional sino también del más sofisticado "marxismo occidental" es entonces puesta en cuestión. Como sostiene Whitebook, la utopía como promesa de totalidad ya no aparece solamente como irrealizable, lejana o ingenua, sino como positivamente peligrosa, en la medida en que podría encerrar la persecución de la diferencia, el desencadenamiento incontrolado del narcisismo y la oclusión de la finitud del sujeto.

En este contexto, la "nueva dialéctica" –por utilizar la expresión de Arthur ampliamente– de Backhaus a Postone, intenta repensar el *marxismo occidental*. Si toda esta tradición de pensamiento se detiene especialmente en la categoría de totalidad, hoy día es preciso reformular esta categoría central en términos críticos. No se trata de realizar una totalidad bajo un sujeto-objeto idéntico, que opere como sucedáneo materialista del *Geist* hegeliano; sino de transformar la totalidad existente. El capital, y no la humanidad redimida o el proletariado liberándose, compone una totalidad. Esto conlleva también una reformulación del proyecto emancipatorio de la tradición marxiana, que ahora debe repensarse en términos de mayor preocupación por el pluralismo, el carácter irremediablemente conflictivo de la vida social y la finitud del sujeto.

Con la presente tesis he intentado interpretar algunos tramos del pensamiento de Adorno, particularmente su filosofía de la historia y su concepción del sujeto, en el marco de la "nueva dialéctica" mencionado arriba, articulando la problemática marxiana de la totalidad social capitalista con la problemática psicoanalítica de la constitución del sujeto. Tomé a Postone como referencia central porque su relectura de Marx es una de las mejor articuladas en la tradición de conjunto. Postone no se ha ocupado del pensamiento de Adorno, a pesar de que inscribe explícitamente su planteo en la tradición de la teoría crítica. Una investigación sobre el sujeto y la historia en Adorno desde la óptica de la lectura categorial postoniana constituye, por lo tanto, una vacancia en la bibliografía secundaria. Al mismo tiempo, la corriente de pensamiento que nombré ampliamente como "nueva dialéctica" no es ajena a Adorno, sino que posee vínculos con su pensamiento desde el comienzo. El germinal artículo de Backhaus, "Dialektik der Wertform", que da inicio a la *Neue Marx-Lektüre*, fue inspirado en las clases de Adorno y plantea un vínculo explícito con su pensamiento. En términos más generales, el pasaje a una *concepción crítica de la*

totalidad social, que augura toda una nueva relación con la noción de totalidad en el marxismo occidental, ya está presente en Adorno. Este autor, por lo tanto, no sólo puede ser releído, reformulado o reinterpretado en el seno de la "nueva dialéctica" o de la lectura categorial de Postone, sino que su obra es en cierto modo una de las precondiciones genéticas de toda esta corriente de pensamiento tomada en sentido amplio. La tarea de releer a Adorno, entonces, aporta al esclarecimiento global de la relación entre la nueva dialéctica y su propia historia.

Finalmente, en esta tesis también intenté considerar las críticas a Adorno en la continuación posterior de la teoría crítica, de parte de pensadores como Habermas, Wellmer, Dubiel, Honneth o el propio Postone. Recuperé largamente la objeción de que Adorno caería en un *impasse* pesimista, que lleva a absolutizar la dominación en un contexto sin salida. Reformulé estas críticas centrándome en la construcción de una filosofía negativa de la historia universal. La totalidad antagónica, que en mi reconstrucción es la principal categoría de la dominación social en el pensamiento de Adorno, es hipostatizada al identificarse con la historia universal. Así, la teoría entra en una situación de difícil consistencia, donde sanciona como inevitable aquella situación que querría criticar. Frente a la filosofía negativa de la historia, propuse (siguiendo de cerca a Postone) reconstruir el planteo original prestando mayor atención especificidad histórica del capitalismo como producto de un corte de envergadura en las formas de mediación social.

Asimismo, las críticas de los francortianos posteriores se relacionan con otra serie de motivaciones históricas, vinculadas con la caracterización global de la sociedad capitalista moderna y su dinámica. Adorno escribe fundamentalmente para dar cuenta de lo que llama "mundo administrado", un mundo que integraría o suprimiría las capacidades críticas o de contestación de los sujetos. Por mutaciones tanto de la historia de las sociedades occidentales como de la propia teoría crítica, es necesario revisar esta caracterización. Si el marxismo occidental necesita de Adorno para revisar sus idearios totalistas, que acarrean peligros totalitarios, al mismo tiempo la teoría crítica posterior debió incorporar una *mirada menos sombría de la dinámica de la modernidad*, atendiendo no sólo a las formas de dominación sino también a sus potencialidades liberadoras. Al mismo tiempo, como dice Postone, tras la debacle de los Estados benefactores en los años setenta, la tesis de que el capitalismo habría logrado domeñar sus contradicciones intrínsecas se ve puesta en cuestión.

Dos grandes mutaciones acaecieron desde los tiempos del capitalismo tardío regulado estatalmente. Primero, tras la crisis global de los años setenta, con la implantación global del neoliberalismo, retrocedió la intervención del Estado en la economía. El capitalismo experimentó una nueva liberalización de los mercados, junto a una serie de transformaciones de largo aliento en las relaciones entre Estados y sociedad, reorganizaciones de los bloques políticos, etc. La persistencia

de las crisis económicas y la imposibilidad de sostener el marco del Estado benefactor ponen de manifiesto la necesidad de construir una teoría crítica del capitalismo, capaz de dar cuenta de su carácter intrínsecamente contradictorio, que impone una dinámica global subyacente a las transformaciones y los cambios de ciclo. Postone intenta construir una teoría crítica adecuada a la sociedad capitalista como tal, que pueda dar cuenta de la sucesión de fases históricas en su interior (el capitalismo liberal, el capitalismo tardío administrado estatalmente, el neoliberalismo) en términos de un *corpus* conceptual unitario. Frente a la teoría del v*erwaltete Welt* como una forma capitalista crecientemente unidimensional, la teoría crítica de Postone enfatiza las contradicciones en movimiento, estructuralmente no susceptibles de ser absorbidas ni "administradas", del capitalismo como tal. El dinamismo de la sociedad capitalista y su incapacidad para estabilizar una forma histórica determinada (en particular, la incapacidad para estabilizar el capitalismo estatista que Adorno llamaba "mundo adminstrado") exigen un replanteamiento sobre su naturaleza inherentemente contradictoria. La idea de que la sociedad capitalista tardía habría logrado estabilizarse a partir de la intervención del Estado en la economía y la concertación entre clases se vio desmentida por el surgimiento del neoliberalismo y la caída de los Estados benefactores. Esto, según Postone, exige volver a pensar las contradicciones y el dinamismo *inherentes al capitalismo en sí mismo*, en lugar de enfatizar el carácter supuestamente "administrado", crecientemente no-contradictorio, del capitalismo dirigido estatalmente.

En segundo lugar, continuadores posteriores de la teoría crítica, incluyendo al propio Postone y a otros como Habermas, Honneth o Dubiel, han enfatizado cierta unilateralidad o reduccionismo en la comprensión adorniana de la modernidad. Siguiendo a Dubiel, la teoría crítica precisa dar cuenta de la modernidad como un fenómeno dual, valorativamente ambiguo, irreductible tanto a la narrativa del progreso como a la de la catástrofe. El siglo XX, en esta lectura, fue tanto el siglo de Auschwitz, las bombas nucleares y el *Gulag*, como el siglo de las ampliaciones de derechos, la expansión (por más que sea limitada) de conquistas democráticas, el reconocimiento de las minorías, las conquistas del movimiento obrero y la emergencia de nuevos movimientos sociales. La teoría crítica, so pena de caer en *deformaciones empíricas en la comprensión de la sociedad*, no puede formularse como una teoría de la dominación total. Es preciso comprender el potencial emancipador de la modernidad, manteniendo al mismo tiempo una conciencia lúcida sobre las posibilidades catastróficas de la sociedad moderna. Caso contrario, se relegan los conflictos, luchas y reclamos de las personas al rol de meras máscaras de una dominación totalizada presupuesta, lo que deja al crítico en una posición externa a la sociedad difícil de explicar. Si la sociedad fuera verdaderamente un mundo de dominación absolutizada, no existiría teoría crítica posible, pues incluso el crítico debería verse sometido a las formas de conciencia fetichizadas y deformadas ligadas a la

dominación. Para explicar socialmente, en términos inmanentes, la propia posibilidad de la teoría social crítica; es preciso que su objeto (la sociedad moderna) pueda leerse como contradictorio, como cargado de potencialidades liberadoras y a la vez constituido por formas opresivas. Unilateralizar esta lectura lleva a posiciones inconsistentes.

En el marco analizado, la dominación debe ser vista al mismo tiempo como posibilitadora. El análisis de las derivas regresivas y la unilateralización de la racionalidad en la modernidad debe suplementarse con una lectura de las potencialidades liberadoras que subyacen, aun no realizadas, en la sociedad capitalista. Es preciso construir una teoría crítica capaz de comprender, *en un mismo movimiento conceptual*, cómo la sociedad moderna produce y reproduce dominación, menoscabando el potencial de autonomía y racionalidad de las personas, pero al mismo tiempo genera nuevas posibilidades emancipatorias, habilitando formas de existencia multilaterales.

Todos los elementos anteriormente citados confluyen en la perspectiva bajo la cual esta tesis intentó ofrecer una interpretación, y en parte una reformulación, del proyecto teórico adorniano. Adorno aparece a la vez como indispensable e insuficiente o contradictorio de cara a esta interpretación. Indispensable, porque iluminó tempranamente la concepción crítica de la totalidad social, construyendo originalmente un ideario emancipador no atado a pretensiones desmesuradas de primacía del sujeto o de totalización del vínculo humano. La concepción crítica de la totalidad, que caracteriza a toda la corriente de la "nueva dialéctica", tiene una genealogía y una inspiración adornianas, por lo que el rango de influencia de su pensamiento excede el plano de la teoría crítica y se muestra relevante para la historia de conjunto del marxismo occidental. El planteo de Adorno, sin embargo, resulta insuficiente e incluso contradictorio en cuanto la concepción crítica de la totalidad se ve inserta en el marco de una filosofía negativa de la historia, donde la dominación acaba por aparecer subrepticiamente absolutizada. Esto conduce al estancamiento pesimista objetado por críticos como Habermas o el propio Postone. Asimismo, es esta absolutización de la dominación la que impide formular de manera más comprehensiva una teoría crítica de la sociedad capitalista, que dé cuenta no sólo de la dominación que se reproduce, sino también de las potencialidades liberadoras gestadas en su seno.

Las tres grandes secciones de la tesis intentan ofrecer una interpretación y reformulación del pensamiento adorniano desde el punto de vista de una teoría crítica de la modernidad, basada en la lectura categorial de Postone. En la primera sección, de orientación descriptiva, intenté dar cuenta de la importancia de la filosofía de la historia en la articulación del pesimismo imputado a Adorno. En la segunda sección, apelando explícitamente a Postone, sugerí una reformulación de la teoría crítica basada en un giro a la especificidad histórica de la crítica del capital. El giro a la especificidad histórica intenta no sólo ofrecer una posibilidad teórica de salida de la totalidad

antagónica sino también destacar de manera más precisa el carácter contradictorio, y por lo tanto también posibilitador, generativo, del capitalismo. Con ello intenté delinear una lectura de la sociedad del capital que contemple las formas de dominación como históricamente situadas y por ende superables, pero también que dé cuenta del potencial emancipador de la modernidad. En esta sección, asimismo, Adorno se probó relevante porque tramos de su pensamiento, reformulados en clave de especificidad histórica, aparecieron valiosos para el propio proyecto de la lectura categorial. Finalmente, en la tercera sección intenté recuperar los contornos de una original ontología social basada en la no-identidad de sujeto y naturaleza, que suplementa y enmarca filosóficamente a la crítica de la totalidad antagónica históricamente determinada. En esta sección traté de construir las determinaciones más generales, no atadas a la especificidad histórica, de una teoría de la sociedad y el sujeto. La no-identidad de sujeto y naturaleza se presenta, en este contexto reconstructivo, como una condición de toda vida social que limita todo proyecto emancipatorio desmesurado que se conciba en términos de construcción de un sujeto de la totalidad. La no-identidad, antes que una ontología social positiva completa, marca algunas condiciones negativas (algunas imposibilidades constitutivas) que están a la base de la teoría social más centrada en la especificidad histórica. El recorrido por las tres secciones intenta prefigurar una *teoría crítica de la modernidad del capital*, comprendida como una sociedad contradictoria, estructurada por formas opresivas pero cargada de posibilidades liberadoras, enmarcada a su vez en una peculiar ontología social, que postula la imposibilidad de un sujeto absoluto de la vida social. A continuación, reconstruiré brevemente algunos aspectos de lo argumentado en las tres secciones, tratando de enfatizar las continuidades y articulaciones conceptuales entre ellas.

El *impasse* pesimista: unidad de progreso y catástrofe

A lo largo de la "Reconstrucción descriptiva" intenté mostrar que las dificultades de consistencia del pensamiento de Adorno se contextualizan en su filosofía de la historia. Esto supuso varias operaciones interpretativas. Primero, traté de situar la categoría de totalidad antagónica como el concepto principal de la dominación en Adorno. La totalidad antagónica se despliega paralelamente en el plano subjetivo y el objetivo. En el primer caso se refiere al ciclo regresivo recorrido por la dialéctica de la ilustración. El sujeto se escinde radicalmente de la naturaleza, a la que objetiva como material disponible para el dominio, para luego quedar subsumido en el proceso que él mismo desencadena, identificándose con las meras cosas. Así, el propio sujeto se vuelve una herramienta para el dominio de la naturaleza, perdiendo capacidades para la autonomía, la reflexión racional y la afinidad con el entorno. Esto genera un ciclo de totalización contradictoria de la experiencia: el yo no puede relacionarse con el mundo en términos no impuestos por su propia racionalidad

instrumental, con lo que se mueve en la pura identidad; y al mismo tiempo no puede sino proyectar desgarramientos cada vez mayores. La totalización de la experiencia en torno al sujeto, al mismo tiempo, se resuelve en puro desgarramiento, o la totalidad es inherentemente totalidad antagónica.

En el plano objetivo, la totalidad antagónica se construye en torno a la contradicción entre universal y particular. Lo universal social erige una totalidad contradictoria al constituirse en espíritu del mundo. El *Weltgeist* es la sociedad de conjunto, autonomizada ante los particulares, gobernada por una serie de mecanismos dinámicos independientes. El espíritu del mundo es el conjunto de los particulares reunidos, que al mismo tiempo se les enfrenta como su otro radical, como algo inalterable para ellos. En el movimiento por el que la sociedad se totaliza bajo la forma de la identidad, se desgarra en contradicción total. La totalidad antagónica en el plano objetivo es el conjunto de la sociedad erigida como otro cuasi-independiente de los particulares.

Conforme el materialismo adorniano, la prioridad entre los planos subjetivo y objetivo la lleva el segundo. Adorno concibe el materialismo como una forma de autorreflexión del sujeto, que se interroga por su propia constitución en términos de la objetividad social y natural. El yo racional, si bien tiene un rol constituyente en el conocimiento, es a la vez algo constituido, derivado. Esto significa que el sujeto, que se ve sumido en el ciclo de autocancelación de la ilustración, es a la vez un resultado del espíritu del mundo y su dinámica social-objetiva de totalización contradictoria. Luego, es preciso buscar las condiciones de gestación de la totalidad antagónica en el plano social e histórico.

Adorno concibe la génesis de la totalidad antagónica como correlativa con la historia universal. El proceso de ilustración que se revierte a sí misma en mito, así como el movimiento de constitución del *Weltgeist*, se desarrollan en un ciclo histórico global cuyo origen coincide con el de la sociedad misma. La historia universal es reconstruida como despliegue de la totalidad antagónica, en un movimiento de bases arcaicas. Adorno construye esta concepción de la historia bajo dos influencias intelectuales: la visión progresista del marxismo tradicional y la visión catastrófica de Walter Benjamin. Por un lado, concibe la historia como progreso en tanto desarrollo de las fuerzas productivas o crecimiento de la capacidad de la especie para autoconservarse dominando a la naturaleza. Por el otro, la piensa como catástrofe, como repetición o profundización de la dominación sobre la naturaleza y los hombres. Ambos procesos serían correlativos: a medida que la humanidad progresa e incrementa sus potencias técnicas, se sume en un ciclo de dominación en el que pierde capacidad para la afinidad con la naturaleza e, incluso, la autonomía de las personas. Esto genera una paradoja de difícil resolución. Por un lado, el progreso técnico y el dominio de la naturaleza constituyen una precondición para la emancipación social, en la medida en que son necesarios para morigerar la violencia de la naturaleza indómita y posibilitar una existencia

pacífica, no sometida al miedo a la aniquilación y las inclemencias de la vida. Por otro lado, el propio progreso que debería posibilitar la liberación con respecto al miedo y las incertidumbres, genera una nueva forma de dominación, basada en la propia racionalidad que informa el progreso. La construcción de la totalidad antagónica es sancionada como inevitable, porque coincide con la historia universal y porque la regeneración de la dominación es incluida en las condiciones que harían posible superarla.

La concepción de la historia como progreso y a la vez catástrofe tiene dos fundamentos conceptuales: la noción de trabajo y la elaboración simétrica de la historia natural. Primero, Adorno se refiere al trabajo social organizado como el ámbito de objetividad en cuyo interior se gesta el sujeto. Sin embargo, piensa el trabajo en términos de la mediación entre sociedad y naturaleza y, al mismo tiempo, en términos de la sociedad capitalista con sus formas totalizantes de organización. Adorno atribuye al trabajo en general rasgos propios del trabajo en el capitalismo. De este modo, inscribe la construcción de la totalidad antagónica en un ciclo que vendría repitiéndose desde el origen de la sociedad como tal. Al parecer, concibe que el proceso de constitución de una totalidad contradictoria, que se totaliza y desgarra a la vez, se funda en el acto originario de objetivar la naturaleza y convertirla en material susceptible de ser transformado por el sujeto conforme a fines. La instrumentalización de la razón y la dominación coincidirían con la historia universal, como proceso simultáneo de dominación y progreso, desencadenado a partir del carácter "dominador" del trabajo en general.

En segundo lugar, esta construcción global se funda en algunos aspectos de la idea de historia natural. La *Naturgeschichte* como matriz profunda de la filosofía histórica adorniana trata de construir un sistema de conversiones entre historia y naturaleza. El propósito de este sistema de conversiones es dinamizar toda ontología fundamental como filosofía de las invariantes ahistóricas. Para ello comprende a la naturaleza, a lo que aparece como dado de antemano e inamovible, como historia; al tiempo que comprende a la historia, a lo que cambia y no está fijo, como naturaleza. En este juego de conversiones, que debería reemplazar a la ontología tradicional por una forma de concepción de la temporalidad histórica, Adorno introduce la reificación como una marca del "ser histórico", construida simétricamente con la idea de que naturaleza e historia se vuelven conmensurables en la transitoriedad. La parálisis de la historia como segunda naturaleza no aparece como resultado de un movimiento históricamente determinado, que pudiera acotarse o evitarse, sino como un aspecto del ser histórico en general, en una lógica carente de determinaciones particulares. De este modo, ya desde la germinal idea de historia natural se anuncian las dificultades del pensamiento de Adorno en torno a la generalización histórica de la dominación social.

Conforme toda esta reconstrucción, el pensamiento social de Adorno ofrece un panorama

difícilmente consistente. La totalidad antagónica como categoría de la dominación es absolutizada cuando se la inserta en una filosofía de la historia negativa de la que parece no haber salida. La dominación se asimila entonces a un ciclo histórico global, cuyas bases radican en el trabajo en general o en la estructura del "ser histórico". Así, la totalidad que se pretende criticar se ve sancionada como insuperable, porque todo progreso destinado a superarla terminaría pro reproducir. Adorno no pretende escribir una filosofía de la historia universal, sino una teoría crítica del capitalismo avanzado, que dé cuenta de los procesos de integración de las masas y aplastamiento del individuo en el mundo administrado. Sin embargo, para construir esa teoría termina apelando a una protohistoria del sujeto de bases míticas y arcaicas, donde la dominación por la totalidad antagónica no tiene una duración precisa. La crítica a la sociedad capitalista avanzada, donde los márgenes de autonomía del individuo y las posibilidades de resistencia de la clase trabajadora disminuyen, se trueca en la crítica de la historia universal o de la sociedad como tal. La teoría social crítica se revierte en melancolía ilimitada, y cae en una situación donde se conservan las pretensiones de cuestionamiento de lo existente, pero al mismo tiempo no se espera ya su transformación posible.

Frente al *impasse* analizado, propuse algunos criterios de consistencia de la teoría crítica de la sociedad. Esta teoría, como forma de pensamiento emancipador, es a la vez descriptiva y normativa. No es una moral pura ni un análisis valorativamente neutral de la sociedad, sino al mismo tiempo una lectura del presente y una propuesta de transformación, donde los planos normativo y descriptivo se interpenetran. Esta teoría se organiza en torno al par conceptual emancipación-dominación, remite a la vez a las posibilidades liberadoras que subyacen en la sociedad capitalista y a las formas de dominación que bloquean esas posibilidades. La teoría crítica lee la sociedad existente como una estructura fetichizada que puede ser contestada inmanentemente en función de sus propias contradicciones intrínsecas.

Lo anterior supone tres criterios básicos de consistencia. Primero, la dominación debe ser *históricamente determinada*. Sólo si se da cuenta de manera precisa e inequívoca de la especificidad histórica de la dominación, puede imaginarse su superación posible. Un proceso transhistórico o que coincide con la historia universal no puede ser considerado de dominación: si no se puede evitar, no constituye dominación alguna. Sólo considerando a la lógica de dominación como un movimiento con una duración acotada, susceptible de ser detenido, es posible formular una teoría crítica. Segundo, la dominación debe ser *autocontradictoria*. Esto significa que es preciso que genere dinámicas que socavan su reproducción. Si la dominación se instalara de modo totalmente coherente y compacto, sin generar procesos contradictorios, no sería susceptible de crítica. Sólo porque la dominación no es total, sino contradictoria, inherentemente antagónica, puede ser

analizada críticamente y eventualmente contestada por los sujetos que la padecen. Finalmente, la dominación debe ser *productiva*. La posibilidad de que los sujetos transformen su propia situación de dominación supone que ésta genere, en su dinámica inmanente, una serie de posibilidades trascendentes, cuya realización la superaría a ella misma. Bajo la lógica de la negación determinada, la idea de emancipación no surge de un ideario trascendental establecido *a priori*, sino de posibilidades subyacentes en la propia dinámica de la dominación. Sólo si la dominación es históricamente determinada, contradictoria y productiva, es posible construir una teoría crítica de la sociedad.

Según la "Reconstrucción descriptiva", Adorno no cumple con la condición de especificidad histórica, lo que conduce a dificultades también en torno al carácter productivo de la dominación. Al identificar la totalidad antagónica con la historia universal (en lugar de con un proceso específicamente capitalista) elabora un concepto de la dominación demasiado amplio, que se estira hasta el punto de que no parece haber salida. Esto, a su turno, genera dificultades para la sistematización de una perspectiva de *negación determinada*. La dominación no situada históricamente, si produce posibilidades liberadoras, las reabsorbe a la vez en su propia estructura. Luego, no aparece en Adorno un claro proyecto emancipador, gestado en el seno de las condiciones de la modernidad del capital, pero capaz de superarlas. La crítica se trueca en un lamento por la historia universal, a la que se insiste en denunciar en términos de dominación, pero a la que también se ve absolutizada como insuperable.

El giro a la especificidad histórica: Postone y las formas de mediación social

En la segunda sección de la tesis propuse un intento por salir de las dificultades mencionadas arriba mediante un sistemático giro a la especificidad histórica con respecto a la categoría de totalidad antagónica. Siguiendo a Postone, sostuve que únicamente la sociedad capitalista, en virtud de sus peculiares formas de mediación, posee un carácter de totalidad. Así, puede reescribirse la crítica de la totalidad contradictoria en términos más estrictamente atados a la especificidad histórica. Esto permite imaginar una vía de salida de la dominación y justificar una comprensión más adecuada de la manera cómo la propia dominación social genera posibilidades liberadoras, que podrían trascenderla.

La "lectura categorial" de Marx propugnada por Postone se centra en las formas de mediación social, esto es, en la manera como se estructura la sociedad y se organiza la práctica de las personas en una época determinada. Postone considera que, con el surgimiento del capitalismo, las relaciones sociales abiertas retroceden para ser reemplazadas por formas de mediación basadas en el trabajo creador de valor. En las sociedades precapitalistas, el trabajo no posee un carácter mediador,

insertándose en una matriz de relaciones gobernada de otro modo. Son los vínculos de dependencia personal, lazos directos con la autoridad, la comunidad o la familia, los que estructuran la sociedad. Al surgir el capitalismo esas relaciones "abiertas" de dominación personal tienden a retroceder, siendo reemplazadas por el trabajo como categoría social mediadora. Esto supone dos movimientos simultáneos que caracterizan a la modernidad del capital. Primero, se difunde la independencia personal, o los individuos se constituyen en personas jurídicamente libres e iguales, independientes de lazos de dominación directa bajo la autoridad o la comunidad. Segundo, se generaliza la producción para el intercambio. Si en las sociedades precapitalistas se produce, generalmente, para el consumo directo; en el capitalismo la producción es orientada a la salida al mercado. La lógica de esa producción para el intercambio, asimismo, es la del incremento de la ganancia. Los particulares no producen para reproducir el capital en forma ampliada, antes que para satisfacer necesidades individuales o del conjunto. La creación de valor se impone como meta autonomizada de la vida colectiva. El trabajo, tanto en sí mismo como expresado en sus productos (mercancía y valor), es ahora el nuevo responsable de la mediación social en un contexto donde la cooperación humana generalizada está mediada por la producción para el intercambio y el incremento de valor.

Es exclusivamente bajo los parámetros de la producción para el cambio y la mediación del trabajo en el capitalismo que emerge algo como la totalidad antagónica. Primero, las relaciones sociales capitalistas no aparecen como tales (como sociales). Poseen un carácter anónimo, abstracto y cuasiobjetivo. Se trata de relaciones sociales gobernadas por una serie de leyes autonomizadas de la voluntad o conciencia de las personas. Bajo este marco, la sociedad se constituye como un otro cuasi-independiente de los particulares que se mueve a sí mismo conforme leyes propias, ajenas a su voluntad o conciencia. Así se compone una totalidad, un *Geist* social como principio automoviente de la vida del conjunto, que es resultado de su propio desarrollo y que reduce a los elementos diversos a momentos de su autodespliegue global. La totalidad antagónica como dinámica social puede reinscribirse en los términos históricamente determinados de la crítica del capital: sólo el capital posee el dinamismo propio del espíritu universal. La importancia de este vuelco a la especificidad histórica radica en que precisa la dominación social por la totalidad antagónica como una dinámica peculiar, acotada al capitalismo y por ende susceptible de ser superada.

En esta sección dediqué dos capítulos especiales a Adorno, destinados a analizar la significación del giro a la especificidad histórica en relación con su pensamiento. Primero, analicé los intérpretes o críticos que prestan especial atención al vínculo de Adorno con la crítica de la economía política. Siguiendo especialmente a Weyand y Braunstein, sostuve que Adorno, si bien se ocupa de las categorías de la crítica de la economía política, al mismo tiempo las inscribe en su planteo de largo

aliento sobre la dominación como proceso histórico-universal. El principio del intercambio en *Dialéctica de la Ilustración* aparece como una categoría transhistórica, que se actualiza en el capitalismo pero ya estaba presente en la sociedad desde el origen, atravesando la lógica mítica del sacrificio, entre otras. Adorno, según Weyand, construye el concepto de totalidad antagónica a la vez a partir de las relaciones sociales capitalistas y a partir de una consideración más general sobre la distancia con la naturaleza como fundamento del trabajo en general. No diferencia conceptos históricamente determinados y conceptos transhistóricos sobre la dominación por la totalidad. Con esto intenté mostrar que la reformulación en clave de crítica del capital y especificidad histórica, si bien implica una discusión del pensamiento de Adorno, no aporta elementos completamente exteriores a éste.

Sobre la base de la crítica de la totalidad antagónica reformulada en clave de especificidad histórica propuse dos "modelos" particulares como ensayos de teoría crítica de la modernidad. Estos modelos, siguiendo la inspiración adorniana, buscan ofrecer análisis de situaciones particulares a la luz de la totalidad, al tiempo que enriquecen la comprensión de la totalidad misma desde perspectivas particulares. El primer modelo intentó una reformulación de la crítica al antisemitismo en términos de especificidad histórica. Siguiendo los estudios de Postone sobre el tema, pero tratando de integrar algunos elementos del planteo original de Adorno y Horkheimer, intenté reconstruir la gestación de formas de conciencia totalitarias y autoritarias en la modernidad. Postone concibe al antisemitismo como una rebelión fetichizada contra la modernidad del capital, que comprende reduccionistamente el capitalismo como el imperio de la "abstracción", y asocia esa abstracción a los judíos. Adorno y Horkheimer entienden el antisemitismo como la forma extrema de una subjetividad deformada, de carácter paranoide, que no puede relacionarse con el mundo y los otros en términos reconciliados y reproduce por doquier una violencia persecutoria. Traté de articular estas dos teorías en términos históricamente determinados. En la sociedad moderna, el individuo experimenta a la vez una independencia inédita con respecto a la autoridad personal y una nueva dependencia, también sin precedentes, con respecto a la totalidad social, que se le enfrenta como un Otro incontrolable y lo expone a nuevas angustias y un profunda invalidez Esa experiencia puede resolverse en la forma autoritaria, que busca eliminar la independencia individual como vía ilusoria para suprimir las incertidumbres existenciales de la vida sometida a un proceso social inapelable. Así pueden gestarse experiencias totalitarias en el seno de la modernidad del capital. Estas experiencias no son meros accidentes ajenos a la su dinámica intrínseca de la sociedad moderna. Sus condiciones de posibilidad se gestan en las formas de mediación instituidas con la modernidad del capital.

En segundo lugar intenté construir un modelo históricamente determinado de la crítica de la

racionalidad instrumental. Revisitando el planteo de Horkheimer a la luz de los aportes de Klaus-Peter Ortlieb y Postone. Intenté diferenciar razón subjetiva de razón instrumental. Sostuve que la racionalidad instrumental es una forma empobrecida y unilateralizada de la razón, que se limita a los aspectos de manipulación y control de la empiria en desmedro de la autorreflexión del sujeto y otras capacidades como las estéticas. La racionalidad instrumental, sostuve, se gesta en el seno del trabajo capitalista como actividad secularizada, desvinculada de otras cuestiones humanas y a la postre empobrecida y unilateralizada. En la sociedad moderna, el desarrollo sin precedentes de las capacidades técnicas humanas viene asociado al riesgo de un empobrecimiento de la capacidad reflexiva de las personas. Aparecen entonces sujetos preocupados crecientemente por la manipulación y el control del material natural en sus respectivas áreas de especialización, pero crecientemente incapaces de reflexión crítica y autonomía. La racionalidad instrumental, así, fue reformulada como una patología de la razón en la modernidad, como un menoscabo del potencial de racionalidad de las personas a partir de las condiciones sociales del capitalismo, con su forma de trabajo característica. Con esto intenté mostrar que no es la razón en general la que conduce a la dominación y la totalización de la experiencia, sino la razón empobrecida en su forma instrumental, que a su vez responde a condiciones sociales e históricas bien peculiares.

Finalmente, cerré esta sección recuperando la categoría de "riqueza social" en el pensamiento de Postone. El segundo modelo busca alumbrar formas de dominación pero también desentrañar las potencialidades emancipatorias de la modernidad. Postone, leyendo a Marx, encuentra que la sociedad capitalista genera las precondiciones para el surgimiento del "individuo social", al tiempo que obtura su realización. El individuo social, ligado al desarrollo de la riqueza, sería un individuo multilateral, capaz de apropiarse de una serie de necesidades y capacidades generadas por el intercambio universal de la humanidad. Con la producción para el valor, en contradicción con su carácter fetichista, se da un proceso (generado de forma ciega e inconsciente) de universalización de las necesidades y capacidades humanas. Este proceso augura la posibilidad de una modernidad más allá del capital, donde las constricciones de la producción para el valor hayan sido suprimidas y las personas gocen de renovadas capacidades para la autonomía, en un contexto de ampliación del potencial para la multilateralidad social.

El propósito general del "Giro a la especificidad histórica" es situar la crítica de la totalidad antagónica en términos históricamente determinados precisos, con el fin de delinear los contornos de una *teoría crítica de la modernidad*. Esta teoría no busca reconstruir la dinámica de la historia universal, sino únicamente de la sociedad capitalista. Asimismo, intenta ofrecer una visión más matizada de la modernidad del capital que la del *Werwaltete Welt*. Según esta reinterpretación, la sociedad capitalista es a la vez un proceso de dominación y un reservorio de posibilidades

emancipatorias. En su seno se gestan tanto procesos regresivos que socavan la capacidad de las personas para la autonomía, como procesos liberadores que amplían las posibilidades de multilateralidad social. La modernidad no es la coronación de un dialéctica de la dominación de alcance arcaico, pero tampoco debería reconstruirse en una narrativa unilateral de progreso o ampliación de la libertad. En cambio, es a la vez dominación y emancipación, apertura de nuevas posibilidades de autonomía y multilateralidad sociales e imposición de la totalidad antagónica.

La ontología de la no-identidad y el imposibilismo emancipador

En la tercera y última sección de la tesis reemprendí la lectura de Adorno, pero ahora saliendo del plano históricamente determinado. Como sostienen varios críticos de Postone, la de "especificidad histórica" no es una categoría autónoma. En cambio, cobra sentido únicamente al recortarse sobre otras categorías transhistóricas, válidas para toda época o lugar. Postone mismo diferencia entre un concepto tranhistórico y un concepto históricamente determinado del trabajo. El concepto históricamente determinado, trabajo dividido en concreto y abstracto, surge con el capitalismo y sus formas de mediación peculiares. El concepto transhistórico se refiere a la necesidad que toda sociedad tiene de mediatizar su vínculo con la naturaleza a través del pensamiento conceptual y la actividad orientada a fines. Lejos del horizonte de la totalidad afirmativa y su idea de que el sujeto se reencuentre plenamente consigo mismo, el concepto de trabajo en general de Postone limita toda aspiración desmesurada del proyecto emancipador. El trabajo en general en términos de relación de la sociedad con la naturaleza implica una mayor antención de la finitud, la imposibilidad de la omnipotencia humana y el rechazo de toda perspectiva de construcción positiva de un sujeto de la totalidad. El proyecto emancipatorio, conforme el "Giro a la especificidad histórica", no se basa en la naturaleza humana en general (en términos de una esencia humana) sino en potencialidades sociales creadas bajo la modernidad del capital. Categorías transhistóricas como la de trabajo en general, antes que un rol positivo como fundamento del proyecto emancipador, poseen un rol negativo o restrictivo: limitan las aspiraciones utópicas desmesuradas.

Sobre la base del concepto de trabajo en general en Postone intenté mostrar que la "tesis" adorniana de la no-identidad entre sujeto y naturaleza puede proveer el marco transhistórico para una teoría más general de la sociedad que no está ligada exclusivamente a la especificidad histórica de la crítica del capital. La tesis de la no-identidad permite articular un concepto del trabajo en general compatible con la crítica de la totalidad antagónica, más atento a la finitud, la imposibilidad de la universalidad centrada en el sujeto y la declinación de expectativas emancipatorias desmesuradas. La no-identidad de sujeto y naturaleza remite a las características más generales de la constitución de la sociedad y supone que el sujeto permanece ligado a la naturaleza (en la medida en que se gesta

por la modificación de impulsos corporales, somáticos) pero es a la vez más que mera naturaleza (en cuanto pone a distancia tanto el entorno como su naturaleza interior).

La estructura de no-identidad entre naturaleza y sujeto delimita la dialéctica de mito e ilustración, que puede reinterpretarse en ruptura con la filosofía negativa de la historia. Conforme esa filosofía de la historia adorniana, la ilustración se ve condenada a cancelarse a sí misma, revirtiéndose en mito. Así, el distanciamiento creciente de sujeto y naturaleza acaba en la unidad antagónica, regresiva y violenta entre ambos. Empero, en otro sentido (aportado por Sherratt), la dialéctica de mito e ilustración no indica una reversión cíclica (la ilustración retrograda en mito) sino una oscilación insuperable. Esta oscilación marca que el momento mítico (unidad de sujeto y naturaleza) y el momento ilustrado (separación entre sujeto y naturaleza) son co-originarios y configuran la estructura de la civilización como tal. Esto ilumina el aspecto más general de la teoría materialista del sujeto: no su remisión a la sociedad, sino a la naturaleza. El sujeto, que se autoreflexiona en términos materialistas, se sabe constituido por la totalidad social, pero también ligado al cuerpo y los instintos. En este nivel, la teoría materialista del sujeto intenta comprender cómo se gesta el yo racional a partir de impulsos anclados en el cuerpo, constituyendo un sujeto que es más que mera naturaleza, pero siempre está ligado a la naturaleza, o que es habitado por la dialéctica (comprendida como oscilación) de mito e ilustración.

La teoría del sujeto en clave de no-identidad delimita la más importante influencia freudiana de Adorno. El yo es concebido como el representante de la pulsión de autoconservación y la no-identidad con la naturaleza puede ser comprendida como una reversión filosófica del conflicto entre las pulsiones yoicas y las sexuales. La racionalidad como "aparato" en la lucha por la vida es un resultado mediato de la autoconservación, es decir, es también parte de la naturaleza. El proceso de constitución del yo implica también un distanciamiento del ser natural en su propio interior; primero con respecto a la naturaleza interna (capacidad para demorar la gratificación); segundo con respecto a la externa (capacidad de transformar el entorno conforme fines fijados previamente en la conciencia). La teoría materialista del sujeto, en términos de no-identidad con la naturaleza, constituye una reformulación de la concepción psicoanalítica del aparato psíquico como una realidad escindida constitutivamente, habitada de manera irremediable por fuerzas en conflicto.

Continuando el camino de reformulación del "Giro a la especificidad histórica", pero pasando al problema de la no-identidad, sostuve que Adorno puede ser reinterpretado como un "imposibilista emancipador", como un pensador que intenta *redefinir la idea de emancipación en términos compatibles con el dualismo psíquico y freudiano la lógica de renuncia a la plenitud pulsional inherente a la civilización como tal*. Su "tesis" de la irreductible no-identidad entre sujeto y naturaleza implica que toda idea de emancipación debe construirse a partir de la imposibilidad

básica de la identidad total. El pensamiento de Adorno insiste en cómo la dinámica de la totalidad (de la imposición de la identidad sobre lo no-idéntico) lleva a la contradicción total. Asume que una cierta distancia (y al mismo tiempo una cierta continuidad) entre el sujeto y la naturaleza es constitutiva del concepto de sujeto como tal y no podría ser superada por una modificación social, histórica o política. Su idea de reconciliación con la naturaleza se formula más allá del horizonte de la identidad total y su desgarramiento inevitable. La reconciliación apunta a una relación diferente de sujeto y naturaleza como términos irreductiblemente no-idénticos.

Las ideas de la emancipación de Adorno, cifradas como rememoración de la naturaleza en el sujeto, belleza natural y libertad, pueden ser comprendidas a la luz de la no-identidad. Para Adorno, el sujeto debe reflexionar sobre su propia constitución natural, su perdurable ligazón con el cuerpo y la pulsión. Sólo entonces puede evitar la deriva regresiva de la ilustración. El proyecto de rememoración implica una conciencia del momento de naturaleza en el sujeto, que a la vez mantiene a la naturaleza a distancia. De modo análogo, la belleza natural se constituye a partir de una relación de distancia con la naturaleza. Una vez que la naturaleza fue domeñada por el sujeto, que éste puede controlarla relativamente y evitar sus dimensiones más peligrosas y terribles, ésta aparece como bella. Sólo mediatizada por el proceso de ilustración, que la pone a distancia y la domina, emerge la belleza natural. A su turno, la obra de arte, que salvaguarda las promesas liberadoras que no se cumplieron en la sociedad, también participa del proceso de ilustración. Luego, la idea de reconciliación no implica cancelar la ilustración como proceso de distanciamiento de la naturaleza sino repensar una ilustración reflexiva capaz de dar cuenta del momento natural en el sujeto. De modo análogo, la libertad del sujeto depende de la irrupción de un momento natural, pulsional, en el seno de la actividad racional. Sólo dando lugar a "lo adicional", pero sin caer en la irreflexividad de la conducta meramente natural, puede el sujeto actual libremente. En los tres casos (rememoración de la naturaleza, belleza natural y libertad) las figuras adornianas del sujeto emancipado no plantean suprimir la no-identidad de éste con la naturaleza sino tramitar esa misma no-identidad de manera diferente.

En términos de la reconstrucción de Yvonne Sherratt, la dialéctica de mito e ilustración, entendida como oscilación entre ambos (en lugar de como autocancelación de la ilustración) es constitutiva del sujeto y de la sociedad como tales. En toda forma de sociedad se tramita un juego entre distancia con la naturaleza y continuidad con ella. Toda forma de subjetividad permanece vinculada con el ser natural (el sujeto se gesta por una modificación de impulsos de base somática) y a la vez es más que mera naturaleza (porque los impulsos, como la naturaleza externa, son puestos a distancia en la constitución del sujeto). Luego, el momento ilustrado y el momento mítico (separación y unidad de sujeto y naturaleza) son co-originarios en la civilización. Bajo la dinámica

de la totalidad antagónica esta dialéctica es tramitada de manera opresiva. El sujeto, que totaliza la experiencia, pierde la capacidad para relacionarse de modo no violento con lo no-idéntico. Así, se vincula con la objetividad de formas impuestas por él mismo, que sin embargo reproducen una contradicción permanente entre el yo y el mundo que lo rodea. En este proceso, el propio sujeto pierde capacidad reflexiva, lo que socava su siempre precaria autonomía racional y lo sume en el nivel de los meros medios, constituyéndolo en un instrumento en la dominación instrumental de la naturaleza. Contra esta forma de totalización-contradictoria de la experiencia, un sujeto liberado podría reflexionar sobre su constitución natural, siendo a la vez más que simple naturaleza. La reflexión viene ligada a una idea de reconciliación con lo no-idéntico, una relación de afinidad sin unidad completa entre el sujeto y la naturaleza. La reconciliación podría liberar el impulso mimético en el seno de la distancia ilustrada, enriqueciendo la racionalidad con componentes afectivos o pulsionales que permitieran no sólo una actitud reflexiva, sino también más afín frente la naturaleza. El ideario de reconciliación, en síntesis, no supone un retorno a una naturaleza previa a la ilustración, ni tampoco una totalización de la experiencia bajo el imperio del sujeto. En cambio, se trata de que el sujeto pueda vincularse con el ser natural en términos de afinidad sin identidad, enriqueciendo su propia racionalidad mediante un proceso reflexivo que moviliza también elementos pulsionales. Sólo esa racionalidad enriquecida podría, a su turno, evitar la deriva instrumental que genera un tipo de razón uniateralizado o empobrecido.

También inenté mostrar que esta tesis de la no-identidad no compone una ontología autónoma que pueda formularse de manera independiente. Releyendo “La idea de historia natural” sostuve que Adorno construye una teoría sobre algunas determinaciones generales de la vida social, que no cambian sin más a lo largo del tiempo, pero que no delimitan una filosofía especulativa independiente de la teoría social. Conforme la *Naturgeschichte*, la naturaleza siempre-ya ha sido “cancelada”, puesta a distancia por el proceso de ilustración. No existió un momento mítico primero que, en términos genéticos lineales, determinara el pasaje de la naturaleza a la historia. El de Adorno es un pensamiento de la frontera, que analiza la mediación y simultánea no-identidad de historia y naturaleza. Esto implica la co-presencia originaria del momento mítico (unidad de naturaleza e historia) y del momento ilustrado (separación entre ambas). Con esto Adorno impugna toda filosofía del origen o del fundamento. No hay un elemento primero, fundamental, del que luego se desprendiera un resultado o elemento derivado. Por contra, el origen aparece como algo completamente dinámico y sometido a transitoriedad. La naturaleza, que aparecería como término de origen o como fundamento ontológico, es ya-histórica: está contaminada por la transitoriedad de todo lo finito y siempre-ya ha sido cancelada por el pasaje al ser histórico. Entonces la historia aparece como término originario, siempre presupuesto a sí mismo. Sin embargo, se la concibe como

producto de un pasaje, como un término que no es primero sino derivado.

A lo largo de esta sección intenté repensar a Adorno como un imposibilista emancipador. Esta operación presupone las conclusiones del "Giro a la especificidad histórica", que habilitan una recuperación del ideario emancipatorio en condiciones históricamente determinadas. Sobre esa base, la tesis de la no-identidad de sujeto y objeto viene a cualificar en sentido negativo la idea de emancipación. *Marca un imposibilidad constitutiva de la vida social* (la imposibilidad de realizar una totalidad centrada en el sujeto) *pero esa imposibilidad básica no obtura (reformulación mediante) la recuperación de una idea posible de emancipación, en términos que se avengan a la no-identidad insuprimible de sujeto y objeto*. Una imposibilidad radical, la imposibilidad de la identidad plenamente realizada, marca los límites negativos del ideario emancipador. Este ideario continúa ofreciendo horizontes para el pensamiento y eventualmente la acción, pero en una versión "debilitada" donde se han depuesto expectativas desmesuradas, totalizantes, en torno a su contenido.

Ahora bien, esas imposibilidad constitutiva que traté de reconstruir como "no-identidad" de sujeto y objeto, ¿es una ontología? Intenté mostrar que, como sostiene Laura Sotelo, en "La idea de historia natural" se anuncia un tipo de ontología que a su vez no constituye una teoría especulativa autónoma en sí misma. El pasaje de la naturaleza a la historia abarca las determinaciones más básicas de la teoría materialista del sujeto, pero esta teoría es propiamente anti-fundacionalista. No constituye una ontología especulativa pura sino que enmarca algunas condiciones básicas (que no pueden ser reconstruidas en una teoría completa independiente) de la constitución del sujeto en toda sociedad. El propósito de la *Naturgeschichte* es mostrar que todo lo filosóficamente primero se revierte en algo derivado, en un contexto donde, al mismo tiempo, la dialéctica entre mito e ilustración es considerada como irreductible. La "ontología" de la no-identidad marca un límite negativo de lo social y de la constitución del sujeto: ningún sujeto puede suprimir su relación de no-identidad (distancia y continuidad) con la naturaleza. Este límite u ontología negativa traza una condición de posibilidad de lo social, determinada por una imposibilidad. La sociedad no puede suprimir la relación con la naturaleza no-idéntica ante el sujeto. Ese es su límite negativo. Este límite se asienta en la dimensión más básica de la teoría materialista del sujeto, que es su inherencia en la naturaleza de la que se distancia. Sin embargo, para comprender la constitución efectiva y concreta de los sujetos, no basta esta condición negativa general, sino que es necesario pasar a las condiciones históricamente determinadas en un momento dado. El sujeto no se constituye sólo por la relación de no-identidad con la naturaleza, sino también por la mediación de la universalidad social. Es sólo en la conyunción de ambas que se gesta efectivamente. Por lo tanto, la tesis de la no-identidad configura un límite de lo social pero no una teoría positiva y completa de las invariantes.

Esto se debe a que lo que aparece como invariante, es cada vez insuficiente para comprender la constitución del sujeto. Éste se gesta efectivamente en el seno de la variabilidad histórica de las relaciones sociales. Esa variabilidad no puede suspender la no-identidad con la naturaleza, pero no se reduce a la mera reiteración de la no-identidad como estructura originaria.

Este tipo peculiar de ontología supone que hay condiciones generales para la teoría social y la comprensión del sujeto, pero que no pueden formularse en una disquisición independiente sino que se limitan a suplementar la investigación históricamente determinada. Toda sociedad debe "resolver" de alguna manera la oscilación entre mito e ilustración, pero los procesos efectivos de constitución del sujeto no se dan en la mera relación de no-identidad con la naturaleza, sino el peculiar modo cómo una sociedad determinada resuelve esa dialéctica.

La historia natural trata de articular invariantes "naturales" la con especificidad histórica cada vez determinada. Si toda sociedad supone la dialéctica de la ilustración, toda sociedad supone la constitución del sujeto y la distancia con la naturaleza. El propio proceso de constitución de un sujeto capaz de mediatizar racionalmente su nexo con el mundo remite al origen de toda sociedad posible. Sin embargo, al mismo tiempo el sujeto no se constituye primero en general (de una forma que pudiera reconstruirse en una teoría transhistórica pura o autónoma) para luego entrar en relaciones sociales determinadas. Por contra, es cada vez la forma de la mediación social, la articulación de las relaciones sociales o del trabajo social organizado, lo que constituye a los sujetos. El proceso originario de pasaje de la naturaleza a la historia o de gestación del sujeto, se da cada vez de manera históricamente determinada, en condiciones particulares. Luego, el origen natural se revela como resultado histórico, y lo invariante se produce cada vez en condiciones variables, al tiempo que la relación con la naturaleza no-idéntica permanece como una marca irreductible del ser histórico. El movimiento "originario" de constitución del sujeto se da cada vez en condiciones determinadas, históricamente cambiantes, por lo que el propio concepto de origen pierde todo estatismo y se pone en juego en un núcleo temporal. No es posible extraer por abstracción las invariantes transhistóricas para reconstuirlas en una teoría autónoma, pero tampoco limitarse a una mera teoría históricamente determinada en términos relativistas.

Articulación entre las secciones segunda y tercera

Sobre la base de la interpretación de la "historia natural" intentaré elucidar la articulación entre las dos grandes secciones reconstructivas de la tesis. Ambas pueden suplementarse, pero se centran problemáticas diferentes. En el "Giro a la especificidad histórica" busqué situar la totalidad antagónica en las condiciones precisas de la dinámica del capital, mientras que en "No-identidad de sujeto y naturaleza" traté de elucidar algunas condiciones negativas generales (o imposibilidades

constitutivas) de la vida social. Si el sujeto se gesta cada vez en condiciones determinadas, la totalidad antagónica reconstruida en términos de especificidad histórica implica un tipo peculiar de subjetividad. El sujeto que aparece en *Dialéctica de la Ilustración* como sujeto dominador, que se constituye de modo irreflexivo y ve unilateralizada su capacidad para la racionalidad, se constituye en las condiciones de la contradicción entre lo universal y lo particular bajo la totalidad antagónica. El proceso de totalización contradictoria de la experiencia, donde el yo empobrece su vínculo con el mundo, reduciendo sus interacciones al plano instrumental, se vincula con la totalidad antagónica en el plano social-objetivo: se trata de una subjetividad conformada por un universal social contradictorio, autonomizado frente a los particulares. El sujeto trata a la naturaleza con la misma violencia con que la objetividad social lo trata a él mismo. El empobrecimiento de la racionalidad en la deriva instrumental, que construye una totalidad contradictoria en el plano subjetivo, responde entonces a la especificidad histórica de la de dominación social, estructurada como totalidad antagónica.

Como se desprende de la reconstrucción de la *Naturgeschichte*, toda sociedad implica un momento de distancia y un momento de continuidad entre el sujeto y la naturaleza (la dialéctica de mito e ilustración es constitutiva de la civilización) pero la articulación entre esos momentos se realiza cada vez en condiciones determinadas. Bajo la totalidad antagónica se dan las condiciones para la deriva regresiva de la ilustración. Una ilustración que pierde capacidad para la reflexión y se empobrece en torno a la racionalidad instrumental, se separa radicalmente de la naturaleza, para terminar sumiendo al sujeto en el mundo de los meros instrumentos. *El movimiento regresivo de la ilustración se enmarca en las condiciones peculiares, históricamente determinadas, bajo las que se gesta el sujeto en el contexto de la totalidad antagónica*. Si toda sociedad debe resolver de alguna manera la oscilación entre mito e ilustración, la totalización contradictoria de la experiencia corresponde a una forma peculiar de resolución de esa tensión, estructurada en términos de dominación. La totalidad antagónica, que enmarca la deriva regresiva de la ilustración, corresponde a una resolución unilateral de la tensión entre mito e ilustración, que empobrece las potencialidades de racionalidad del sujeto.

Esta reconstrucción intenta articular un ideario emancipador que es gestado en condiciones históricamente determinadas (la idea de eclosión de la riqueza social, que se basa en posibilidades históricas *puestas por la modernidad del capital*) con las condiciones transhistóricas negativas o imposibilistas elucidadas en términos de no-identidad. Las ideas de reconciliación, rememoración de la naturaleza y belleza natural, que analicé desde el punto de vista de la no-identidad transhistórica de sujeto y naturaleza, se recortan sobre una base de especificidad histórica. En efecto, cobra sentido hablar de reconciliación con la naturaleza como meta emancipatoria para

superar la totalidad antagónica, porque ésta constituye precisamente un sujeto irreconciliado. Las metas emancipatorias de la teoría crítica así reformulada se asientan en condiciones históricas precisas. La idea de reconciliación no cobra sentido en general, a partir de una teoría de la naturaleza humana. En cambio, cobra sentido a partir de lo irreconciliado, esto es, a partir de la totalidad antagónica constituida. En ese contexto, aparece la posibilidad emancipatoria de salir de la totalidad contradictoria, tanto en el plano subjetivo como en el objetivo. Sobre ese contexto se recorta la idea de reconciliación. Las condiciones básicas, transhistóricas, de la no-identidad de sujeto y naturaleza no encierran en sí mismas un proyecto emancipador sino que marcan los límites de ese proyecto, las condiciones que no puede superar.

Con esta reconstrucción intenté ofrecer una vía de salida de la filosofía negativa de la historia, recuperando –en un contexto de reformulación– varias de las ideas originales del propio Adorno. Traté de sostener que la totalidad contradictoria como forma de dominación es históricamente determinada y puede reconstruirse en el contexto de una teoría crítica del capitalismo. Ésta debe ser, también, una teoría de la modernidad atenta a la contradicción entre sus posibilidades liberadoras y sus formas sociales opresivas. Luego, intenté mostrar que la tesis de la no-identidad entre sujeto y objeto enmarca algunas determinaciones más básicas, transhistóricas, de la teoría materialista. Estas determinaciones conllevan una limitación del ideario emancipador, que se ve despojado de pretensiones totalistas desmesuradas y reinterpretado en términos más compatibles con la aceptación de la finitud del sujeto y la imposibilidad de que éste construya una totalidad en términos de identidad.

Intencionario: hacia una teoría crítica de la modernidad

Para concluir, quiero cerrar con una clarificación del intencionario que subyace a esta tesis, en parte ya enunciado más arriba. El propósito general de esta reconstrucción de Adorno ha sido situar las condiciones para una teoría crítica de la sociedad moderna. Esta teoría intenta responder a un doble estado de cosas, que no es sólo teórico sino también histórico y político. Puede delimitarse este estado de cosas pensando a Adorno doblemente, en relación con la tradición de la Escuela de Fráncfort y en relación con el marxismo occidental.

Desde el punto de vista de la tradición francfortiana, la idea de una teoría crítica de la modernidad busca formular una apreciación más matizada del capitalismo y su naturaleza contradictoria. Esta formulación discute la tesis adorniana del mundo administrado, donde los factores oposicionales habrían sido absorbidos definitivamente y la totalidad, si bien permanece contradictoria, se reproduce en un contexto de dominación sin salida. Intenté mostrar que el pesimismo de Adorno no responde a una lectura adecuada del capitalismo tardío sino que se construye en el marco de la

filosofía de la historia. Su pensamiento no es únicamente una reacción desahuciada a la experiencia de una catástrofe epocal. En cambio, los pilares de su filosofía de la historia acarrean la sanción de la catástrofe como inevitable. Frente a esto, recuperé la idea de Postone de la modernidad como un proceso históricamente determinado y dual, contradictorio, que se estructura en condiciones de dominación constitutivas (no accidentales ni epifenoménicas) pero encierra a la vez posibilidades liberadoras que podrían superar tal dominación. A la vez, esta perspectiva se distancia de construcciones unilateralmente afirmativas, que leen la modernidad fundamentalmente como progreso, como podrían ser las miradas de Habermas o Honneth. Se trata de construir una teoría crítica de las formas de dominación generadas por la sociedad capitalista, que al mismo tiempo busque reapropiarse de las posibilidades liberadoras que esa sociedad generó.

La propuesta de una teoría crítica de la modernidad busca una caracterización más matizada de la deriva de la sociedad capitalista, que no se unilateralice sobre las narrativas exageradas de la catástrofe o el progreso. La modernidad, como sostuve al comienzo de esta conclusión, produjo Auschwitz y procesos de ampliación de derechos, guerras mundiales y fenómenos democráticos. El recuento fenoménico revela una complexión profunda: su carácter estructural es contradictorio. La tradición de la teoría crítica está en condiciones de brindar inteligibilidad a las contradicciones fundamentales de la modernidad, a condición de que abandone las lecturas unilaterales y comprenda que la dualidad entre dominación y emancipación es estructurante de la sociedad moderna. Esto supone que no es posible reducir los procesos de ampliación de derechos, de reconocimiento de libertades democráticas, etc., a meros epifenómenos de una supuesta dominación totalizada. Pero también supone que los procesos de dominación, en particular, los desastres regresivos de la modernidad –como las irrupciones totalitarias y los fenómenos autoritarios– no son meros accidentes de una dinámica progresiva. La teoría crítica de la modernidad, formulada a partir de la lectura categorial postoniana, busca iluminar procesos de la sociedad capitalista a la luz de la tensión abierta entre dominación y emancipación.

Por otra parte, en términos del marxismo occidental, intenté indagar cómo una recuperación (reconstructiva) de Adorno podría coadyuvar a formular un ideario emancipador librado de peligros totalitarios. Adorno, puede decirse, es precursor de la "nueva dialéctica" presente en corrientes como la *Neue Marx-Lektüre* o la lectura categorial de Postone, para las cuales la totalidad configura una lógica de dominación y no un ideal emancipador. No se trata, por ende, de gestar una totalidad centrada en el sujeto o un sujeto-objeto idéntico de la historia, sino de superar la dinámica totalizante del capital. Esto, a su turno, configura un ideario emancipador mejor preparado para vérselas con la finitud, la diferencia y la no-identidad. Esto se relaciona, en términos históricos, con un balance lapidario de lo construido a lo largo del siglo XX en nombre del marxismo y su proyecto

emancipador. Sobre la base de esos procesos, es preciso que la crítica del capital se formule en un proyecto de autonomía social y colectiva, pero también como atención a la finitud del sujeto, la imposibilidad de construir una totalidad armonizada y la necesidad del pluralismo. Sólo como profundización del ideario democrático, en un contexto de atención al carácter irrevocablemente escindido de la vida social, puede continuarse hoy la empresa de la crítica del capital.

Es la confluencia de los dos horizontes problemáticos citados arriba, esta tesis intentó ofrecer una relectura de Adorno. Su pensamiento, en un contexto de reformulación parcial, se revela como una vigorosa fuente de elaboraciones críticas para repensar tanto la tradición de la teoría crítica como el marxismo occidental, contemplando no sólo las evoluciones intelectuales sino también los contextos históricos y sociales.

Bibliografía

Abadi, F. (2014) *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

Abromeit, J. (2011) *Marx Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press.

Acha, O. (2007) *Freud y el problema de la historia*, Prometeo, Buenos Aires.

Acha, O. (2010) "La historicidad de la teoría crítica en Marx" en *Revista Periferias*, Año 14, Nº 19, Buenos Aires, FISyP.

Adorno, T. W. (1974) *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus (*Gesammelte Schriften* Vol. 5 Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1971).

Adorno, T. W. (1986) *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Barcelona: Planeta (Gesammelte Schriften Vol. 3, Suhrkamp Verlag, 1970).

---------- (1991) *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós (*Gesammelte Schriften* Vol. 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1973).

---------- (1993) *Consignas.* Buenos Aires, Amorrortu (*Gesammelte Schriften* Vol. 10, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1977).

---------- (2004) *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal (*Gesammelte Schriften* Vol. 8, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1972).

---------- (2006a) *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal (*Gesammelte Schriften* Vol. 4 Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1973).

---------- (2006b) *History and Freedom Lectures 1964-1965*, Polity, Cambridge (*Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit 1964/1965*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 2006).

---------- (2008) *Dialéctica Negativa*, Madrid, Akal (*Gesammelte Schriften* Vol. 6, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1973).

---------- y Horkheimer, M. (2007) *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal (*Gesammelte Schriften* Vol. 3 Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1981).

---------- (2010) *Escritos filosóficos tempranos*, Madrid, Akal (*Gesammelte Schriften* Vol. 1 Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1973).

---------- (2011a) *Teoría estética*, Madrid, Akal (*Gesammelte Schriften* Vol. 7, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1970).

---------- (2011b) *Escritos sociológicos II* (2 Vols.), Madrid, Akal (*Gesammelte Schriften* Vol. 9, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1973.

---------- (2013) *Estética 1958-1959*, Buenos Aires, Las Cuarenta (*Ästhetik 1958/1959*,

Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 2009).
Albritton, R. (2004) “Theorizing Capital´s Deep Structure and the Transformation of Capitalism” *Historical Materialism*, Vol. 12, N° 3, Brill, Londres.
Althusser, L. (1973) *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
Althusser, L. (1977) *Posiciones*, Barcelona: Anagrama.
Anderson, P. (1979) *Considerations on Western Marxism*, Londres: Verso (hay trad. cast., de Néstor Míguez de 1979, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Méjico: Siglo XXI).
Antunes, R. (2013) *Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo*, Buenos Aires: Herramienta.
Arthur, C. (1994) “Review of *Time, Labor and Social Domination*” *Capital and Class*, 54: 150-3.
Arthur, C. (2004): *The New Dialectic and Marx´s Capital*, Londres, Brill.
Backhaus, H. G. (1997) *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxhschen Ökonomiekritik*, Freiburg, Ca Ira (hay trad. cast., “Dialéctica de la forma valor” en Dialéctica, N° 4, Ciudad de Méjico, pp. 9-34, 1978).
Balibar, É. (2006) *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
Benjamin, W. (1971) “Sobre la facultad mimética” en *Angelus Novus*, Madrid, Edhasa, pp. 167-170.
Benjamin, W. (2006) *Obras completas* vol. I, Madrid, Abada.
Benjamin, W. (2009) *Estética y política*, Buenos Aires, Las cuarenta.
Benjamin, W. (2012) *Origen del* Trauerspiel *alemán*, Buenos Aires, Gorla.
Black, T. (2007) “*Late marxism. Adorno, or the persistence of dialectics*” (reseña). http://www.culturewars.org.uk/2007-06/jameson.htm.
Bidon-Chanal, Sol (2015) “Música negativa: Beethoven como precursor de Schönberg”, *Boletín de Estética,* N° 31, publicación electrónica: http://www.boletindeestetica.com.ar/wp-content/uploads/Boletin_de-Estetica-N31.pdf
Blumberg, B. y Nogales, P. (2008) “Marx after Marxism An interview with Moishe Postone”, *Platypus Review*, Enero 2008. Internet: http://platypus1917.org/
Bonefeld, W. (2004) “On Postone´s Courageous but unsuccesful attempt to banish the class antagonism from the critique of political economy” en *Historical Materialism*, vol. 13, nº 3, Londres: Brill.
Bonefeld, W. (2013) *La razón corrosiva. La crítica del estado y el capital*, Buenos Aires: Herramienta.
Bruce Martin, D. (2006) “Mimetic Moments: Adorno and Ecofeminism” en Heberle, R. *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, Pennsylvania State University Press, Pennsulvania.
Braunstein, D. (2011) *Adornos Kritik der Politischen Ökonomie*, Bielefeld, Suhrkamp.

Breitenstein, P. (2009) *Die Befreiung der Gescchichte. Grundlinien einer kritischen Geschichtsphilosophie bei Adorno und Foucault* (tesis doctoral), Universidad Técnica de Dresde, Dresde.

Buck-Morss, S. (1981) *Origen de la dialéctica negativa. (Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt)*, México, S. XXI.

Cabot, M. (1993) "De Habermas a Adorno: sentido de un «retroceso»" en Estudios Filosóficos, num. 121 (1993), pp. 451-478, ISSN 0210-6086.

Castoriadis, C. (2007) *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires., Tusquets.

Cook, D. (1998) "Adorno on Late Capitalism. Totalitarianism and the Welfare State", en *Radical Philosophy*, n° 89 (Mayo-Junio 1998), pp. 16-26.

Cook, D: (2004). *Adorno, Habermas and the Possibility of Critical Rationality*, Routledge: Londres.

Cook, D. (2006). "Adornos critical materialism" en *Philosophy social criticism*, publicación electrónica, http://psc.sagepub.com/cgi/content/abstract/32/6/719, 2006.

Cook, D. (2011). *Adorno on Nature*, Acumen: Nueva York.

Cuesta, M (2009) "'El origen del drama barroco alemán' de Walter Benjamin, consideraciones epistemo-críticas", Revista Observaciones Filosóficas, http://www.observacionesfilosoficas.net/elorigendeldramabarroc.htm (último acceso: 27/02/2015).

Engels, F. (2012) *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, publicación virtual, www.marxists.org (último acceso 11/2015).

Duayer, M. y Furtado de Araújo, P. (2015), "Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuição com base em Lukács e Postone" en *Em Pauta*, n. 35, v. 13, pp. 15- 36.

Dubiel, Helmut. "Domination or Emancipation? The Debate over the Heritage of Critical Theory". Honneth, Axel et. al. (eds.). *Cultural-Political Interventions in the unfinished Project of the Enlightenment.* Cambridge: MIT Press. 1992. Pp. 3-16.

Fracchia, J. (2004) "On Historical Abstractions and the Intersection of Historical Theory and Social Critique" en *Historical Materialism*, Vol. 12, Nº 3, London, Brill.

Freud, S. (1976). *La interpretación de los sueños* [1900-1901] en *Obras completas* V, Amorrortu: Buenos Aires.

–---------- (2003a). [1915] "Pulsiones y destinos de pulsión" en Obras completas XIV, pp. 105-135, Amorrortu: Buenos Aires.

---------- (2003b). "Lo inconsciente" [1915] en Obras completas XIV, pp. 153-214, Amorrortu: Buenos Aires.

---------- (2003c). "Duelo y melancolía" (1917 [1915]) en Obras completas XIV, pp. 235-256, Amorrortu: Buenos Aires.

---------- (2003d) “De guerra y muerte. Temas de actualidad” [1915] en Obras completas XIV, pp. 273-304, Amorrortu: Buenos Aires.

---------- (2007a). “Repetir, recordar, reelaborar”, en *Obras completas*, Tomo XII, pp.145-158, Amorrortu: Buenos Aires.

---------- (2007b). “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico” [1911] en *Obras completas* XII, pp. 217-232, Amorrortu: Buenos Aires.

---------- (2007c) *El malestar en la cultura* en *Obras completas,* Tomo XXI, pp. 57-140, Buenos Aires, Amorrortu.

---------- (2011a). “22ª Conferencia. Algunas perspectivas sobre desarrollo y regresión. Etiología” [1916] en *Obras completas* XVI, pp. 309-325, Amorrortu: Buenos Aires.

---------- (2011b). “26ª Conferencia. La teoría de la libido y el narcisismo” [1916] en *Obras completas* XVI, pp. 375-391, Amorrortu: Buenos Aires.

---------- (2011c). “28ª Conferencia. La terapia analítica” [1916] en Obras completas XVI, pp. 408-422, Amorrortu: Buenos Aires.

Fuentes Maguiña, A. (2010) “Contradicción, antagonismo y agencia. Inquietudes alrededor de Postone” en *Bajo el volcán*, vol 9, n° 15, BUAP: Puebla.

García Vela, A. (2011) “Trabajo concreto y valor de uso ¿Ontología o especificidad histórica” en *Bajo el volcán*, vol 10, n° 16, BUAP: Puebla.

Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.

----------(1989) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

Hall, S. (1974). “Marx’s Notes on Method: A ‘Reading’ of the ‘1857 Introduction’”, en *Working Papers in Cultural Studies*, no. 6, pp. 132-171.

Haug, F. (1996) *Frauen-Politiken*, Berlin: das Argument.

Haug, F. (2006) “Hacia una teoría de las relaciones de género” en Borón, A. et al. (comps.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO: Buenos Aires.

Heberle, R. (2006) “Introduction: Feminism and Negative Dialectics” en Heberle, R. *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, Pennsylvania State University Press, Pensilvania.

Hegel, G. W. F. (2010) *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Buenos Aires, Losada.

---------- (2002) *Fenomenología del espíritu*, Méjico, FCE.

Heidegger, M. (1980) *El ser y el tiempo*, Méjico, FCE.

Hewitt, A. (2006) “A Feminine Dialectic of Enlightenment. Horkheimer and Adorno Revisited” en Holloway, J. (comp.) (2007) *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires, Herramienta.

Honneth, A. (2000) *Kritik der Macht*, Frankfurt, Suhrkamp.

---------- (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz.

---------- (2009) *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz.

Horkheimer, M. (1974) *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.

---------- (1988) *Die Juden und Europa*, Fráncfort, Fischer Taschenbuch.

---------- (2004) *Eclipse of Reason*, Continuum, Nueva York.

Howie, G. (2006) "The Economy of the Same: Identity, Equivalence and Exploitation" en Heberle, R. *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, Pennsylvania State University Press, Pennsulvania.

Jameson, F. (2010) *Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Méjico, FCE.

Jacobs, Jack (2014) *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jappe, A. (2015) "Algunas buenas razones para liberarse del trabajo" en *Herramienta Web*, N° 17, publicación virtual. http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-17/algunas-buenas-razones-para-liberarse-del-trabajo (último acceso 18/01/2016).

Jarvis, S. (1998) *Adorno. A Critical Introduction*, Nueva York, Routledge.

Jay, M. (1974) *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid, Taurus.

Jay, M. (1984) *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukcács to Habermas*, Los Angeles: UCLA Press.

---------- (1988) *Adorno*, Madrid, Siglo XXI.

---------- (1993) "Marx after Marxism" en *New German Critique*, Nº 60, Ithaca, Cornell University.

---------- (2009) *Cantos de experiencial. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires: Paidós.

Kelley, T. (2004) "Romantic nature bites back: Adorno and romantic natural history", European Romantic Review, Vol. 15, No. 2.

Kellner, D. (2002) "Theorizing globalization", *Sociological Theory*, vol. 3, nº 20.

Kurz, R. y Trenkle, N. (1999) "Die Aufhebung der Arbeit. Ein anderer Blick in das Jenseits des Kapitalismus" en Kurz, R. Lohoff, E. y Trenkle, N (eds.) *Feierabend! Elf Attacken gegen die Arbeit*, Hamburg.

Lukács, G. (1985) *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Grijalbo.

---------- (2010) *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Godot.

Lefort, C. (1990) *La invención democrática*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Lyotard, J. F. (1987) *La condición posmoderna*, Buenos Aires: Cátedra.

Mcnally, D. (2004) "The Dual Form of Labour in Capitalist Society and the Struggle for Meaning"

Historical Materialism, Vol. 12, N° 3, Brill, Londres.

Maiso Blasco, J. (2010). *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

Marcuse, H. (1965) *Eros y civilización*, Seix Barral, Méjico.

---------- (1970) *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona.

Marx, K. (1975) *El Capital*, Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI.

---------- (1971) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 1, Méjico, Siglo XXI.

---------- (1972) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 2, Méjico, Siglo XXI.

---------- (1976) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 3, Méjico, Siglo XXI.

---------- (1976) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 3, Méjico, Siglo XXI.

---------- (1982) "Prólogo a la *Contribución para la crítica de la economía política*" en *Introducción general a la crítica de la economía política*, Méjico: Siglo XXI.

---------- (2002) *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires: Alianza.

---------- (2003) *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires: Prometeo.

Merlau Ponty, M. (1955) *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard (hay trad. cast. de León Rozitchner, 1957: *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires: Leviatán,).

Naishtat, F. (2008) "Walter Benjamin: teología y teología política. Una dialéctica herética" en Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos, Universidad Nacional de La Plata. http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/vii-jornadas/ponencias/NAISHTAT%20Fancisco.pdf

Neary, M. (2004) "The Dual Form of Labor in Capitalist Society and the Struggle over Meaning: Comments on Postone" en *Historical Materialism*, Vol. 12, Nº 3, London, Brill.

O'Kane, C. (2013) *Fetishism and Social Domination in Marx, Lukács, Adorno and Lefebvre*, https://reificationofpersonsandpersonificationofthings.files.wordpress.com/2013/06/chris-okane-thesis-final.pdf (último acceso 09/07/2015).

O´Neill, M. (1999) *Adorno, Culture and Feminsm*, Nueva York, Sage.

Ortlieb, C. P. (2010) "Objetividad insconsciente. Aspectos de una crítica de las ciencias matemáticas de la naturaleza" en *El genio maligno. Revista de humanidades y ciencias sociales*, N° 7, septiembre de 2010.

Pensky, M. (2004) "Natural History: the life and afterlife of a concept in Adorno" en *Critical*

Horizons, Vol. 5, Nº 1, Lancaster, John Rundell Editor.

Piva, A. (2015) "Trabajo y producción: ¿categorías históricas o fundamentos universales de una filosofía de la historia?" en *Herramienta*, N° 57, pp 9-18.

Postone, M. (1980). "Anti-semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to the «Holocaust»" en *New German Critique*, Nro 19, vol I, pp. 97-115.

---------- (1993). *Time, Labor and Social Domination. A reinterpretation of Marx´s Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press (hay trad. Cast., *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid, Marcial Pons).

---------- (2004) "Critique, state and economy", en Fred Rush (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Nueva York, Cambridge.

---------- (2006) "History and Helplessness" en *Public Culture*, Nº 18: 1, Duke, Duke University Press.

---------- (2009) *History and heteronomy. Critical Essays*, Tokio, UTCP.

Reichelt, H. (2008) *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik Wissenschaftlicher Logik*, Hamburgo, VSA-Verlag.

Rusconi, G. E. *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.

Schnädelbach, H. (2004): *Analytische und Postanalytische Philosophie*, Frankfurt a/M., Suhrkamp.

Scholz, R. (1999) "Wert und Geschlechterverhältnis", publicación virtual, http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=21&posnr=37&backtext1=text1.php

---------- (2006) "Die Theorie des Geschlechtichen Abspaltungs und die Kritische Theorie Adornos" publicación virtual http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=autoren&index=25&posnr=189&backtext1=text1.php

---------- (2014) "El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género" en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, N° 3, Madrid. Publicación virtual: http://www.constelaciones-rtc.net/05/05_04.pdf (01/07/2015 último acceso).

Schwarzböck, S. (2008): *Adorno y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.

---------- (2013) "Prólogo. La estética no burguesa" en Adorno, T. W., *Estética 1958-1959*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Schweppenhäuser, G. (1993) *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburgo, Das Argument.

Sherrat, Y. (2002) *Adorno´s Positivie Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press,

Seel, M. (2004) *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag.

---------- (2011) *Estética del aparecer*, Buenos Aires, Katz.

Seymour, David (2000) "Adorno and Horkheimer: Enlightenment and Antisemitism" en *Journal of*

Jewish Studies, Vol. LI, N° 2.

Sotelo, L. (2009) *Ideas de la historia. La escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*, Buenos Aires, Prometeo.

Stoetzler, M. (2010) "El Marx de Postone. Un teórico de la sociedad moderna, los movimientos sociales de ésta y su aprisionamiento por el trabajo abstracto" en *Bajo el volcán*, vol 9, n° 15, BUAP: Puebla.

Stone, A. (2006) "Adorno and the disenchantment of nature" en *Phillosophy social criticism* nº32, http://psc.sagepub.com/cgi/content/abstract/32/2/231.

Trenkle, Norbert (2008) "Aufstieg und Falls des Arbeitsmanns", publicación virtual, http://www.krisis.org/2008/aufstieg-und-fall-des-arbeitsmanns

Wellmer, A. 1993 *La dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno* (Madrid, La Balsa de la Medusa).

Whitebook, J. (1995). *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, MIT Press: Cambridge MA.

Wiggerhaus, R. (2010) *La escuela de Frankfurt*, Méjico, FCE.

Weyand, J (2001) *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg, Zu Klampen.

Zamora, J. (1999) "La teología «inversa» de Adorno: Salvar la religión en su completa profanización" en: Proyecto Filosofía después del Holocausto - Instituto de Filosofía (CSIC), http://www.foroellacuria.org/JAZam/JAZam-Texto13.htm

Zamora, J. (2004) "Adorno, un pensador de nuestro tiempo" en: Vida Nueva, (Pliego) n.º 2.426, 29 de mayo 2004, 23-30, http://www.foroellacuria.org/JAZam/JAZam-Texto30.htm.

Ziege, E. M. (2009) *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie*, Fráncfort, Suhrkamp.

---------- (2014) "The Irrationality of the Rational. The Frankfurt School and its Theory of Society in the 1940´s" enStoetzler, M. (ed.) *Antisemitism and the Constitution of Sociology*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 275-293.