

*Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno**

Pablo LÓPEZ ÁLVAREZ
Universidad Complutense de Madrid



Sonia Haldelman Meyer [Photo League], «Subway» [ca. 1946]

El sujeto es la mentira, porque niega sus propias determinaciones objetivas con tal de poder mantener el absolutismo de la propia dominación.

Th. W. A., *Dialéctica negativa*

El presente escrito aborda uno de los temas de la teoría crítica de Th. W. Adorno, la idea de la destrucción del individuo en las sociedades avanzadas, para mostrar algunas de sus implicaciones y comentar en particular su vínculo con las nociones de «naturaleza» y «sujeto» que pueden aparecer en el tratamiento del problema. Más que resolver esta cuestión, en la que convergen múltiples líneas críticas del pensamiento frankfurtiano, el artículo tiene la intención de ofrecer algunas referencias textuales para abordarla y trazar una hipótesis de lectura de la misma¹.

I

Son en gran medida conocidos los elementos centrales que se incluyen en el diagnóstico que la Teoría crítica elabora acerca de la *extinción del individuo* en las formas sociales contemporáneas, en particular en su relación con las modificaciones del escenario del capitalismo en las primeras décadas

* Publicado en *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, ed. de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 33-70.

¹ Empleo las siguientes abreviaturas (seguidas del número de página) para las obras más citadas: DI (*Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, trad. de Juan José Sánchez); MM (*Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987, trad. de Joaquín Chamorro Mielke); DN (*Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, trad. de José María Ripalda, revisada por Jesús Aguirre). Desde 2003, la editorial Akal publica la *Obra Completa* de Th. W. Adorno, según la edición de *Gesammelte Schriften* a cargo de Rolf Tiedemann (Frankfurt, Suhrkamp, 1970 ss), de la que han aparecido ya numerosos volúmenes.

Agradezco a Eduardo Maura Zorita los comentarios a una versión inicial de este texto.

del siglo XX. Asistimos en este proceso a la disolución del perfil del sujeto individual que había sido constituido en el espacio civil moderno, elevado a concepto en los sistemas filosóficos de la edad clásica y situado como fundamento de legitimación de los órdenes políticos del liberalismo burgués. Las capacidades y aptitudes subjetivas esenciales de este modelo sufren un proceso de merma o destrucción, que se hace concreto en los siguientes rasgos: debilitamiento de la *autoconsciencia* del individuo, pérdida de su capacidad de *auto-determinación*, imposibilidad de constitución de *sentido* para su vida y restricción de su capacidad de *experiencia*. La convergencia de la racionalización económica (subordinada a las exigencias del proceso de acumulación del capital) y la racionalización política, administrativa y social² produciría un creciente control psicológico y social, así como la intensificación del poder de integración social y la hegemonía de una razón restringida al cálculo estratégico de la relación medios / fines³.

El proceso, en el que se anticipan los rasgos de la *sociedad totalmente administrada*, central en la producción de la Teoría crítica desde comienzo de la década de 1950, liga el destino del individuo a las alteraciones del espacio social. El signo de la época es que «ningún hombre sin excepción puede ya determinar él mismo su vida con un sentido tan transparente como el que antaño tenía la estimación de las relaciones de mercado», lo que convierte a todos, incluso a los más poderosos, en «objetos»⁴. La nueva forma social reduce a los hombres «a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida»⁵, y la idea de la vida humana como «unidad de la historia de un hombre» es vencida por la fragmentación de la experiencia y la supresión de la capacidad de creación de sentido⁶. El despliegue de la industria cultural sella este proceso, transformando tan completamente a los sujetos en funciones sociales que estos experimentan su propia deshumanización como algo humano⁷. La regresión psicológica de los individuos, que les lleva a una existencia *sin yo*⁸, es en todo caso correlato de una regresión colectiva.

Cuanto más complicado y sutil es el aparato social, económico y científico, a cuyo manejo el sistema de producción ha adaptado desde hace tiempo el cuerpo, tanto más pobres son las experiencias de las que éste es capaz [...] La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de poder oír con los

² G. Leyva, «Pasado y presente de la Teoría crítica. Tres vertientes de reflexión para la crítica en el presente», en G. Leyva (ed.), *La Teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona, Anthropos – UAM (México), 2005, pp. 88-90.

³ «La soledad absoluta, la violenta remisión al propio yo, cuyo ser se agota en el dominio de lo material, en el ritmo monótono del trabajo, definen, como una pesadilla, la existencia del hombre en el mundo moderno. Aislamiento radical y reducción radical siempre a la misma nada sin esperanza son una sola cosa» (DI, p. 270).

⁴ Th. W. Adorno, MM, § 17, p. 35.

⁵ DI, p. 89.

⁶ DI, p. 257.

⁷ MM, § 131, p. 207.

⁸ MM, § 140, p. 220.

propios oídos aquello que no ha sido aún oído, de tocar con las propias manos aquello que no ha sido aún tocado: la nueva figura de ceguera que sustituye toda ceguera mítica vencida.⁹

Jacobo Muñoz ha destacado la raíz weberiana del diagnóstico de la Teoría crítica sobre la decadencia y disolución del individuo humano-eminente, que «descifra la expansión y despliegue del individualismo moderno como un proceso internamente contradictorio en el que el individuo –ese ser presuntamente libre, capaz de autodeterminación y dueño, por tanto, de sí y de su destino– se ve a un tiempo construido y aniquilado». Las bases materiales de esta aniquilación, que «reduce al individuo a la pasividad, el gregarismo, la mediocridad, la autorreclusión y, en definitiva, la angustia», han de ser localizadas en «la complejidad creciente de las formas organizativas dominantes en la economía y el Estado, la burocratización asfixiante y acelerada del mundo, [y] el paulatino sometimiento de todos y cada uno de los aspectos de nuestras vidas al primado del cálculo racional y de la norma»¹⁰. En estos términos, el problema de la aniquilación del sujeto expresa con particular intensidad el modelo crítico que Axel Honneth ha situado como central en el proyecto del *Institut*: la determinación de una serie de relaciones sociales que desfiguran o debilitan el proceso histórico de formación de la razón, dan lugar a un estado de negatividad (con respecto a la vida correcta) que se refleja en formas de consciencia patológicas, y producen un daño –dolor objetivo o subjetivo– que opera como base del anhelo emancipatorio¹¹. La extinción del sujeto es una manifestación particular de un proceso general de cosificación que se comprende, en la estela de Lukács, como un despliegue de la instrumentalización de la razón al que se someten tanto las interacciones sociales como las formas de consciencia de los individuos.

II

Es importante destacar que la idea de la muerte del sujeto individual se formula en conexión directa con un diagnóstico social determinado: las modificaciones en la naturaleza del capitalismo, y en concreto al tránsito entre capitalismo liberal y capitalismo monopolístico. *Dialéctica de la Ilustración* establece ya que «el aumento de la productividad económica, que por un lado crea las condiciones para un mundo más justo, procura, por otro, al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población: el individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos»¹²; y en *Minima moralia* Adorno expone que, al haber perdido su

⁹ DI, pp. 88-89.

¹⁰ J. Muñoz, «El sujeto de la vida dañada», en *Figuras del desasosiego moderno. Enunciadas filosóficas de nuestro tiempo*, Madrid, Antonio Machado, 2002, pp. 388-389.

¹¹ A. Honneth, «Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la Teoría crítica», en G. Leyva (ed.), *Las tareas de una Teoría crítica*, pp. 444-468.

¹² DI, p. 54.

«existencia económicamente independiente», el carácter del individuo entra en contradicción con su papel social objetivo: ello lo vuelve una simple «pieza de exposición, como los fetos que antaño suscitaban el asombro o la risa de los niños»¹³.

Más en concreto, y según se aprecia en los escritos de carácter sociológico de Adorno, las variaciones en el desarrollo del capitalismo permitirían comprender la actual situación del individuo, por cuanto arrastrarían: a) la superación, en virtud del proceso de concentración del capital, de los elementos definitorios del liberalismo clásico: esencialmente, la competencia, el mercado, el individualismo y el modelo de familia burguesa; y b) la convergencia del proceso de concentración de capital con un proceso de planificación económica y de control estatal de las funciones de producción y distribución de mercancías, en la forma de una interrelación de la burocracia estatal, el aparato jurídico, la administración de las grandes corporaciones y las élites de los partidos. Ambos aspectos se encontrarían en la base de la pérdida de consistencia del yo, y definirían el contexto en el que se produce la aniquilación de la forma de subjetividad propia del capitalismo liberal. Así se expone en «Individuo y organización» (1953):

Cuando la economía libre de mercado desplazó al sistema feudal y necesitó tanto del empresario como del asalariado libre, se formaron esos tipos no sólo en sentido profesional, sino también antropológico; aparecieron conceptos como los de la responsabilidad propia, la previsión, el individuo que se basta a sí mismo, el cumplimiento del deber, pero también el del rígido imperativo de la conciencia, la vinculación interiorizada a autoridades. El individuo mismo, cuyo nombre seguimos utilizando hoy, no se remonta si atendemos a su sustancia específica más allá de Montaigne o el Hamlet, en todo caso hasta el Renacimiento temprano italiano. Hoy pierden cada vez más peso la competencia y la economía de libre mercado frente a las fusiones de grandes consorcios y los correspondientes colectivos. El concepto de individuo, surgido históricamente, alcanza su frontera histórica.¹⁴

En un escrito de 1942, «Reflexiones sobre la teoría de las clases»¹⁵, igualmente relevante para esta cuestión, Adorno hace ver que «la fase más reciente de la sociedad de clases se ve dominada por los monopolios». Esta fase económica, que «empuja hacia el fascismo», pone fin al episodio liberal, convirtiendo «a todos los hombres en meros objetos administrativos de los monopolios y de sus Estados»: «del mismo modo que la industria exige sus sacrificios en mutilados, enfermos, deformados físicos, así amenaza con deformar la conciencia». Finalmente, «la cultura de masas se

¹³ MM, § 88, p. 135.

¹⁴ «Individuo y organización», en *Escritos sociológicos I*, [Obra completa 8] Madrid, Akal, 2004, pp. 421-422.

¹⁵ En *Escritos sociológicos I*, edición citada.

limita a volver a hacer [a los hombres] siempre como son ya sin más bajo la coerción del sistema, controla las fisuras [...], les proporciona modelos para la imitación»¹⁶.

La debilidad del yo puede comprenderse así como el correlato de la impotencia real del sujeto frente a los poderes institucionales y el avance de la organización¹⁷. Con el cambio en las condiciones del espacio económico, se modifica también el tipo de cálculo que el individuo ha de realizar para asegurar su conservación. En línea con lo establecido por Horkheimer en un texto del mismo año 1942, «Razón y autoconservación»¹⁸, el camino al éxito social no pasa ahora ya por la inscripción del individuo en un espacio de entrecruzamiento de intereses, competencia y formación –espacio clausurado por el naciente capitalismo de corporaciones–, sino por el logro de la plena adaptación a las exigencias sistémicas, que se han desvinculado del plano de interacción de los sujetos. Las modificaciones que este proceso supone para el modelo de la familia burguesa –que se ofrecía en el capitalismo liberal como marco de imitación y conflicto en el que se forjaba la subjetividad del niño–, las instituciones educativas –que dejan de ser funcionales para la adaptación y el logro del éxito social– y la cultura misma –que pierde su autonomía y se vuelve aparato cultural– tienden a suprimir las esferas de mediación en las que era posible la conciliación de individuo y generalidad, y definen un tipo de sujeto marcado por la necesaria adopción de actitudes instrumentales, el empobrecimiento de la experiencia, la pérdida de libertad y la anulación del poder de creación de sentido.

Estos elementos resultan imprescindibles para definir el alcance de la crítica social reaccionaria, que, según reconoce Adorno, «con frecuencia logra cierta comprensión de la decadencia de la individualidad y de la crisis de la sociedad»¹⁹. La atención a los cambios de fase del capitalismo permite a Adorno reconocer el contenido de verdad de la lectura de Spengler acerca de la condición actual del sujeto, pero también condenar su falta de referentes sociológicos. Spengler acierta al describir «las cuestiones [relativas a] el dominio de los hombres, propaganda, arte de dominar las masas, y a formas [estructurales] de dominio político»²⁰, la «expropiación de la consciencia de los hombres por los medios centralizados de la comunicación pública», y finalmente al definir «ese estadio ahistórico [...] en el que no habrá ya “problemas políticos” y acaso tampoco economía»²¹. Pero no piensa en términos sociológicos ni económicos las bases de esa situación en la que se anula toda dialéctica histórica: elude la referencia a «la tendencia de la actual economía a eliminar el mercado y la dinámica de la competencia para conseguir un estadio económico propiamente “sin

¹⁶ «Reflexiones sobre la teoría de las clases», en *Escritos sociológicos I*, respectivamente pp. 350, 354, 361 y 363.

¹⁷ «Individuo y organización», p. 416. Véase también MM, § 131, p. 206.

¹⁸ M. Horkheimer, «Razón y autoconservación», en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 89-120.

¹⁹ MM, § 97, p. 148.

²⁰ Th. W. Adorno, «Spengler tras el ocaso», *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962 (trad. de Manuel Sacristán), p. 48.

²¹ «Spengler tras el ocaso», p. 61.

crisis”, regido por poderes de disposición inmediata²², y, si bien expone con agudeza las consecuencias culturales de la concentración de poder, «no plantea siquiera la cuestión de la *trustización* del poder económico», de la que depende la producción y reproducción del hombre-masa.

En esta aproximación a la naturaleza de los cambios sociales, Adorno hace patente la vinculación del diagnóstico de la extinción del individuo en las sociedades del capitalismo avanzado con el debate en torno a la evolución del capitalismo que se desarrolla en el Instituto para la investigación social a comienzos de la década de 1940. Su lectura adopta elementos del estudio de Friedrich Pollock, próximo a Horkheimer («El Estado autoritario», 1942), acerca del carácter del *State capitalism*, que, en sus variantes totalitaria (nacionalsocialista) o democrática, ofrecería la forma de organización político-económica propia de la fase tardía del capitalismo²³: según se aprecia tanto en los modelos europeos como en el norteamericano posterior a la gran crisis de 1929, el proceso de monopolización y de disolución del mercado competitivo –como espacio esencial de interacción social– se acompaña de la profundización en las tendencias hacia la burocratización, la intervención del Estado, la planificación económica, el crecimiento del aparato jurídico, la convergencia de la burocracia planificadora y la administración de los grandes consorcios con las élites administrativas y del partido. En la posición de Adorno, que no puede simplemente reducirse a la de Pollock, el proceso de desaparición de la individualidad se encuentra en todo caso enlazado a la cancelación del espacio del intercambio y la serie de mediaciones asociadas a él, que suprimen el modelo de subjetividad del capitalismo liberal y hacen imposible la realización de su contenido de verdad: el ideal de la verdadera autonomía. Todavía en 1968, en «¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?», Adorno podía destacar el papel del Estado como «capitalista total»²⁴, y asegurar que «la involución del capitalismo liberal tiene su correlato en la involución de la conciencia, de una regresión de los hombres detrás de la posibilidad objetiva que hoy les estaría abierta [...] El núcleo de la individuación comienza a descomponerse»²⁵.

²² «Spengler tras el ocaso», pp. 49-53 (subrayado nuestro).

²³ F. Pollock, «State Capitalism: its Possibilities and Limitations», *Studies in Philosophy and Social Sciences*, vol. IX (1941). En: A. Arato, E. Gebhardt (eds.): *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1978. Puede consultarse, sobre esta cuestión: H. Dubiel, A. Söllner (eds.), *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus: Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

²⁴ «¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?», *Escritos sociológicos I*, p. 338. También: «si la organización de la sociedad impide, automática o planificadamente, mediante la industria de la cultura y la conciencia y mediante el monopolio de la opinión, el más simple conocimiento y experiencia de los procesos más amenazantes y de las ideas y teoremas esencialmente críticos; si paraliza, además, la mera capacidad de representarse el mundo en concreto de otra forma a como se les aparece arrolladoramente a aquellos de los que se compone, entonces el estado espiritual fijado y manipulado se convierte asimismo en violencia real, en la violencia de la represión, como en su momento lo contrario de la misma, el espíritu libre, quiso eliminar a ésta» (p. 339).

²⁵ «¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?», p. 343.

III

La interpretación del problema del ocaso del individuo se ve así notablemente matizada. El proceso adquiere una localización temporal precisa, que lo vincula a una fase particular en el proceso de acumulación del capital. Es la racionalidad de intercambio capitalista, base de los procesos de racionalización administrativa, jurídica y económica moderna, la que ofrece la clave del destino del individuo, que no puede ser leído exclusivamente en la tendencia instrumental que albergan la razón y el pensamiento conceptual desde sus orígenes. En segundo lugar, este modo de fundamentar los cambios de la forma sujeto impide, por la lógica misma de su reconstrucción, que el modelo de individuo autónomo liberal pueda ser tenido como referente normativo. Por mucho que el patrón liberal de libertad subjetiva sea reconocido por Adorno y Horkheimer como más próximo al ideal de la verdadera autonomía y la verdadera formación [*Bildung*] que la dialéctica atomización/adaptación propia del capitalismo postliberal, la defensa de aquel modelo en un momento en el que han desaparecido las condiciones sociales que lo produjeron no supondría más que retrotraerse a una forma histórica y superada de falsa consciencia:

Hace tiempo que está demostrado que el trabajo salariado ha conformado a las masas modernas, es más, que ha producido al trabajador mismo. En términos generales el individuo [*Individuum*] no es sólo el sustrato biológico, sino a la vez la forma refleja del proceso social [*die Reflexionsform des gesellschaftlichen Prozesses*], y su consciencia de sí mismo como individuo existente en sí aquella apariencia de la que dicho proceso necesita para aumentar la capacidad de rendimiento, mientras que el individualizado [*Individuirte*] tiene en la economía moderna la función de mero agente de la ley del valor.²⁶

Se entiende en estos términos el modo en que el individualismo burgués ha podido convivir con la desaparición del individuo en el capitalismo avanzado, e incluso ser intensificado: «la sociedad anima a los individuos a sustantivar su individualidad y con ella su libertad: de este modo hace la apología de su propia estructura pervertida»²⁷. La sociedad burguesa no sobrevive negando el particular, sino potenciándolo en su pura particularidad:

El todo sólo puede funcionar a través del principio de la autoconservación del individuo con toda su cazurrería. Al obligar a todos los individuos a mirar exclusivamente por sí, merma su penetración con

²⁶ MM, § 147, p. 231.

²⁷ DN, p. 221. Véase DI, p. 199: «El individuo es tolerado sólo en cuanto su identidad incondicionada con lo universal se halla fuera de toda duda. La pseudoindividualidad domina por doquier [...] Lo individual se reduce a la capacidad de lo universal de marcar lo accidental de tal modo que puede ser reconocido como lo que es».

respecto a la objetividad y entonces sí que se convierte de verdad y objetivamente en el mal. La conciencia nominalista reflexiona un todo, que pervive gracias a la particularidad y su obstinación: ideología en sentido literal, apariencia socialmente necesaria. El principio universal es el de la atomización.²⁸

Esta posición²⁹ tiene, necesariamente, consecuencias a la hora de concebir el modo en que puede revertirse el proceso de degradación del individuo y determinarse la autorrealización de los individuos en la sociedad. En el caso de Adorno, esta posibilidad no puede apoyarse ni en la totalidad alternativa de la conciencia de clase (Lukács) ni en las mediaciones jurídicas-políticas dañadas por el proceso de monopolización económica (Neumann). Por lo que se ha expuesto, sin embargo, tampoco puede consistir en la exigencia de un puro fortalecimiento de la autonomía individual. De lo que se trata, por el contrario, es de:

(a) recordar la *falsedad del yo en tanto que olvida sus determinaciones sociales*: «precisamente como absoluto es el individuo mera forma refleja de las relaciones de propiedad. En él late la ficción de que la unidad biológica precede, como cosa lógica, al todo social, del cual sólo la violencia le puede aislar y cuya contingencia pasa por medida de la verdad. No es que el yo esté meramente engranado con la sociedad, sino que le debe a ésta literalmente su existencia»³⁰;

(b) superar la *separación abstracta* de individuo y colectividad, que favorece la absolutización de ambos elementos en su actual constitución: «Colectivismo e individualismo se complementan mutuamente en la mentira»; «el problema de la libertad no requiere un sí o un no, sino teoría capaz de elevarse por encima tanto de la sociedad como de la individualidad existentes»³¹;

²⁸ DN, p. 310.

²⁹ Resulta de interés que sea la *prisión* el espacio en el que Adorno y Horkheimer sitúan el secreto de la producción de individualidad sometida. En «De una teoría del delincuente» (*Dialéctica de la Ilustración*), se expone el tránsito de unas penas en las que el delincuente «era torturado hasta la muerte» hasta la «detención regular», que «presupone una creciente necesidad de mano de obra». Dentro de este nuevo modelo, «las filas de celdas de una cárcel moderna representan mónadas en el verdadero sentido leibniziano»: «El hombre en la cárcel es la imagen virtual del tipo burgués en que debe tratar de convertirse en la realidad. Los que no lo consiguen fuera de la cárcel, lo padecen dentro de ella con una terrible pureza [...] Las cárceles son la imagen del mundo burgués del trabajo, pensado hasta las últimas consecuencias [...] Así como —según Tocqueville— las repúblicas burguesas, a diferencia de las monarquías, no violentan el cuerpo sino que arremeten directamente contra el alma, también las penas de este ordenamiento agreden al alma. Sus víctimas no mueren ya atadas a la rueda de tortura a lo largo de interminables días y noches, sino que perecen espiritualmente, —ejemplo invisible y silencioso—, en los grandes edificios de las cárceles, a las que casi sólo el nombre distingue de los manicomios [...] El aislamiento infligido en una época desde el exterior a los encarcelados se ha impuesto entretanto universalmente en la carne y en la sangre de los individuos. Su alma bien adiestrada y su felicidad es tan solitaria como la celda de la cárcel». «La cárcel», en fin, «es una enfermedad incurable. Lo revelan incluso los rostros de los presos, su marcha prudente, su forma minuciosa de pensar. Como los enfermos, no saben hablar más que de la propia enfermedad». *Dialéctica de la Ilustración*, «De una teoría del delincuente», pp. 270-271.

³⁰ MM, § 99, p. 154.

³¹ DN, p. 280.

(c) establecer la vinculación entre libertad del individuo y libertad de la sociedad³², recordando que en la reclusión en la consciencia aislada *no hay más libertad* que en la inmersión en los cauces de lo colectivo³³;

(d) situar como clave del proceso de declive del individuo su desvinculación con respecto a espacios sociales de *mediación*: «en el seno de la sociedad represiva, la emancipación del individuo no beneficia a éste, sino que lo perjudica. La libertad frente a la sociedad le priva de la fuerza para ser libre. Pues por real que pueda ser el individuo en su relación con los otros, concebido como algo absoluto es una mera abstracción»³⁴; y, correlativamente:

(e) adoptar como horizonte de la crítica no la recuperación de un sujeto sustancial ni la retracción de la forma sujeto al plano de lo somático-natural, sino el mantenimiento de una dialéctica sin resolución en la que individuo y sociedad se enfrentan constantemente a su propia caducidad y alteridad. Como en tantos otros puntos de su obra, es en el diálogo con Hegel donde puede apreciarse la posición de Adorno:

Hegel comprendió tan perfectamente como su antípoda Schopenhauer el momento de apariencia que hay en la individualización, la obstinación con que cada cual se empeña en lo que meramente sea, la estrechez y particularismo del interés del individuo; pero, no obstante todo ello, no expropió a la objetividad o esencia de su referencia al individuo y a lo inmediato: lo general es siempre, al mismo tiempo, lo particular, y esto, lo general. La dialéctica, al despiezar 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 de 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: sólo en la concreción histórica se tiene que formar la participación de ambos momentos, lo que en definitiva son.³⁵

La lectura que ofrece Adorno de las configuraciones del sujeto moderno en relación con las variaciones del espacio social del capitalismo posee, sin duda, un carácter problemático. La noción de *Staatskapitalismus*, vinculada a la sociedad totalmente administrada, recoge un modelo de integración social en el que todas las redes de interacción son expropiadas en virtud del proceso de concentración máxima del poder social, la planificación corporativo-estatal del intercambio, y la

³² «La libertad sólo puede desarrollarse donde se establezca una sociedad libre» (DN, p. 274); «no hay emancipación posible sin la emancipación de la sociedad» (MM, § 111, p. 174); «mientras sean divergentes lo singular y lo universal no existe la libertad» (*Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1980, trad. de Fernando Riaza, p. 62).

³³ «El individuo no está menos cautivo dentro de sí que dentro de la sociedad» (*Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, trad. de Ramón Bilbao, p. 151).

³⁴ MM, § 97, pp. 149-50.

³⁵ «Aspectos», *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1969, trad. Víctor Sánchez Zabala, p. 67.

producción industrial de cultura y formas de conciencia sometida. A diferencia de la idea de *capitalismo monopolista* de F. Neumann³⁶, que mantiene la tensión entre el plano de la reproducción económica y las formas jurídico-políticas del republicanismo de raíz ilustrada, la teoría del *capitalismo de Estado* incide en la capacidad del nuevo modelo social para la cancelación del antagonismo, la subordinación del orden institucional a las exigencias del sistema y, con ello, la eliminación de las condiciones para la formación crítica y reflexiva del individuo. En estos términos, que denuncian el creciente poder de *integración* de las sociedades del capitalismo avanzado y la pérdida de *autonomía* de las esferas y prácticas sociales, se limita fuertemente la vinculación del anhelo de emancipación con formas concretas de praxis social —que era distintiva del programa teórico original del Instituto—, así como la posibilidad de restituir institucionalmente las necesarias mediaciones entre sujeto y sociedad: desde posiciones bien diferenciadas, así lo han destacado autores como Honneth³⁷ y Postone³⁸. En cualquier caso, puede apreciarse que las líneas abiertas por Adorno para la reversión de la muerte del sujeto en las sociedades avanzadas evitan la hipóstasis del modelo liberal-burgués de individualidad, opción que se desactiva una vez se ha asumido que el individuo como mónada no es sino el correlato de una sociedad de corporaciones³⁹ y que, desde el punto de vista psicológico, «el individuo es apenas ya capaz de acto alguno que no sea susceptible de figurar como ejemplo de ésta o aquella constelación públicamente reconocida»⁴⁰. Con los límites señalados, la aproximación crítico-negativa de Adorno a la cuestión del sujeto⁴¹ se orienta a la radicalización de la mediación entre lo subjetivo y lo intersubjetivo⁴² —«el único modelo que hay de libertad es la intervención de la consciencia en la constitución total de la sociedad y, a través de ésta, en la estructura individual»⁴³—, buscando no confirmar al individuo en su aislamiento sino definir justamente ese aislamiento como producto de lo general⁴⁴. Encuentra aquí sentido concreto un principio de alcance más general, presente también en *Minima moralia*: el espíritu sólo se constituye como tal en «la reflexión sobre su carácter condicionado» [*in der Besinnung auf die eigene Bedingtheit*].⁴⁵ Puede retenerse esta referencia a la *reflexión* para el posterior tratamiento del problema.

³⁶ Franz Neumann, *Behemoth: the Structure and Practice of National Socialism*, New York, Oxford University Press, 1942.

³⁷ A. Honneth, «La teoría de la sociedad de Adorno: la represión definitiva de lo social», *Crítica del poder*, Madrid, A. Machado Libros, 2009.

³⁸ M. Postone, «Crítica, Estado y economía», en *Marx Reloaded*, Madrid, Traficantes de sueños, 2007.

³⁹ MM, § 23, p. 43.

⁴⁰ MM, § 40, p. 63.

⁴¹ «¿Capitalismo tardío?», *Escritos sociológicos I*, p. 344.

⁴² «La mera subjetividad que se empeña en la pureza de su propio principio se enreda en antinomias. Sucumbe a su deformidad, a la hipocresía y al mal a menos que se objetive en la sociedad y el Estado. La moral, la autonomía basada en la pura certeza de sí mismo y hasta la conciencia moral son mera apariencia» (MM, § 152, p. 248).

⁴³ DN, pp. 263-4.

⁴⁴ MM, § 45, p. 69.

⁴⁵ MM, § 86, p. 132.

IV

La pérdida de consistencia y capacidad de experiencia del individuo remite, según se ha visto, a la convergencia de diferentes procesos de racionalización social. Tiene, por tanto, un carácter histórico, pero, al tiempo, se integra en un desarrollo de mayor amplitud, al que nos interesa hacer referencia para iluminar el problema desde ángulos diferentes. Ocupa un lugar central en *Dialéctica de la Ilustración* la atención a una *automatización de los procesos espirituales* que, trascendiendo el estricto marco de la modernidad y el capitalismo, es el medio por el cual «la técnica realiza la adaptación a lo muerto al servicio de la autoconservación»⁴⁶. La noción de adaptación a lo muerto [*Anpassung ans Tote*] o de mimesis de lo muerto [*Mimesis ans Tote*] sintetiza los efectos de una «asimilación de la naturaleza humana y de la realidad social a la naturaleza inorgánica», por la que, según ha escrito Wellmer, «la naturaleza muerta se convierte en paradigma de la realidad en general, para la realidad social, intelectual y psíquica»⁴⁷. De modo paralelo, la racionalidad calculadora-cuantificadora y el conocimiento técnicamente aprovechable se convierten «en la forma dominante de racionalidad y pensamiento de la sociedad».

Esta particular dialéctica entre lo vivo y lo muerto sólo puede comprenderse en relación con la «negación de la naturaleza en el hombre», que es al mismo tiempo la «sustancia de toda racionalidad civilizadora» y el núcleo de la «irracionalidad mítica» que el presente conserva y que resulta imprescindible para el perfeccionamiento del dominio sobre la naturaleza extrahumana y sobre los propios seres humanos. En virtud de esta negación, el hombre pierde de vista la finalidad de su dominio de la naturaleza y la finalidad de su propia vida: «en el momento en que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza [*in dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet*], todos los fines por los que se mantiene en vida: el progreso social, el incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, incluso la conciencia misma, pierden todo valor»⁴⁸.

La autoconsciencia y el dominio del hombre sobre sí mismo arrastran así desde el comienzo el peso de una (cierta) *destrucción del sujeto* [*Vernichtung des Subjekts*]: el elemento que resulta vencido por la exigencia de autoconservación es justamente lo viviente [*das Lebendige*] que habría de ser conservado⁴⁹. El proceso encuentra su correlato, desde el punto de vista material, en la transformación del cuerpo viviente [*Leib*] humano en cuerpo físico [*Körper*], operada en la concepción moderna del cuerpo. Esta «transformación en algo muerto» [*Transformation ins Tote*] se

⁴⁶ DI, p. 226.

⁴⁷ A. Wellmer: «Crítica radical de la modernidad vs. Teoría de la democracia: dos caras de la Teoría crítica», en G. Leyva (ed.), *Las tareas de una Teoría crítica*, p. 30.

⁴⁸ DI, pp. 106-107.

⁴⁹ Id.

deriva de la concepción de la naturaleza como «sustancia y materia» [*Stoff und Materie*] y corresponde desde el punto de vista de lo real a la extensión y hegemonización de la razón instrumental⁵⁰. La abolición de lo vivo natural en el hombre, que acompaña al proceso de conversión del medio en fin, puede percibirse ya en la prehistoria de la subjetividad [*in der Urgeschichte der Subjektivität*], pero habrá de alcanzar su consumación, como «abierta locura», en el capitalismo tardío.

Este modo de enmarcar el declive del sujeto, que determina cualquier modificación posterior de la subjetividad y sirve de fondo a la abolición de la experiencia individual en las sociedades avanzadas, nos interesa por el modo en que permite pensar su corrección o reversión: frente al creciente *mimetismo con lo muerto*, a la construcción de la *segunda naturaleza como naturaleza muerta*, se abre la tentativa de una reactivación de lo vivo y lo natural, que encuentra su fórmula en la idea de una «rememoración de la naturaleza en el sujeto» [*Eingedenken der Natur im Subjekt*], presentada en el capítulo «Concepto de Ilustración»:

Cada progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva hacia su mitigación. Pero mientras la historia real se halla entretrejida de sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para abolirlos, la realización de esa perspectiva depende del concepto. Pues éste no se limita sólo a distanciar, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en cuanto autorreflexión del pensamiento que en la forma de la ciencia permanece atado a la ciega tendencia económica, permite medir la distancia que eterniza la injusticia. Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal.⁵¹

La clarificación de esta referencia a la *rememoración de la naturaleza en el sujeto*, que *Dialéctica de la Ilustración* emplea en un plano diferente –la historia y crítica de la razón–, puede servir para matizar el sentido del diagnóstico de Adorno sobre la individualidad moderna y pensar el modo de una posible restitución de la experiencia que el sujeto hace de sí mismo y de sus objetos.

V

No faltan interpretaciones divergentes de esta exigencia de rememoración de la naturaleza en el sujeto. De manera destacada, Jürgen Habermas ha subrayado la vinculación de esta concepción con el ideal de una razón originaria y con la referencia a la facultad mimética como vía de

⁵⁰ DI, p. 279: «El cuerpo físico [*Körper*] no puede volver a transformarse en cuerpo viviente [*Leib*]. Sigue siendo un cadáver, por más que sea fortalecido. La transformación en cosa muerta, que se anuncia en su nombre, forma parte del proceso constante que ha reducido la naturaleza a material y a materia».

⁵¹ DI, pp. 92-93.

resurrección de la naturaleza y –con ello– de emancipación del hombre. Por su propio carácter, a los ojos de Habermas, esta disposición no puede concretarse, sin embargo, en forma teórica alguna: habiendo descartado la unión crítica de filosofía y ciencia, Horkheimer y Adorno sólo pueden hablar de la mimesis como de un «fragmento opaco de naturaleza», una facultad en la que una naturaleza instrumentalizada «eleva su mudo lamento»⁵². La renuncia al pensamiento identificante, latente en el recuerdo de lo natural, significa la renuncia a la transformación discursiva de los impulsos miméticos en intelecciones, y con ello la filosofía entra deliberadamente en regresión para convertirse en gesto⁵³. Por su similar postura ante el pensamiento objetivante y la reflexión, «la “rememoración [*Eingedenken*] de la naturaleza en el sujeto” [Adorno] viene a quedar chocantemente próxima al “pensar rememorativo [*Andenken*] del Ser [Heidegger]»⁵⁴.

En estos términos, Habermas llega a leer en esta transformación de la filosofía en «anámnesis de la naturaleza» el final del programa de «materialismo interdisciplinar» que había reunido al grupo de Frankfurt. Su lectura se separa expresamente de la de Rohrmoser, que acentúa igualmente, en todo caso, el irracionalismo de la posición de Adorno: para Rohrmoser, puede verse en la facultad mimética contemplada por Adorno «la forma de una participación inmediata en la naturaleza por el hombre, y de una repetición inmediata de la naturaleza»⁵⁵, y la tentativa de acceder, a través de un «recuerdo anamnético», a la «arcaica condición pre-yoica [*vor-ichlich*]» del hombre⁵⁶.

Pero también se ha leído en la apelación a la naturaleza en el sujeto el núcleo del materialismo de la primera generación de la Teoría crítica. La «naturaleza» que el espíritu habría de recordar sería la suya propia, una «naturaleza» que no aludiría, por tanto, a la versión objetivada que de ella da la ciencia moderna, sino a la «la *naturaleza viva* –tanto el “estrato somático de lo vivo, apartado del sentido” como también el aspecto irreductiblemente somático y material de todo aquello que denominamos “sujeto”, “espíritu” o “pensamiento”»⁵⁷. Para Wellmer, se trata de un «naturalismo» que conserva y salva a la metafísica en el momento de su derrumbe.⁵⁸ En el juicio de Schweppenhäuser⁵⁹, la idea de la rememoración de la naturaleza en el sujeto se presenta en el marco de la filosofía negativa de la historia de *Dialéctica de la Ilustración* como único medio de quebrar el hechizo de la cultura occidental: la racionalidad irracional de Occidente ha de ser redimida a través de su conciliación con su antagonista histórico, el «comportamiento mimético-expresivo», por el que lo vivo se identifica con lo vivo: sólo este tipo de comportamiento podrá alterar el poder de

⁵² J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I, Madrid, Taurus, 1987, p. 487.

⁵³ J. Habermas, *op. cit.*, p. 492.

⁵⁴ J. Habermas, *op. cit.*, p. 491. Puede verse también *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991, p. 89.

⁵⁵ G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, Rombach, Freiburg, 1970, p. 25.

⁵⁶ G. Rohrmoser, *op. cit.*, pp. 25-26.

⁵⁷ A. Wellmer, *cit.*, p. 41.

⁵⁸ A. Wellmer, *cit.*, p. 41.

⁵⁹ G. Schweppenhäuser, *Adorno. An Introduction*, Durham / London, Duke University Press, 2009, p. 133.

estandarización de la racionalidad propia del mundo administrado. Por su parte, José Antonio Zamora ha escrito que la rememoración de la naturaleza en el sujeto «rastrea las huellas de lo reprimido y desfigurado, de los derechos de la naturaleza viva en el sujeto, de los impulsos del cuerpo, que han sido conducidos a figuras deformadas y patógenas»⁶⁰. Otras recepciones contemporáneas, como la de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, han subrayado el peso crítico de la referencia al *cuerpo sufriente*, que rescata el valor de la «materialidad» de la corporalidad viviente de un modo que no puede encontrarse en la posterior generación de la Teoría crítica.⁶¹ Se ha podido llegar a plantear, incluso, la existencia de un *derecho natural negativo* en la obra de Adorno: un derecho natural (de la naturaleza) que se desarrollaría como reacción al no-derecho (*Unrecht*) de la totalidad no-verdadera⁶².

La variedad de las interpretaciones de esta noción no oculta que la comprensión de la «naturaleza» y su recuerdo en el «sujeto» tiende a acentuar su vínculo con los conceptos de «impulso», «cuerpo», «dolor» y «vida». En estos términos, el recuerdo de lo natural se enlaza con la solidaridad con lo reprimido, la restitución del plano de lo somático, lo instintivo y lo sensitivo, y el restablecimiento de un nexo inmediato entre hombre y naturaleza. A esta lectura contribuye sin duda el importante papel que Adorno y Horkheimer conceden a la represión de los instintos en su estudio de la génesis de la subjetividad, y diversos pasajes de *Dialéctica de la Ilustración* (especialmente el capítulo «Odiseo o Mito e Ilustración») pueden servir de base textual para esta interpretación. Por nuestra parte, consideramos que las ambigüedades de la referencia a la «naturaleza en el sujeto» pueden limitarse intentando perfilar sus elementos a la luz de otras consideraciones, que desplazan y aclaran el sentido de lo *vivo* y lo *natural*.

En este sentido, diversas líneas que conectan con *Dialéctica de la Ilustración* pero no se desarrollan en esta obra pueden ofrecer perspectivas de aproximación relevantes para la cuestión del *sujeto* —y el papel que en su crítica puede desempeñar la alusión a la *naturaleza*. Los estudios de psicología social de Adorno y sus consideraciones pedagógicas podrían ser pertinentes en este punto, así como el análisis de la constelación «sujeto», «obra», «mimesis» y «naturaleza» en el pensamiento estético adorniano⁶³. Nos interesa aquí, de todos modos, referirnos a otros planos: en primer lugar, a la relación entre sujeto y objeto de conocimiento, tal y como se concibe

⁶⁰ J. A. Zamora, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 222-223. La obra de Zamora despliega un profundo y perfectamente documentado estudio de la filosofía de Adorno y de sus principales interpretaciones.

⁶¹ E. Dussel, «Desde la exclusión global y social (algunos temas para el diálogo sobre la teoría crítica)», en *Las tareas actuales de una Teoría crítica*, pp. 189 ss.

⁶² Mathias Becker, *Natur, Herrschaft, Recht. Das Recht der ersten Natur in der zweiten: Zum Begriff eines negativen Naturrechts bei Theodor Wiesengrund Adorno*, Verlag Duncker & Humblot, Berlin, 1997. Puede verse una crítica negativa de Christoph Menke en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24.05.1997, p. 36 («Der Richter im Denker»).

⁶³ Véase, para esta cuestión, el excelente trabajo de Vicente Gómez, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Valencia, Cátedra / U. Valencia, 1988. El libro ofrece una valiosa reconstrucción de la completa filosofía de Adorno, sin limitarse a su dimensión estética.

esencialmente en *Dialéctica negativa* (VI); y en segundo lugar a la fisonomía de la vida dañada presentada en *Minima moralia* (VII). A partir de los apuntes que en cada plano se ofrecen, puede perfilarse el sentido materialista de la apelación a la naturaleza en el sujeto: este sentido, que no se agota en la referencia a lo somático, apunta, más allá del reconocimiento de las determinaciones *sociales* del ocaso de la subjetividad, a la defensa de la *negatividad* y la *autorreflexión* en el interior del sujeto, así como a la atención al *carácter relacional* de la subjetividad y su vínculo con la construcción social del cuerpo.

VI

Quiero referirme en este punto a la problematización de lo natural y su relación con el sujeto que se desprende de la dialéctica entre sujeto y objeto que Adorno presenta en puntos de su obra como *Dialéctica negativa* (Introducción y Segunda Parte) (1966) y las notas «Sobre sujeto y objeto» [«Zu Subjekt und Objekt»] (1969) en los Epilegómenos dialécticos publicados en *Consignas*⁶⁴. Diversos aspectos matizan aquí decisivamente la conexión entre las ideas de sujeto y naturaleza.

La atención a lo natural se enlaza, en primer lugar, con el reconocimiento del carácter construido del sujeto, que Adorno pone en juego contra la fenomenología y el pensamiento existencial⁶⁵, desde su inicial estudio sobre Kierkegaard. En cualquiera de sus configuraciones, el sujeto tiene el carácter de resultado histórico, nada invariable en sí, y, por ello, no puede pensarse sin aquello que es diferente a él⁶⁶. La función cognoscitiva, sin la que no habría diferencia ni unidad del sujeto, fue a su vez originada —«el hombre es resultado, no *eidós*»⁶⁷—, y remite a determinaciones específicas del plano socioeconómico, en concreto a la extensión del principio de equivalencia:

El dominio universal sobre los hombres del principio de equivalencia niega a priori a los sujetos el derecho a serlo, rebaja la misma subjetividad a mero objeto y convierte en falso el principio de universalidad que afirma fundar la hegemonía del sujeto. El *plus* de lo trascendental es el *minus* del sujeto empírico, por más extremadamente que se le reduzca.⁶⁸

Si la estructura determinante de la sociedad reside en la forma de cambio, entonces la racionalidad de ésta constituye a los hombres; lo que estos son para sí mismos, lo que pretenden ser, es secundario.⁶⁹

⁶⁴ Th. W. Adorno, «Sobre sujeto y objeto», en *Consignas*, cit.

⁶⁵ MM, § 97, p. 150.

⁶⁶ Martin Jay, *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988, pp. 70 ss.

⁶⁷ «Sobre sujeto y objeto», cit., p. 158.

⁶⁸ DN, p. 180.

⁶⁹ «Sobre sujeto y objeto», cit., p. 147.

En línea con el idealismo hegeliano, no cabe concebir al sujeto como *constituens* sin comprenderlo al mismo tiempo como *constitutum*⁷⁰. El sujeto ha de pensarse como mediado por el objeto, y a su vez como mediador de éste: de otro modo, la distinción se vuelve ideológica, y el espíritu ocupa ilegítimamente el lugar de lo absolutamente independiente, desde el que puede proceder a devorar al objeto⁷¹. El reconocimiento de esta mediación constitutiva significa también que la relación entre sujeto y objeto no puede conducirse a la indiferenciación de ambos términos: «la imagen de un estado originario –temporal o extratemporal–, de feliz identificación de sujeto y objeto, es romántica; por largo tiempo proyección de la añoranza, hoy es simplemente mentira».⁷² No se trata de oponer *lo individual* y *los individuos* –como lo verdaderamente real– a *lo universal* del idealismo⁷³, pero tampoco de buscar una *consumación* de la desaparición del sujeto: «si se liquidara al sujeto, en lugar de cancelarlo y superarlo en una figura más alta, ello operaría, no digo la regresión de la conciencia, sino la recaída en una real barbarie»⁷⁴. Como el resto de las ideas filosóficas, también la noción de «sujeto» ha de enfrentarse, en el marco de una dialéctica negativa, a su propia insuficiencia conceptual, al reconocimiento del modo en el cual la pluralidad y la heterogeneidad de lo objetivo la desbordan por completo⁷⁵: es preciso para el sujeto asumirse en términos históricos, invertir la tendencia dominante en gnoseología a reducir crecientemente la objetividad al sujeto⁷⁶ y mantener abierta la posibilidad de la diferencia:

Si fuese permitido especular sobre el estado de reconciliación, no cabría representarse en él ni la indiferenciada unidad de sujeto y objeto ni su hostil antítesis; antes bien, la comunicación de lo diferente.⁷⁷

De este modo, la atención al vínculo entre lo subjetivo y lo objetivo aparece cargado de una *función cognitiva*, específicamente *correctora*, que la une a un cierto tipo de «reflexión interna»: «las formas subjetivas de reacción necesarias al objeto necesitan a su vez ser corregidas constantemente en confrontación con éste. Tal corrección se realiza en la autorreflexión, el fermento de la experiencia intelectual»⁷⁸. Pues bien: es en este marco autorreflexivo en el que encuentran un

⁷⁰ «Aspectos», *Tres estudios sobre Hegel*, p. 24.

⁷¹ «Sobre sujeto y objeto», cit., p. 144.

⁷² «Sobre sujeto y objeto», cit., p. 144.

⁷³ Esta operación sería «incompatible con la teoría –que Marx no habría formulado sin Hegel– de la ley del valor, que se realiza en el capitalismo pasando por encima de las personas» (DN, p. 200).

⁷⁴ «Sobre sujeto y objeto», cit., p. 145.

⁷⁵ «La categoría individuo (sujeto de la experiencia de la muerte) es demasiado histórica como para que la muerte se deje mondar de sus implicaciones históricas, sea en sí, sea como fenómeno originario de la vida» (DN, 371).

⁷⁶ Véase el párrafo «Inversión de la reducción subjetiva» en DN (pp. 178-180). La secuencia de textos que se presenta en esta segunda parte de la *Dialéctica negativa* resulta esencial para nuestros propósitos: «La objetividad como mediación», «La dialéctica sujeto-objeto», «Prioridad del objeto», «Objetividad y cosificación», «Transición al materialismo».

⁷⁷ «Sobre sujeto y objeto», cit., p. 145.

⁷⁸ DN, p. 52.

particular sentido las referencias a elementos asociados habitualmente a lo «natural»: es el caso del cuerpo y el dolor. El carácter *somático* de la experiencia afecta a la relación entre sujeto y objeto destacando el polo óntico del conocimiento subjetivo como el núcleo de éste⁷⁹. Igualmente, el *dolor* adquiere, junto a su potencia expresiva, una función estrictamente teórica, la de refutar el ideal de la reconciliación: «la más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos desmiente toda la filosofía de la identidad. Lo que ésta intenta es disuadir a la experiencia de que existe el dolor»⁸⁰.

En estos términos, el dolor aproxima su función a la de la no-identidad en el plano de la dialéctica negativa, en la medida en que ayuda a iluminar la complejidad y heterogeneidad del objeto, a hacer patente la distancia entre el pensar identificador y la pluralidad de lo concreto⁸¹. El sufrimiento no es algo que haya de ser elevado a concepto, sino precisamente el elemento que hace visible al pensamiento la limitación de sus categorías: por ello, la misma desintegración del individuo permite a éste una experiencia de sí que no podría tener en caso de que continuase siendo dominante y no hubiese tenido que enfrentarse a sus fisuras⁸². El «dolor» y la «negatividad» se constituyen entonces como «motor del pensamiento dialéctico»: el reconocimiento de que el dolor «no debe ser», derivado de la componente somática de la experiencia, es el punto en el que se encuentran «lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad»⁸³. El fin de una nueva organización social, sólo realizable en una solidaridad «transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida», sería «la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como *de sus formas interiores de reflexión*»⁸⁴.

Lo vivo, así, no comparece para cancelar la mediación, sino que se inscribe en un campo de mediación para alterarlo: dice, desmiente, informa de la persistencia de lo heterogéneo, de lo no asimilado. La propia *expresión* subjetiva encuentra su sentido en el desvelamiento de una mediación, en la que se muestra la naturaleza no-idéntica de la subjetividad. En *Minima moralia*⁸⁵, Adorno

⁷⁹ DN, 194-195.

⁸⁰ DN, pp. 203-4.

⁸¹ V. Gómez (*El pensamiento estético de Th. W. Adorno*, cit., p. 87) lo ha expuesto así para el caso de *Teoría estética*: «el objeto de *Teoría estética* no es “lo no-idéntico” como conjunto de *ónta* refractarios al pensamiento, sino precisamente la determinación de la distancia que media entre el pensar identificante y la no disolubilidad de lo concreto en él, una *tensión* pues».

⁸² MM, «Dedicatoria», p. 12.

⁸³ DN, p. 204.

⁸⁴ DN, p. 204 (subrayado nuestro). Jordi Maiso ha escrito: «la insistencia de Adorno en lo no-idéntico y en el recuerdo de la naturaleza reprimida en el sujeto no responde al intento de poner estos elementos “a salvo” de la dinámica destructiva de la racionalidad instrumental, sino que más bien constituye la clave epistemológica desde la que plantea su crítica inmanente [...] El objetivo de la crítica adorniana es un pensamiento que logre descifrar la realidad material, pero sin limitarse por ello a lo “dado”; este intento de ir más allá de la mera facticidad no se plantea desde la huida a una trascendencia, sino sumergiéndose en la historia sedimentada de lo reprimido y recortado en la realidad, en la no-identidad de cosa y concepto, que revela también cómo se sedimenta en los objetos y en los sujetos lo posible». Jordi Maiso Blasco, *Elementos para la reapropiación de la Teoría crítica de Theodor W. Adorno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 252-253.

⁸⁵ MM, § 99, p. 154-155.

reprocha a la filosofía de la individualidad de raíz kierkegaardiana que entienda como entidad originaria lo que no es sino resultado del proceso social: haciendo valer el prejuicio de la supremacía del origen sobre lo derivado, el pensamiento de la autenticidad constituye «la última sublimación de la brutalidad del bárbaro: quien estaba primero es quien más derecho tiene». En un sentido similar, la Introducción a *Dialéctica negativa* establece que, frente a la «inmersión en la interioridad», sólo cabe la resistencia del pensamiento ante los «fantasmas de lo profundo»:

La guía [de la libertad del pensamiento] es el impulso expresivo del sujeto. La necesidad de *dejar su elocuencia al dolor* es la condición de toda verdad. Y es que el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto. Lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente.⁸⁶

El dolor es expresivo, y guía del pensamiento, precisamente por ser *expresión de relaciones objetivas*. Aquello de lo cual es expresión no es algo excluido ni previo a la cosificación sino algo interno al proceso mismo. Prolongando la doctrina de Hegel, Adorno puede exponer que «en una dialéctica transformada, el *sujeto*, despojado de su soberanía, se convierte virtualmente en la verdadera forma de reflexión de la objetividad» [*Reflexionsform der Objektivität*]⁸⁷. La recuperación de lo que Hegel denominó *libertad de entregarse al objeto* exige una completa enajenación del pensamiento en la cosa: y el vértigo que produce este «echarse a fondo perdido en los objetos» es índice de su propia verdad⁸⁸. Con el reconocimiento de la *prioridad del objeto*, entendido como «expresión positiva de lo diferente», la dialéctica se vuelve materialista⁸⁹, y la filosofía, pensando aquello que no es pensamiento y que lo determina, puede desvelar esa «forma tardía del mito» que es el sujeto⁹⁰.

Ahora bien: como se ha visto, esta prioridad del objeto no arrastra la mera restauración de la confianza en el ser-así del mundo exterior, en un «estado antropológico desprovisto de autoconsciencia», sino que significa: *a) desde el lado del objeto*: que el objeto, sólo pensable por medio del sujeto, se mantiene sin embargo frente al sujeto *como otro*; el objeto no es nada «inmediato», y su primacía se refiere a «la progresiva diferenciación cualitativa de lo mediado en sí, una componente de la dialéctica que no le es trascendente, sino que está articulada en ésta»⁹¹; *b) desde el lado del sujeto*: que el sujeto, por su misma naturaleza, es antes que todo también objeto, inseparable por tanto del plano de la *mediación*: «sujeto» dice aquí menos *sustancia* que serie abierta de determinaciones, en absoluto inmune a la variabilidad propia de la realidad que conoce: «el sujeto, paradigma de la mediación, es el

⁸⁶ DN, p. 26.

⁸⁷ DN, p. 49.

⁸⁸ DN, p. 40.

⁸⁹ DN, p. 193.

⁹⁰ DN, p. 187.

⁹¹ DN, pp. 185-186.

“cómo”, y nunca, en cuanto contrapuesto al objeto, el “qué”, postulado por cualquier representación concebible del concepto de sujeto»⁹². De este modo, Adorno evita oponer simplemente a la falsedad del subjetivismo la «verdad» de lo objetivo, y niega más bien su separación abstracta: el primado del objeto «es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de la participación subjetiva»⁹³. Como momento, el sujeto es incancelable: «eliminado el momento subjetivo, el objeto se haría difuso, se desharía, al igual que los impulsos e instantes fugaces de la vida subjetiva»⁹⁴.

Pensamos que estos elementos iluminan de manera significativa el problema que aquí se aborda. En virtud de ellos, la exigencia de memoria de la naturaleza en el sujeto puede ligarse al reconocimiento del carácter *histórico* del sujeto; del carácter *irresoluble* de la tensión sujeto/objeto; y de la *prioridad del objeto* como mediación. Adorno hace mención aquí, expresamente, al proceso por el que la «naturaleza» se infiltra *como componente* de aquel concepto que más se eleva por encima de todo naturalismo, el de «la subjetividad como unidad sintética de la apercepción»⁹⁵. La rememoración de la naturaleza se vincula, así, a la *negación de la separación abstracta* de naturaleza y consciencia, negación movida por el *dolor* en el que se expresa el fracaso de la lógica de la identidad⁹⁶.

En estos términos, la restitución o fortalecimiento del sujeto no pasa por una *sustantivación* del sujeto (que no sería más que una falsa reconciliación con un mundo irreconciliado), sino justamente por su *des-sustancialización*. Según se ha visto, esta no aludiría a la intensificación de la disolución del sujeto ni a la apertura a forma alguna de inmediatez, sino a la profundización en la posibilidad de dar expresión rigurosa y diferenciada a la riqueza de lo mediado⁹⁷. El hecho de que esta posibilidad se abra únicamente en la época de la disolución del sujeto, cuando éste ha dejado de comprenderse como categoría absoluta y puede pensarse como impulso crítico de resistencia⁹⁸, muestra hasta qué

⁹² «Sobre sujeto y objeto», cit., p. 148.

⁹³ «Sobre sujeto y objeto», cit., p. 148.

⁹⁴ DN, p. 156.

⁹⁵ DN, p. 202. «Sólo en cuanto el yo es de por sí no-yo, se relaciona con éste, “hace” algo, incluso cuando lo que hace es pensar. En la reflexión de segundo grado el pensamiento destruye su supremacía sobre lo otro, porque ya lo es siempre de por sí».

⁹⁶ J. A. Zamora lo ha expresado de manera impecable: «Adorno no ve la experiencia de sufrimiento como un punto más allá de toda mediación, sino como la distancia que surge constantemente cuando el sistema destruye toda distancia» (cit., pp. 213-214).

⁹⁷ En el mismo Prólogo a la *Dialéctica negativa*, expone Adorno: «desde que el autor se atrevió en confiar en sus propios impulsos mentales, sintió como propia la tarea de quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva» (p. 8). Para Wellmer, sin embargo: «el concepto de concepto y de significación lingüística [de Adorno] permanece secretamente apegada a una tradición racionalista de la filosofía del lenguaje, en concreto, al modelo de un sujeto constituyente de sentido y a una teoría nominal de la significación» (A. Wellmer: *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, cit., p. 154).

⁹⁸ Th. W. Adorno («Glosa sobre la personalidad», 1966): «el concepto de personalidad es irrescatable. Sin embargo, en la fase de su liquidación, habría algo en él que conviene conservar: la fuerza del individuo, el potencial que éste necesita para no confiarse en lo que ciegamente se le impone, para no identificarse con ello ciegamente» (*Consignas*, cit., p. 52). E. Lunn ha escrito: «Mientras que el “descubrimiento” del inconsciente por parte de Benjamin dejaba de lado a Freud y asumía la forma impersonal del espacio-imagen público de los surrealistas dentro de la mente “privada”, a fines de los años treinta había llegado Adorno a citar una destrucción de la subjetividad individual como la amenaza más desastrosa para cualquier esperanza de un futuro diferente, más prometedor. Ahora –insistía una y otra vez Adorno–, cuando el sujeto colectivo (es decir, los trabajadores) había perdido todo vestigio de la negación real, sólo el individuo vulnerable,

punto se separa Adorno de una tentativa de restitución del sujeto individual de carácter sustancial⁹⁹: sólo partiendo de los resultados de su destrucción, *atravesando* su caducidad, y no *revirtiéndola*, puede el sujeto mantener la posibilidad de la experiencia y la autonomía.

VII

Este paso hacia el *descentramiento* del sujeto¹⁰⁰, que abre paso a la mediación, está en la base, igualmente, de la aproximación de Adorno a la vida social bajo el capitalismo (su particular *ciencia melancólica*, desplegada en *Minima moralia*). Si atendemos a lo que nos interesa para nuestro problema, esto es, a la concepción de la *experiencia subjetiva* como *experiencia dañada*, podremos apreciar que la mirada de Adorno se conduce con una intención genealógica, cuya pretensión es abrir la identidad del yo a una cierta relación con su alteridad. En este caso, el problema se aborda desde la consideración del orden de los gestos y los hábitos de los individuos corpóreos en las condiciones de la sociedad capitalista avanzada. Se trata de iluminar las cicatrices de la violencia empleada en el proceso de constitución del sujeto y mostrarlas al mismo tiempo como fisuras por las que se desliza la posibilidad de una subjetividad otra.

Son numerosos, y muy diversos, los fragmentos de *Minima moralia* en los que Adorno dirige su atención hacia los modos en los que la dominación se hace visible en las disposiciones corporales de los individuos. Atendiendo a estos textos puede notarse que la fisonómica adorniana no se dirige a dar expresión a lo vivo mutilado (que iría asociada a la exigencia de restitución de lo sofocado: la felicidad, el deseo, el placer «naturales»). Más bien, busca presentar los efectos de un proceso de generación del yo conducido a la producción de una identidad cerrada pero que, precisamente por tratarse con materiales vivos, no puede lograr nunca una forma *consumada*: son inextirpables los restos tanto de la violencia social ejercida como de la violencia natural no integrada. La mirada del fisonomista se dirige a la *tensión superficial* de los cuerpos para detectar el punto en el cual su aparente quietud se traiciona y delata, en rasgos micrológicos, su génesis y su función. Se dirige a mostrar por debajo de la norma gestual la *excepción* que la explica.

Consideremos el siguiente texto:

en su existencia inmensamente menguada, retenía los últimos vestigios de resistencia ante el todo social cada vez más homogeneizado; estos vestigios –subrayaba Adorno– deberán alimentarse con cuidado» (E. Lunn: *Marxismo y modernismo: un estudio histórico de Lukács, Brecht, Benjamin y Adorno*, México, FCE, 1986, p. 238).

⁹⁹ «Individuo y organización», cit., p. 425.

¹⁰⁰ Sobre el sentido de esta «*Dexentrierung*», véase A. Honneth, «Einleitung. Zum Begriff der Philosophie», en Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Berlín, Akademie Verlag, 2006, pp. 20 ss. [Hay traducción castellana, con el título «La justicia en ejecución», en *Patologías de la razón*, ed. cit.].

Adelante despacio.— En el acto de correr por la calle hay una expresión de espanto. Es la precipitación que imita el gesto de la víctima en su intento de sortear el precipicio. La postura de la cabeza, que quiere mantenerse a flote, es la del que se ahoga, y el rostro crispado imita la mueca del tormento. Debe mirar hacia adelante, apenas puede volverse sin dar un traspiés, como si tuviera detrás a un perseguidor cuyo rostro le hiciera paralizarse. En otro tiempo se corría para huir de los peligros demasiado graves para hacerles frente, y sin saberlo esto es lo que aún hace el que corre tras el autobús que se le escapa [...] Correr ha desarticulado el modo de ir burgués [...] El hábito corporal del andar como el modo normal es cosa de los viejos tiempos [...] La dignidad humana se aferraba al derecho al paseo, a un ritmo que no le era impuesto al cuerpo por la orden o el horror [...] Quizá en el culto de la velocidad producto de la técnica —al igual que en el deporte— se oculte el impulso de dominar el horror que expresa el correr separando a éste del propio cuerpo y excediéndolo soberanamente: el triunfo del velocímetro calma de una manera ritual la angustia del perseguido. Pero cuando a una persona se le grita «¡corre!», desde el niño que debe ir a por el bolso que su madre ha olvidado hasta el preso al que su escolta le ordena la huida a fin de tener un pretexto para matarlo, es cuando se deja oír la violencia arcaica que, de otro modo, dirige silenciosa cada paso.¹⁰¹

El fragmento, como tantos otros de la obra, está cargado de matices. Nos interesa destacar aquí un elemento de la posición de Adorno: la intención de descifrar el modo en el que la desarticulación de un sistema de gestos característico de un tipo de sujeto permite apreciar la violencia natural que persiste bajo la construcción, ella misma violenta, de cualquier identidad. La superación de un determinado modo de ir [*das bürgerliche Gehen*], de un ritmo [*Rythmus*] propio, de una costumbre del cuerpo [*Gewohnheit des Leibes*] vuelve a colocar en primer plano la función del mandato, el horror y el miedo en la determinación de las conductas.

La consideración es importante por varios aspectos. En primer lugar, acentúa la vinculación de los modelos de subjetividad con series concretas de disposiciones y hábitos corporales: la dignidad humana [*Menschenwürde*] se sustenta sobre un derecho de movimiento [*Recht zum Gang*]. En segundo lugar, muestra que el proceso de encauzamiento de las acciones del cuerpo, de composición y descomposición de hábitos, no puede pensarse sino como un proceso de *enfrentamiento de fuerzas*, según prueban las tendencias corporales, los síntomas micrológicos, por los que estalla aquello que se resiste a lo impuesto. Finalmente, con esta posición Adorno se prohíbe de raíz el anhelo de una identificación con lo natural, que sólo aparece como foco de violencia arcaica [*archaische Gewalt*]. El recuerdo de la naturaleza opera más bien en este contexto como elemento de crítica a la pretendida autonomía de las maneras culturales, e ilumina el fondo de coerción que explica su génesis.

A lo largo de *Minima moralia*, las conductas ínfimas y los usos cotidianos del lenguaje, las manifestaciones más aparentemente espontáneas o informales de los individuos, pueden ser

¹⁰¹ MM, § 102, pp. 162-163.

referidas a un plano de confrontación y desveladas como «producto de la forma social»¹⁰². La misma estupidez, escribe Adorno, «es una cicatriz», «señala un punto en el que el juego de los músculos ha sido impedido más que favorecido: con ese impedimento comienza la repetición de los gestos inorgánicos y torpes»¹⁰³. La denuncia de la *sujección* de los individuos trasciende en estos términos la idea de la represión de lo natural, y apunta a los procesos de construcción social de las identidades, en los que es extirpada la capacidad del individuo para actuar sobre sí mismo. Cobra aquí sentido la interpretación de los mecanismos de socialización del capitalismo de masas como instrumentos de producción de los movimientos de los cuerpos como movimientos *reflejos*¹⁰⁴. Un fragmento de *Minima moralia*, «La salud para la muerte»¹⁰⁵, resulta especialmente claro en este sentido:

La enfermedad actual consiste precisamente en la normalidad [...] Ningún estudio ha llegado hoy hasta el infierno donde se forjan las deformaciones que luego aparecen como alegría, franqueza, sociabilidad, como lograda adaptación a lo inevitable y como sentido práctico libre de sinuosidades [...] La ausencia de nerviosidad y la calma, que han llegado a ser la condición para que a los aspirantes les sean adjudicados los cargos mejor retribuidos, son la imagen del ahogamiento en el silencio que los que solicitan a los jefes de personal proceden después a disimular políticamente. La enfermedad de los sanos sólo puede diagnosticarse de modo objetivo mostrando la desproporción entre su vida racional [*rational*] y la posible determinación racional [*vernünftig*] de sus vidas. Sin embargo, la huella de la enfermedad se delata ella sola: los individuos parece como si llevaran impreso en su piel un troquel regularmente inspeccionado, como si se diera en ellos un mimetismo con lo inorgánico. Un poco más y se podría considerar a los que se desviven por mostrar su ágil vitalidad y rebosante fuerza como cadáveres disecados a los que se les ocultó la noticia de su no del todo efectiva defunción por consideraciones de política demográfica. En el fondo de la salud imperante se halla la muerte. Todos sus movimientos se asemejan a los movimientos reflejos de seres a los que se les ha detenido el corazón. Apenas las desfavorables arrugas de la frente, testimonio del esfuerzo tremendo y tiempo ha olvidado, apenas algún momento de pática tontería en medio de la lógica fija o un gesto desesperado conservan alguna vez, y de forma perturbadora, la huella de la vida esfumada.¹⁰⁶

¹⁰² «Lo informe (en las clases bajas) es justamente producto de la forma social [...] Los movimientos de los de arriba pronto responden a la delegación del poder en los de abajo. El que se horroriza de los buenos modales de los padres huye a la cocina buscando el calor de las expresiones fuertes de la cocinera [...] A la gente fina le atrae la indelicada, cuya rudeza engañosamente le depara la ocasión de dar muerte a la propia cultura. Esa gente no sabe que eso indelicado que se le presenta como naturaleza anárquica no es otra cosa que el reflejo de la coacción a la que se resiste» (MM, § 117, pp. 183).

¹⁰³ DI, p. 302.

¹⁰⁴ MM, § 147, p. 233.

¹⁰⁵ «Die Gesundheit zum Tode»: referencia a *Die Krankheit zum Tode*, título alemán de la obra de Kierkegaard que se traduce al castellano por *La enfermedad mortal*.

¹⁰⁶ MM, § 36, pp. 56-58.

La normalidad puede pensarse como patológica por derivar de una negación de la determinación racional de la vida, y ese es el núcleo del mimetismo con lo inorgánico [*Mimikry mit dem Anorganischen*] que muestran las acciones de los individuos socializados (*Dialéctica de la Ilustración* hablaba, lo hemos citado, de «mimetismo con lo muerto»). La extensión de la muerte se hace patente en la estricta ortopedia de los movimientos, en la violencia con la cual la socialización reduce al hombre a una condición *meramente* natural¹⁰⁷—en la que la vida se esfuma [*entweicht*]—.

De manera que lo *dañado* en las formas modernas de consciencia es una cierta experiencia posible de uno mismo, de los demás sujetos y de las cosas. Adorno hace notar que para juzgar el nuevo tipo humano es imprescindible tomar conciencia del efecto que producen en él las cosas de su entorno;¹⁰⁸ y sitúa, con extrema precisión, la clave de la *extinción de la experiencia* «en el hecho de que las cosas, bajo la ley de su pura utilidad, adquieran una forma que limita el trato con ellas al mero manejo sin tolerar el menor margen, ya sea de libertad de acción, ya de independencia de la cosa, que pueda subsistir como germen de experiencia porque no pueda ser consumido en el momento de la acción»¹⁰⁹. Un trato con la cosa que se agota en el hecho de *manejarla y consumirla* se corresponde con un sujeto que ve bloqueada cualquier posible *diferencia* o *excedente* con respecto a lo que es. La violencia que de este modo se ejerce sobre el sujeto no puede dejar de expresarse en su superficie corporal: pues el cuerpo trasciende siempre el vínculo utilitario con el objeto.

En estos términos, la misma noción de *sufrimiento* rebasa los límites del dolor corporal y se amplía para designar los resultados del proceso de cosificación de las conductas. Si en *Dialéctica negativa*, como hemos visto, se exponía que «el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto», en *Minima moralia* la noción es empleada para nombrar el efecto de la normalización de los cuerpos, de la mutilación de la experiencia y de la alteridad posible. El dolor no es tanto detectado u obtenido como dato, cuanto atribuido anticipadamente¹¹⁰, empleado como clave de desciframiento de los procesos de producción de subjetividad. El recurso esencial de Adorno es aquí el de sacar a la luz la semejanza entre los gestos cotidianos de los individuos y las reacciones de los cuerpos sometidos a una violencia extrema: con ello puede hacerse sensible la homología entre ambos procesos, y

¹⁰⁷ MM, § 147, p. 233.

¹⁰⁸ «Por ahora, la tecnificación hace a los gestos precisos y adustos, y, con ellos, a los hombres. Desaloja de los ademanes toda demora, todo cuidado, toda civilidad para subordinarlos a las exigencias implacables y como ahistóricas de las cosas. Así es como, pongamos por caso, llega a olvidarse cómo cerrar una puerta de forma suave, cuidadosa y completa. Las de los automóviles y neveras hay que cerrarlas de golpe; otras tienen la tendencia a cerrarse solas, habituando así a los que entran a la indelicadeza de no mirar detrás de sí, de no fijarse en el interior de la casa que los recibe. No se puede juzgar imparcialmente al nuevo tipo humano [*Menschentypus*] sin la conciencia del efecto que incesantemente producen en él, hasta en sus más ocultas intervenciones, las cosas de su entorno. ¿Qué significa para el sujeto [*fürs Subjekt*] que ya no existan ventanas con hojas que puedan abrirse, sino sólo cristales que simplemente se deslizan, que no existan sigilosos picaportes, sino pomos giratorios, que no exista ningún vestíbulo, ningún umbral frente a la calle, ni muros rodeando los jardines?» (MM, § 19, pp. 37).

¹⁰⁹ MM, § 19, p. 38.

¹¹⁰ Cf. A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 81 ss.

desvelar la coacción que está en la base de la producción de los hábitos individuales. En las rutinas que producen en nosotros las máquinas, en la forzada sonrisa del rostro en el cartel publicitario, en los movimientos espasmódicos del bailarín de jazz, se deja ver tanto la compleja producción del sometimiento corporal como el carácter inevitablemente *no logrado* de la identidad entre consciencia y gesto: las formas de la reproducción social tienden a la identidad (nombre para la muerte a la que todo parece condenado) pero no pueden sofocar la emergencia de lo vivo. La concepción de la sujeción como negación de la diferencia permite así *apreciar el dolor allí donde éste no es aún experiencia*, se muestra anticipadamente lo que hay de muerte en toda disciplina (en toda reducción a reflejo, en el que el sujeto «está completamente borrado» [*gelöscht*]¹¹¹): así, la no-identidad denuncia la identidad, lo aún no acontecido denuncia lo acontecido.

Lejos de reducirse a su dimensión *subjetiva* (en la que se prueba la deformación de la consciencia, y toma apoyo el impulso del cambio), el dolor posee igualmente en Adorno un carácter *objetivo*, sólo inteligible desde la previa asunción de un modelo de consciencia de sí y de potencia de sí, vinculado a la indisponibilidad del cuerpo¹¹² y que sirve de parámetro para medir el grado del daño o deterioro [*Beschädigung*] de la vida del sujeto. Es la posibilidad de un cierto trabajo sobre sí, un cierto trato *—propio o impropio—* del sujeto, lo que opera como condición de una subjetividad no deformada: si bien reconoce que no puede existir felicidad que no esté vinculada a la condición corpórea, es coherente que Adorno vea en el esfuerzo del ascetismo un mayor potencial de resistencia contra lo establecido que en la ficticia emancipación hedonista contemporánea¹¹³.

Puede notarse, igualmente, que la mirada adorniana se detiene a lo largo del texto en casos de sufrimiento socialmente generado, y por tanto redimible, y precisamente no en aquel sufrimiento propio de la misma condición mortal, finita, del hombre (al cual no cabe hacer justicia)¹¹⁴. Nos tratamos ciertamente con *lo vivo* en el sujeto: pero bajo la forma de una particular pretensión de justicia, de una particular *sublevación de la vida que reclama su derecho* (de la misma manera que el descentramiento del sujeto cumple el derecho del objeto: su heterogeneidad, su concreción). No se piensa aquí, es sabido, en una justicia *legal*. Sino precisamente en una justicia que converge con lo expuesto en la relación entre sujeto y objeto de conocimiento: justicia como respeto de la *potencial diferencia* de las acciones del cuerpo, exigencia que se apoya en la consideración del cuerpo como construcción social y en la vinculación entre génesis de la corporalidad y génesis de la subjetividad. Lo acabamos de citar: «La dignidad humana se aferraba a un [cierto] ritmo, que no le era impuesto al cuerpo por la orden o el horror». Las heridas del sujeto no difieren en este punto de las heridas del

¹¹¹ MM, § 147, p. 233.

¹¹² DN, p. 362: «el individuo es ya en su libertad formal tan disponible y sustituible como lo fue luego bajo las patadas de sus liquidadores»

¹¹³ MM, § 60, p. 96.

¹¹⁴ Así lo ha hecho notar J. A. Zamora (cit., p. 243, nota 64).

objeto, y el modo en el cual el pensamiento crítico habrá de hacer justicia al *sujeto* se aproximará al que Adorno considera adecuado para el *objeto*: buscar en él «aquello que ha perdido al consolidarse como tal»¹¹⁵.

Todo ello se formula aquí de un modo negativo. Pero suficientemente claro como para perfilar que la idea de la *solidaridad con los cuerpos* aparece doblada de *justicia ante lo diferente* (lo heterogéneo, lo no asimilado): la violencia que se ejerce sobre el cuerpo se mide por relación a un régimen de operaciones posibles, del cuerpo y sobre el cuerpo, en tanto que éste se encuentra mediado y significado. El bien que se busca proteger no es la presencia de lo ausente natural, sino lo distante mismo: de lo que se trata es de mantener al sujeto *separado* del ciclo de destrucción de lo puramente natural (primera naturaleza) y del férreo orden de identidades constituidas (segunda naturaleza). Así puede decirse en *Dialéctica de la Ilustración* que aquello que lo viviente *ha de vencer* para desarrollarse es «la tendencia a perderse en el ambiente en lugar de afirmarse activamente en él, la inclinación a dejarse llevar, a recaer en la naturaleza»¹¹⁶. Limitarse a una restitución de lo natural no supondría más que reactivar un modelo arcaico de dominio, «impreso en la sustancia viviente de los dominados y transmitido a lo largo de las generaciones», y el antiguo miedo olvidado, que no ha podido ser sofocado por la «furia del civilizado»¹¹⁷. Como tal, la naturaleza no representa sino «el antiespíritu, la mentira y la bestialidad»: aquello que, por tanto, permite el enfrentamiento con la praxis dominante «no es la naturaleza, con la cual más bien coincide, sino el hecho de que la naturaleza sea recordada [*dass Natur erinnert wird*]»¹¹⁸.

Que la naturaleza *sea recordada*: la aproximación a la fisonómica de Adorno muestra que la sujeción de los individuos –y por tanto su posible emancipación– no puede explicarse por referencia a la contraposición entre lo natural y lo no natural, sino que remite a la posibilidad de la auto-reflexión y la diferencia. En el tratamiento del sufrimiento se hace visible una concepción relacional del sujeto que se orienta por el ideal de reflexión (sobre el propio modo de constitución, sobre el propio orden de acciones). Si en el plano de la dialéctica sujeto-objeto encontramos una des-centralización del sujeto, se aprecia en la fisonómica adorniana una des-naturalización del cuerpo. El estudio del sujeto y su gesto apunta a una teoría del cuerpo como condensación de relaciones sociales –entre ellas: relaciones de poder.

¹¹⁵ DN, p. 28. Véase Sergio Sevilla, «La hermenéutica materialista», *Quaderns de filosofia i ciencia*, 35, 2005, p. 83: la «experiencia de sufrimiento» se vincula a «la realización del concepto a expensas del particular». El artículo es utilísimo para la comprensión del significado del «materialismo» en el modelo filosófico de Adorno, en especial en la temprana exposición «Actualidad de la filosofía».

¹¹⁶ DI, p. 271. Igualmente, p. 230: «Los judíos [...] son acusados de lo que ellos han vencido ante todo en sí mismos: la inclinación a dejarse seducir por lo inferior, el impulso hacia lo animal y la tierra [...] Los antisemitas se convierten en ejecutores del Antiguo Testamento: se cuidan de que los judíos, por haber comido del árbol del conocimiento, vuelvan a la tierra».

¹¹⁷ DI, p. 226.

¹¹⁸ DI, p. 299. DN, p. 150: «La libertad sólo puede de hecho realizarse pasando por la coacción civilizadora y no como *retour à la nature*».

VIII

Tanto en la relación sujeto/objeto desde el punto de vista de la dialéctica negativa como en la fisonómica de la vida dañada se ofrecen elementos para una comprensión de lo natural y lo vivo – aquello que ha de ser rememorado– como experiencia de la negatividad, como elemento de alteración del orden de las identidades, que no busca suspender sino radicalizar la mediación. Consideramos que puede localizarse en este punto aquello que Adorno trata de hacer valer como recuerdo de la naturaleza, y que vendría a situarse entre la muerte eterna de la *primera naturaleza* y la producción de muerte de la *segunda naturaleza* –que es muerte y mata para que todo se le asemeje¹¹⁹–: una *negatividad* que Adorno no busca redimir, sino definir como único espacio propio de la subjetividad emancipada.

Al *concepto* y la *autorreflexividad* estaba vinculada la alusión a la naturaleza en *Dialéctica de la Ilustración*¹²⁰, y en ese plano *crítico* se sitúa igualmente la función actual de la individualidad: «a la vista de la conformidad totalitaria que proclama directamente la eliminación de la diferencia como razón es posible que hasta una parte de la fuerza social liberadora se haya contraído temporalmente a la esfera de lo individual»¹²¹. Con claridad puede establecer Adorno en *Minima moralia* que lo contrario a la «eliminación del sujeto» es la «autocrítica de la razón»¹²², y atribuir la objetualización del individuo a la disolución en él de todo lo «mediador» [*Vermittelnde*], en virtud de lo cual pudo ser parte del «sujeto social» [*gesellschaftliches Subjekt*]¹²³.

Ya en sus estudios tempranos –y bajo el directo influjo del prólogo metodológico de *Origen del drama barroco alemán* de Benjamin– había desplegado Adorno la comprensión de la *naturaleza como caducidad*¹²⁴, que se asociará posteriormente a la recuperación de la dimensión histórica del pensamiento y a la exigencia de leer todo ente «como el texto de su devenir»¹²⁵. Con el planteamiento de una rememoración de la diferencia (de lo transitorio-histórico) y de las formas de la existencia social de la razón, Adorno se sitúa lejos de cualquier identificación con lo natural negado, y matiza, igualmente, la apelación a lo somático sufriente como base «materialista» de la emancipación. Su posición se amplía para incluir elementos diferenciados: atención al proceso de construcción

¹¹⁹ MM, § 53, p. 87; § 148, p. 233; § 147, p. 233.

¹²⁰ Vicente Gómez ha presentado la exigencia de autorreflexión del pensamiento [*Selbstbesinnung des Denkens*] como la formulación más propia y menos proclive a la malinterpretación de la «rememoración de la naturaleza en el sujeto» (*El pensamiento estético de Th. W. Adorno*, cit., p. 42). Véase igualmente G. Schmid Noerr, «Das Eingedenken der Natur im Subjekt: Jenseits der Aufklärung?», en *Metamorphosen der Aufklärung. Vernunftkritik heute*, Tübingen, Diskord, 1988, pp. 68-98.

¹²¹ MM, «Dedicatoria», p. 12.

¹²² MM, § 81, p. 125.

¹²³ MM, § 97, p. 150.

¹²⁴ Th. W. Adorno, «La idea de historia natural» (1932), en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 103-134.

¹²⁵ DN, pp. 58-59.

corporal de las identidades y al carácter relacional de toda forma sujeto; reconocimiento de que aquello que hace que el sujeto *sea* es aquello que impide que el sujeto *se resuelva*, que pueda recogerse sin daño en lo *dado* (natural) o en forma alguna de *interioridad* absoluta¹²⁶; aceptación del carácter irreductible y excedente de lo objetivo con respecto a las formas de la consciencia finita; concepción, en fin, de la libertad como reflexión sobre las *determinaciones objetivas* del sujeto y como acción sobre ellas. Es en esta serie de transiciones mínimas donde Adorno muestra el sentido materialista de su lectura de sujeto y naturaleza y, al mismo tiempo, apunta más allá de sí mismo.

¹²⁶ Pueden verse, en este sentido, las interesantes consideraciones de S. Žižek sobre la noción hegeliana de sujeto en *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Barcelona / Buenos Aires, Paidós, 2001 (especialmente pp. 97 y ss.).

Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno, edición de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

Contenidos

Nota editorial

Melancolía y verdad. Aproximación a Th. W. Adorno
Jacobo Muñoz

Adorno. Cinco proposiciones sobre lo verdadero y lo falso
Christoph Menke

Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno
Pablo López Álvarez

Theodor W. Adorno: Crítica inmanente del capitalismo
José Antonio Zamora

A vueltas con el «hechizo» burgués. Resentimiento y antisemitismo en Adorno
Germán Cano

Lo político imposible
José María Ripalda

De Theodor W. Adorno a Rachel Whiteread. El arte anamnético
Marta Tafalla

Fases en la reflexión sobre la idea de verdad no-proposicional en la filosofía de Adorno desde *Kierkegaard* (1929) hasta *Teoría estética* (1970)
Eduardo Maura Zorita

No hay vida correcta en la vida falsa. La filosofía moral de Adorno
José Luis López de Lizaga

Aproximaciones a Adorno y el derecho
Robert Zwarg

Adorno en el Imperio. Ontología y Teoría crítica
Torben Lohmüller

Apéndice:

Debate sobre Adorno: Tres temas
Jacobo Muñoz

Trabajo, industria cultural y transformación del sentido común. Notas para un diálogo con Jacobo Muñoz
Eduardo Maura Zorita

La recepción de Adorno en España
José Luis López de Lizaga