

Theodor W. Adorno: Sujeto, Naturaleza e Ideología

Theodor W. Adorno: Subject, Nature and Ideology

Gustavo Matías Robles¹

Resumen

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

Palabras claves: Subjetividad; Naturaleza; Historia; Crítica; Ideología.

Abstract

The aim of our paper is to analyze the critique of subject carried out by Theodor Adorno. We try to show the way in which Adorno reset the concept of subject in the context of the relationship between nature and culture through the program of Natural History, a program that we try to expose here as if it were an *Ideologiekritik*, so that we can demonstrate the following: 1) that Adorno thinks the subject as an ideological “device” that criticism has to disassemble, 2) that Adorno critique of subjectivity can be located in the context of other philosophical critiques of the subject made during the twentieth century, 3) and that, after such critical dissemble, the normative property of this concept of subject can be read as the moral impulse towards abolishing the human physical suffering.

Key words: Subjectivity. Nature. History. Critique. Ideology.

¹ Professor assistente de Epistemología de las Ciencias Sociales na Universidad Nacional de La Plata (UNLP); doutorando do Conselho Nacional de Investigações Científicas y Tecnológicas (CONICET) com local de trabalho no Instituto de Investigações de Humanidades y Ciencias de la Educación (IdIHCS). Doutorando en Filosofía (UNLP). *E-mail* para contacto: gustavomrobles@gmail.com.



Esta obra foi licenciada com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 3.0 Não Adaptada](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/).

Introducción

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

Sin embargo, durante el siglo XX aparece una multiplicidad de narrativas que encarnan un giro contra las filosofías de la conciencia; si bien es innegable que ya estaban presentes en Kant y Hegel, sólo podemos decir que irrumpen con toda su fuerza y de modo explícito con Nietzsche y su crítica a la verdad y la moral como evidencias de nuestra cultura, con Marx y su relevamiento de las relaciones sociales y los procesos históricos en los que el hombre se inserta, y con Freud y su crítica a la identificación entre actividad consciente y actividad psicológica (Foucault; 1982). Lo que estas filosofías anti-subjetivistas pretendían era socavar las pretensiones de autonomía de esa subjetividad; el sujeto dejaba de estar planteado como algo dado y comenzaba a ser pensado como consecuencia, no como causa sino como efecto, no como garante sino como certeza construida y frágil, más como el resultado de un proceso previo, un estadio devenido en el que diversos condicionamientos encontraban un cruce². Este entrecruzamiento de condicionantes es lo que

² Un buen estudio de la multiplicidad de las críticas contemporáneas al sujeto lo expone Albrecht Wellmer (1993, p. 74-88) al analizar tres modos distintos de tales críticas en la filosofía contemporánea: 1) la crítica psicológica del sujeto y su razón 2) la crítica de la razón instrumental y su lógica de la identidad y 3) la crítica al sujeto constituyente de sentido en la filosofía del lenguaje. La primera crítica consiste en la constatación de la impotencia fáctica de la racionalidad del sujeto pretendidamente autónomo, para Wellmer se trata del “descubrimiento de lo ‘Otro’ de la razón en el interior del sujeto y su razón”; el yo es entendido como un simple mediador entre fuerzas que lo rebasan (pasiones, libido, fuerzas sociales que se impregnan en su carácter). La segunda crítica aparece con Nietzsche y se desarrolla con Adorno y el pos-estructuralismo francés; esta crítica pone la relación entre objeto y concepto sobre la base de relaciones de sometimiento y poder que las

conocemos como procesos de subjetivación, y es justamente el develamiento de estos procesos lo que va a interesar a la crítica contemporánea. En ese punto fue que la crítica de la ideología se sumó a este descentramiento del sujeto, en tanto acentuó los mecanismos legitimadores del *status quo* que la categoría de sujeto escondía, las instancias de dominación que eran reproducidas en su estructura, y la implicación que este concepto de subjetividad guardaba con un orden social dado (Karczmarczyk, 2010; Zizek, 2009)..

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

1 *Ideologiekritik* y *Naturgeschichte*

Comencemos analizando qué es lo que Adorno entiende por ideología y porqué es el sujeto una ideología. Cuando Adorno habla de “ideología del sujeto (*Die*

determinan, y ante la cual el sujeto termina volviéndose una instancia impotente producto de un acto de violencia que lo precede. La tercera crítica alude al sujeto como fuente de las significaciones lingüísticas, es decir, critica la tesis de que el sujeto sería el responsable de establecer las coordinaciones entre signos y cosas mediante actos volitivos autónomos, crítica ejercitada por el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*.

Ideologie des Subjekt)”³ (1977a; p. 749) se está refiriendo a la “afirmación general de que las intervenciones, las intelecciones, el conocimiento, son solamente subjetivos [...]. Ilusión es el encantamiento (*Verzauberung*) del sujeto en su propio fundamento de determinación (*eigenen Bestimmungsgrund*); en su posición como ser verdadero”. Cuando concebimos al sujeto como autónomo en su propia esfera y como origen y causa de las representaciones, estamos siendo víctimas de una ilusión que no nos permite ver ninguna exterioridad no subjetiva, que encierra al espíritu en sí mismo y anula todo aquello que pueda desmentirlo. Podemos completar la anterior cita diciendo que la ideología del sujeto es el resultado de un cierre que se produce de forma violenta y sin legitimidad alguna, es decir, es el producto de una represión que provoca la constitución de una instancia homogénea y autónoma pero empobrecida en su comunicación con una exterioridad.

Pero, ¿qué es lo que se reprime? Esto lo contesta Adorno cuando, a reglón seguido, pasa a indicar las tareas que le corresponden a la crítica ante este sujeto constituido sobre un cierre ideológico: “El sujeto mismo debe ser restituido a su objetividad, sin la intención de proscribir sus impulsos al conocimiento” (*op. cit.*), puesto que esta forma ideológica “deja de surtir efecto en el momento en que la subjetividad es descubierta como figura del objeto (*Gestalt vom Objekt*)” (*op. cit.*). De modo que, para dar cuenta de la crítica adorniana a la subjetividad en tanto que ideología, debemos mostrar que el descentramiento que Adorno produce del sujeto está realizado a partir de la búsqueda de una objetividad que sea capaz de abrir ese “encantamiento” que encierra al sujeto “en su propio fundamento”. Lo que debe hacerse entonces es mover la relación sujeto-objeto para desfeticizar la figura autónoma del sujeto. Lo interesante de esta construcción ideológica es que aquello que ese sujeto reprime para constituirse es justamente aquello sin lo cual no podría existir; es decir, oculta sus propias condiciones de posibilidad. Pero es precisamente el sujeto una “figura del objeto” en tanto es del objeto de donde proviene y en tanto es él mismo a su vez objeto⁴ (Adorno; 1977a; p. 739-745); sin esa objetividad que reprime el sujeto no sería nada. Entonces, la crítica debe reponer esa instancia reprimida y destruir el encantamiento que aprisiona al sujeto, de modo tal de que los

³ En cada cita de los textos fuentes de Adorno las traducciones serán nuestras. Ante ciertos términos que tiendan a adquirir un carácter decisivo en la obra adorniana pondremos el término original en alemán entre paréntesis.

⁴ Esta idea de predominio del objeto es central en la epistemología adorniana. Para un excelente análisis de esto ver Martin Jay (1988; p. 55-68).

“impulsos al conocimiento” no sean proscriptos sino potenciados.

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

Es aquí entonces donde entra el procedimiento que Adorno denomina Historia Natural (*Naturgeschichte*), que abordaremos ahora para estudiar su crítica a la ideología del sujeto. Para comenzar debemos especificar qué entiende Adorno por *Naturgeschichte* para ver en qué medida ese concepto puede funcionar como una crítica a la “ideología del sujeto”. En una célebre conferencia de 1932 llamada justamente “*Die Idee der Naturgeschichte*”, Adorno había diagramado un programa de filosofía interpretativa en el que el concepto de *Naturgeschichte* era utilizado en un sentido crítico: se trataba de emplear un “procedimiento (*Verfahren*) que pudiera lograr interpretar la historia concreta en sus propios rasgos como naturaleza, y hacer dialéctica a la naturaleza en la figura de la historia (*Zeichen der Geschichte*)” (1973; 160). Lo que el programa de *Naturgeschichte* buscaba era organizar la mirada filosófica de modo tal de formar “constelaciones” (*Konstellationen*)⁵ de objetos en el

⁵ Conviene realizar una aclaración sobre la precedencia del concepto de constelación. En Adorno, la constelación es un procedimiento que se opone a la argumentación deductiva que pretende avanzar a partir de un concepto general. Por el contrario, el análisis constelativo encontraría su fuerza en rodear la cosa a partir de conceptos heterogéneos sin intentar definirla taxativamente. Para Adorno el uso del lenguaje cotidiano es un ejemplo de pensar constelativo ya que “este no ofrece un mero sistema de signos (*Zeichensystem*) a las funciones cognitivas. Allí donde se presenta esencialmente como lenguaje, donde se vuelve representación, no define sus conceptos. A éstos su objetividad se

que la apariencia ideológica de ciertos objetos culturales quedara develada.

En Adorno la *Naturgeschichte* consistía en un procedimiento crítico que operaba con las instancias temporales de lo arcaico y lo moderno en un juego dialéctico y desfetichizante: la crítica, efectuada como *Naturgeschichte*, debería tomar un determinado objeto cultural y reconocer en él tanto la novedad de su aparición como la antigüedad del proceso del que forma parte. Por ejemplo, si consideramos que una estrategia ideológica consiste en la naturalización de lo histórico es decir, en otorgarle un carácter no determinado y válido para todo tiempo y lugar a fenómenos concretos (por ejemplo, decir que siempre existió el capitalismo y que por ende es natural, o que la subjetividad está inserta en los genes, etc.), la *Naturgeschichte* debería entonces remover eso así solidificado y mostrarlo como contingente y creado. Por el contrario, si la estrategia ideológica consiste en disfrazar de contingente lo necesario, en presentar como fruto del azar lo que es condición estructural (por ejemplo: presentar a la explotación como fruto de una relación personal y moral, y no como radicada en la misma estructura social), en este caso la *Naturgeschichte* debería mostrar los fenómenos como siempre ya presentes en la civilización, como fenómenos estructurales.

Esto queda patente cuando Adorno introduce el concepto de “segunda naturaleza (*Die zweite Natur*)” (1973, p. 356) para designar el cúmulo de relaciones reificadas que constituyen el mundo social actual; ante esto, la tarea de la *Naturgeschichte* es devolver los objetos naturalizados a su aspecto histórico y, al mismo tiempo, mostrar que en el presente operan elementos estructurales. La obviedad de la tradición con la que ideología se nos impone en nuestra vida práctica es remitida por la *Naturgeschichte* a su proceso de configuración histórico y, de este modo, abre la perspectiva de su transformación; esto implica no pensar la historia como determinación del ser, sino como contingencia; y por otro lado, que la novedad histórica se nos muestra ya arraigada en el mito, como parte estructural de la civilización –lo que implica no pensar la historia como absoluta contingencia, sino como un proceso susceptible de ser indagado ya que posee continuidades-. Este ejercicio no es un motivo aislado en la obra de Adorno, y así lo demostró en su

procura por medio de la relación en que pone a los conceptos, centrados en torno a una cosa” (1992; p. 164). Este concepto de constelación Adorno lo toma de Benjamin, pero no sin cierta actitud crítica. para un análisis de la diferencia entre el uso benjaminiano y el adorniano del concepto de constelación ver Jarvis; 1998; p. 175-180.

influyente y clásico ensayo Susan Buck Morss al argumentar que toda la filosofía adorniana estuvo atravesada por el temprano programa de *Naturgeschichte*; fue bajo esa hipótesis que Buck Morss hilvanó de forma muy convincente los aspectos metódicos escondidos en la obra de Adorno:

historia y naturaleza en tanto opuestos dialécticos eran para Adorno conceptos cognitivos, no demasiado diferentes de las ideas regulativas de Kant, que se aplicaban en sus escritos como herramientas críticas para la desmitificación de la realidad.(1981, 112).

De ese modo, la utilización dialéctica de los conceptos de historia y naturaleza que Adorno efectuaba mediante su *Naturgeschichte* provocaba que el objeto ideológicamente fetichizado se abriera en un “campo de fuerzas (*Kraftfeld*)” (2003; p. 53). -tomando prestado un término que aparecerá un poco más tarde en la obra de Adorno- y los dejara disponibles para una realización futura de su rescate. Entonces, la crítica debería tomar sus objetos y configurarlos buscando ese “campo de fuerzas” en el que la “dialéctica histórica” que se halla contenida quede expuesta al pensamiento racional. Sobre este punto en el mismo trabajo Buck Morss afirma:

Cada vez que la teoría sostenía a la naturaleza o a la historia como primer principio ontológico, se perdía este doble carácter de los conceptos, y con él la potencialidad de negatividad crítica: o se afirmaban naturales las condiciones sociales perdiendo de vista su devenir histórico, o se afirmaba como esencial el proceso histórico real, y la sufriente materialidad que componía la historia era despreciada como pura contingencia (Hegel) o se ontologizaba como esencial en sí misma (Heidegger). (1981, 123)⁶.

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

⁶ Sobre este punto es interesante el trabajo de Laura Sotelo en el que se intenta reponer la problematización de la *Naturgeschichte* en el contexto de la discusión llevada adelante en Frankfurt en 1929 por Max Scheller y Karl Manheim en torno al carácter ontológico de los valores. Para Sotelo el problema de la *Naturgeschichte* en Adorno tendría su suelo “originario” en esa discusión mientras que el marxismo, la teoría estética o el psicoanálisis no serían sino “materiales fluyentes” en su pensamiento, “sobredeterminados” por aquel (2009, 29-30).

momento histórico que permanece súbitamente adherido a las partes de un objeto aparentemente insignificante” (Sotelo; 2009; 27). Esa “historia externa” sólo tiene valor para Adorno como jalones o imperativos del pensamiento, pero siempre en una mediación con éste; este carácter imperativo de la historia externa se torna evidente en la exigencia de que Auschwitz no se repita⁷ o en la sentencia que afirma que es un acto bárbaro escribir poesía luego de Auschwitz⁸. Pero en lo que está interesado fundamentalmente Adorno es en la “historia interna”, en la historia social sedimentada en los conceptos. Esta idea de rescatar la experiencia histórica que subyace a los objetos mediante una “filosofía interpretativa (*deutender Philosophie*)” (Adorno, 1973, p. 338) es una vuelta de tuerca sobre el problema marxista de la reificación y de la ideología, pero ahora en términos de la relación cultura-naturaleza para retrotraer al sujeto a su objetividad⁹. Veamos cómo ello se lleva a cabo.

2 El sujeto como naturaleza

Es en el excursus sobre la *Odisea* de Homero en la *Dialéctica de la Ilustración* donde se construye alegóricamente la crítica a la ideología del sujeto en el marco de una *Naturgeschichte*. En esa sección del libro, titulado “Odiseo, mito e ilustración”, el concepto de sujeto será indagado como el resultado de una tensión con lo biológico. El relato es más o menos el siguiente: el ser vivo, en un esfuerzo por mantener su existencia, debe moverse en un entorno natural que se le presenta como amenazante e infinitamente más fuerte; este viviente no es en absoluto diferente de ese medio ya que vive en estado de plena indiferenciación; entonces, para no ser devorado por el entorno biológico. el viviente comienza a forjar las herramientas que van a permitir su autoconservación y su progresiva diferenciación -en un comienzo relativa, hacia el final absoluta- de ese entorno natural; es de este modo que tiene lugar el inicio de la subjetivación que culminará con la consumación de una racionalidad autónoma. La autoconservación es realizada mediante una estrategia de renuncia a la satisfacción inmediata en pos de la preservación de su vida, en la

⁷ “ dass Auschwitz nicht noch einmal sei“ (Adorno, 1977b, p. 675).

⁸ “nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch” (Adorno, 1977a, p. 30).

⁹ En este punto vale la pena observar que el concepto de *Naturgeschichte* aparece ya en los *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844* en un sentido similar al que tiene en Adorno: “La historia misma es realmente parte de la Historia Natural, el devenir hombre de la naturaleza” (Marx; 2004; 152).

medida en que vea como mucho más peligrosa la disolución de la muerte que el sacrificio que debe realizar. Es este mecanismo de renunciamiento sistemático el que terminará perpetuándose para Adorno como estructura de una subjetividad reificada y es lo que se encuentra por debajo de toda autoconservación antropológica.

Es en este marco que Adorno inserta la lectura de la Odisea como una construcción filosófica de ese proceso de subjetivación, como una “protohistoria de la subjetividad (*Urgeschichte der Subjektivität*)” (2003, p. 72). En esta lectura Adorno no pretende pensar un modelo hipotético que permita vislumbrar los diferentes mecanismos implicados en tal proceso –por lo demás Odiseo se desenvuelve siempre en un mundo ya poblado por mitos, en un mundo que ha sido mediado por el lenguaje y los relatos de sentido, es decir un mundo ya intersubjetivamente habitado-. Pero de lo que aquí se trata es del momento en el que esos relatos producen un desplazamiento para comenzar otro relato sobre premisas diferentes. No debemos entender esto como una cronología en la que primero hubo pensamiento arcaico y luego racionalidad, sino que justamente lo que Adorno y Horkheimer pretenden demostrar, y en eso consiste el conjunto de reflexiones que constituyen su *Dialéctica de la Ilustración*, es que ese relato de la racionalidad no es tan distinto del relato mítico tal y como se suele considerar. En definitiva, lo que muestra esta lectura adorniana no es el surgimiento de la racionalidad como instancia nueva, sino la autonomización de un tipo determinado de racionalidad, una racionalidad instrumental, que ya estaba incipientemente contenida en el pensamiento mítico: podemos decir entonces que lo nuevo no es la racionalidad ni el sujeto, sino el proceso mediante el cual una forma de racionalidad, es decir, una forma de posición del sujeto con respecto a una objetividad, toma primacía sobre otras posibles. Como dijimos, la *Naturgeschichte* no pretende ofrecer una secuencia histórica, ni plantearse una robinsoneada que intente pensar un primer hombre, sino por pensar en relación dos elementos que parecían estar separados -en este caso el concepto de racionalidad y el concepto de naturaleza- para de este modo criticar la entronización de una forma de racionalidad particular por sobre las otras, de la autonomización de una racionalidad instrumental y subjetivista¹⁰.

¹⁰ En este sentido se expresa Jarvis cuando afirma que “la explicación de la ‘ilustración’ (...) no es la explicación de un período histórico, sino un intento de descifrar la prehistoria de nuestra propia racionalidad instrumental que prosigue sin la mínima consideración de su objeto” (1998, p. 26).

Debido a este interés, la lectura de *La Odisea* como documento esencialmente moderno significará para Adorno recoger el testimonio del surgimiento del sujeto y la racionalidad como instancias autónomas de lo natural pero que, a la vez, no pueden desligarse completamente de ese origen. De modo que, en la medida en que el texto es leído como “primer documento de la antropología del ser humano, en sentido moderno de un ser racionalmente ilustrado” (Wiggerhaus; 2004; p. 414), las peripecias de Odiseo en su regreso a Ítaca se nos mostrarán como el relato del camino de la racionalidad sobre la multiplicidad de los mitos y, al mismo tiempo, como el relato de la consolidación del yo como instancia autónoma. Adorno interpreta cada aventura de Odiseo como una amenaza para la lógica del sujeto, ya que en cada aventura existe la tentación de desviarse y de perder la identidad. Por lo tanto, Odiseo debe entablar un juego de idas y vueltas con lo múltiple y diferente de su yo para conseguir su realización, que así se constituye como “unidad puramente en aquella diversidad que niega la unidad”¹¹. Esta “protohistoria de la subjetividad” devela entonces a la identidad del yo como función de la represión sobre lo no idéntico, lo disperso y disolvente de lo natural. Lo que Adorno pone en juego aquí es un concepto de sujeto en el que se acentúa su implicación con el ámbito natural, en un análisis claramente freudiano centrado en la tensión entre esa instancia autónoma en la que se convierte el sujeto y su origen material que debe ser continuamente reprimido¹².

El asunto es ver ahora mediante qué mecanismos ese viviente se autonomiza de lo natural y se configura como yo, es decir, interesa ahora ver cuál es el mecanismo de individuación que signa la consolidación de una subjetividad reificada en la medida en que no logra establecer una conexión reflexiva con su dimensión natural. Lo que aquí estamos preguntándonos no es tanto por el surgimiento del orden social, ni por el nacimiento de un primer sujeto por sobre lo natural, sino por el proceso de constitución de un sujeto asentado en una forma restringida de racionalidad, es decir, por el surgimiento de un sujeto que se posiciona a sí mismo

¹¹ “Einheit bloß in der Mannigfaltigkeit dessen, was jene Einheitverneint” (Adorno, 2003, 66)

¹² En la metapsicología freudiana el sujeto está planteado en un antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura, de modo que a medida que la cultura va reprimiendo el desarrollo de las pulsiones sexuales y agresivas estas van interiorizándose y transformándose en conciencia moral como Supero-yo. En *El Malestar de la Cultura* (1929-1930) Freud afirma que “cuando un impulso instintual sufre la represión, sus elementos libidinales se convierten en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpabilidad” (1988, p. 3062).

en una actitud de dominación y represión de aquella naturaleza de la cual forma parte. Para dar cuenta de esto, Adorno acude a los conceptos de “autoconservación” (*Sebsterhaltung*) e “identidad” (*Identität*); conceptos que aluden a diferentes dimensiones de un mismo proceso: en *Dialéctica de la Ilustración* el principio de constitución del sujeto es la autoconservación; concepto que luego en *Dialéctica Negativa* se problematizará con el nombre de identidad. Para dar cuenta de lo que Adorno entiende por autoconservación vale esta breve cita:

El sistema, en el cual la ilustración encuentra su sentido, es el conocimiento mejor predispuesto para dominar los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto al dominio de la naturaleza (*Naturbeherrschung*). Sus principios son los de la auto-conservación. La minoría de edad (*Unmündigkeit*) se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo (2003; 102).

En esta cita se ve claramente cómo al afirmar la correspondencia entre ilustración, subjetividad y autoconservación Adorno está poniendo el acento en la reciprocidad entre racionalidad y naturaleza. Lo que determina esa correspondencia es precisamente el principio de la autoconservación que en la obra de Adorno posee tres sentidos que guardan entre sí una estrecha relación procesual: (i) es el mecanismo mediante el cual el sujeto reprime toda huella natural que puede haber en su interior; (ii) es también lo natural que permanece en el sujeto en la medida en que Adorno considera que la autoconservación pertenece a lo biológico -aunque nunca se efectúa como naturaleza pura sino en un sujeto ya simbólicamente constituido-, (iii) es lo que amenaza al sujeto con liquidarlo si no es mediado reflexivamente. Veamos estos tres puntos.

Como vimos, el sujeto se constituye como instancia en la necesidad de conservarse sobre lo natural, que se realiza aplazando la satisfacción inmediata en pos de una satisfacción futura y reprimiendo la tendencia al placer; este ejercicio va a dar como resultado otra forma de específica de subjetividad, dominante con respecto a la naturaleza y represora con respecto a su dimensión somática y sensitiva.

Esta represión del placer somático ejecutada bajo el principio de la autoconservación es lo que permanece como residuo arcaico en la estructura de la subjetividad. Esa autoconservación no es un mecanismo absoluto sino el que determinada sociedad priorizó sobre otros mecanismos para constituir subjetividades. Adorno no considera que sea el único mecanismo posible, sino el

mecanismo adecuado para un orden social interesado en acrecentar sus ritmos productivos y fortalecer estructuras de control político – puede pensarse en otros ordenamientos sociales que priorizaran formas miméticas de construcción de subjetividad-. La autoconservación es natural en la medida en que Adorno la considera como instinto de conservación o supervivencia, pero es a la vez social en la medida en que sólo en un orden simbólico determinado adquiere prioridad para construir sujetos.

En términos sociológicos, el problema surge cuando este impulso de autoconservación permanece en las sociedades contemporáneas con un carácter anacrónico. Con su tesis del “mundo administrado” (*wewaltete Welt*)¹³, Adorno (1990, 122-146) pretende describir una situación histórica en la que los grandes aparatos económicos y estatales monopolizan la regulación de las esferas por las que antes transcurrían las relaciones sociales: el mercado, la sociedad civil, la opinión pública, etc. Este tipo de sociedad se caracteriza por un altísimo nivel de productividad y de obtención de márgenes de ganancias. Esto parece asegurar no sólo su estabilidad como sistema sino, también y por primera vez en la historia humana, las condiciones materiales de reproducción social e individual, de modo que la autoconservación parece quedar descargada en esas instancias supraindividuales¹⁴. La contraparte de este proceso es que el individuo debe adaptarse a las disposiciones de su entorno socioeconómico, de modo que el trabajo de autoconservación ahora ya no consiste en una lucha por la supervivencia – característico del período liberal y representado metafóricamente por Odiseo-, sino que más bien consiste en una adaptación a las estructuras sociales –característica

¹³ Una influencia importante de estos análisis fueron los trabajos que Friedrich Pollock realizó en los años 30´ sobre el “capitalismo de estado” en los que problematiza lo que considera un nuevo estadio en el desarrollo del capitalismo, distinto de la economía de *laisser-faire* y del capitalismo imperialista y monopolista de fines del siglo XIX. En el capitalismo de estado la regulación de la vida económica mediante el mercado queda suspendida y en su reemplazo aparece la figura del estado que, mediante un mecanismo planificado de precios y salarios, regula la vida económica. De este modo, la lógica de la ganancia queda supeditada a la lógica del beneficio político pero sin por ello quedar denegada, por lo que las contradicciones quedan asimismo concentradas casi exclusivamente en la esfera de la conducción gubernamental. (Pollock; 1970)

¹⁴ En su primer trabajo Axel Honneth (1991) realiza una lectura que intenta hacer mella en las insuficiencias de la teoría social adorniana para dar cuenta de determinados fenómenos sociales, en especial aquellos que atañen a las relaciones de poder y resistencia en el espacio social. Esto debido a que problematiza la sociedad en términos productivistas en el que la categoría de dominio técnico sobre la naturaleza adquiere un estatuto central en la explicación, de modo tal que sofoca toda instancia autónoma en lo cultural y de autodeterminación en lo político y no permite arribar a un concepto satisfactorio de acción social. Las críticas de Honneth contienen ciertas ligerezas pero aluden a insuficiencias conceptuales reales en la obra de Adorno. Ver Honneth; 1991; cap. 3.

de los estadios míticos en los que el individuo no estaba claramente diferenciado de la sociedad, y que se repite en el “mundo administrado”-. Así como el animismo primitivo propiciaba un intento de neutralización de las potencias naturales adaptándose a ellas, ahora el individuo de la sociedad contemporánea sólo podrá mantenerse en pie adaptándose a las disposiciones económicas y sociales de los grandes aparatos de poder garantes de la autoconservación (ADORNO, 1990). Sin embargo, esta autoconservación se continúa perpetuando como disposición ciega y, al no encontrar un campo de aplicación propicio en el mundo circundante, amenaza con liquidar a la subjetividad constituida. Es, entonces, la sociedad misma la que canaliza esos impulsos de autoconservación, no ya como lucha por la supervivencia, sino como sometimiento y pérdida de la individualidad. Por eso Adorno puede decir que la autoconservación se encuentra en el núcleo del sujeto y la racionalidad, y es lo que a su vez amenaza con liquidarlo. En la siguiente cita se resumen de algún modo todos estos puntos que dejamos planteados aquí:

“Que la razón sea un otro que la naturaleza, y a la vez un momento suyo, es su determinación inmanente convertida en prehistoria (*Vorgeschichte*). Esa razón es control de la naturaleza como fuerza física desviada a los fines de la autoconservación, escindida y contrapuesta a la naturaleza como a su otro. Y esto fundamenta que la razón sea, de forma efímera, idéntica y no idéntica con la naturaleza, dialéctica según su propio concepto. Pero cuanto más desenfrenadamente la razón en esa dialéctica se convierte en ley absoluta de lo natural, y se olvida de sí misma, tanto más retorna, como autoconservación desbocada, a la naturaleza. Sólo como esta reflexión la razón superaría a la naturaleza (*einzig als deren Reflexion wäre Vernunft Übernatur*)” (ADORNO, 1992, p. 285).

Para esclarecer lo que estamos diciendo conviene realizar una comparación con un análisis distinto de la relación entre sujeto y autoconservación como es el ofrecido por Jürgen Habermas. En contraposición con Adorno, para Habermas la autoconservación en la modernidad no está determinada en función de aspectos instrumentales sino que está atravesada por imperativos simbólicos y lingüísticos que rigen las interacciones comunicativas entre los participantes de un mundo de la vida, y es de ese modo que esa autoconservación sirve para el mantenimiento de ese orden simbólico y cultural (Habermas; 1990a; 203). Sin embargo, en toda su *Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas se mueve con una distinción entre dos planos autonomizados de la reproducción social: la reproducción simbólica en el mundo de la vida, y la reproducción material en los sistemas de acción –como sistema económico y como sistema de poder estatal (Habermas; 1990b; 167)-. Estos

sistemas de acción autorregulados permiten economizar energías a los individuos ya que los descargan de trabajo, pero adquieren un carácter ciego en comparación con el mundo de la vida debido a la interconexión de sus funciones autonomizadas de la voluntad de los participantes. El diagnóstico de Habermas es que esto desemboca en un proceso de “colonización de ese mundo de la vida” por parte de los sistemas de acción autorregulados, de modo que el mundo de la vida comienza a funcionar como un subsistema más (Habermas; 1990b; 255). Ambos tipos de reproducciones son racionales para Habermas en la medida en que desarrollan formas de racionalidad independientemente de cualquier condicionamiento natural. En tanto que Habermas no considera las formas naturales de reproducción material, tales como la reproducción sexual de la especie, o bien considera a los mecanismos naturales de evolución como suspendidos en pos de mecanismos sociales, esa reproducción material se hace siempre en un plano social ya racionalmente estructurado, por lo que, según su punto de vista, la autoconservación estaría siempre atravesada por una carga de racionalidad potencialmente comunicativa y completamente desligada de lo natural (Habermas; 1990; 506).

Pero Adorno, a diferencia de Habermas, concibe una instancia no completamente determinada por la razón pero que al mismo tiempo entroniza una forma precisa de racionalidad, instancia que mientras no sea reconocida reflexivamente estará latente la posibilidad de una “recaída en el mito (*Rückfall auf dem Mythos*)” (Adorno, 2003, 89). Si bien la autoconservación, como algo distinto de una racionalidad enfática pero que sin embargo se mueve en su interior, es una instancia que bien podría ser reconciliada con la racionalidad en un momento histórico de gran avance tecnológico y científico. El problema es que, según Adorno, la racionalidad olvida esa vinculación con la naturaleza que aún persiste en ella, y entonces esos instintos de autoconservación se vuelven dominantes. De ese modo, la tesis de Adorno está en las antípodas de la idea de Habermas de que la autoconservación sea racional en algún sentido. Esta tesis habermasiana supondría una visión de la razón como absolutamente desligada de lo natural, como completamente centrada en sí y sin nada heterogéneo al pensamiento discursivo (Habermas; 2008; 147). La concepción adorniana de la autoconservación es más materialista y freudiana que la de Habermas. Incluso se podría decir que para Adorno la autoconservación adquiere el carácter de dominio irracional precisamente porque se entiende a la racionalidad y al sujeto como Habermas los entiende: es

decir, como dominios autónomos desnaturalizados. Lo significativo es que sólo la razón – que para Adorno es el principio del dominio introvertido en el sujeto- es capaz de dar fin al dominio sobre la naturaleza: para esto deberíamos reconocer que nuestro comportamiento está motivado y atravesado por una carga instintiva reprimida; tal reconocimiento sólo puede ser efectuado de modo práctico en el marco de una modificación en el ordenamiento social, es decir, como una ruptura con las estructuras sociales que reproducen la represión que está en la base de la subjetividad tal y como la conocemos. En ese sentido Deborah Cook (2006, p. 47) afirma:

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

En otras palabras, lo que estaría pidiendo Adorno es la necesidad de otra forma de racionalidad que no reproduzca una autoconservación desbocada, es decir, una racionalidad que no se integre simplemente en su funcionamiento a las estructuras sociales supra-individuales, sino que logre entablar una relación reflexiva con estas. Justamente una de las críticas más incisivas a este modo adorniano de plantear el problema fue la de Habermas al afirmar que esta forma de pensar la constitución del sujeto, en términos de una relación con cultura-naturaleza (en términos sujeto-objeto), adolece de una problematización de la constitución del sujeto del punto de vista intersubjetivo (en términos sujeto-sujeto). Estas críticas afirmaban que, si lo que subyace debajo del sujeto adorniano es la autoconservación como principio de relación con la naturaleza, se borraría el trasfondo lingüístico e intersubjetivo sobre el cual viene ya articulado el sujeto, y es precisamente en ese trasfondo donde debe ser planteado el problema según Habermas¹⁵.

Este mismo argumento es el que subyace en la crítica de Paul Connerton al

¹⁵ Este es el punto que sostiene toda la crítica que Habermas realiza de Adorno en *su Teoría de la Acción Comunicativa*, en la que se critica el presupuesto epistemológico de pensar la constitución de lo social en términos sujeto-objeto sobre un paradigma de filosofía de la conciencia, que hace imposible ver las interacciones comunicativas y sociales como fundamento de una teoría crítica (HABERMAS; 1990; 497). En el *Discurso Filosófico de la Modernidad*, Habermas ya había cuestionado la autorreflexión desbocada de la crítica sobre sí misma, lo que ocasiona una “contradicción realizativa (performativa)” que suprimía las condiciones de validez de la crítica (HABERMAS, 2008, 143). Para un excelente y temprano análisis de estas críticas conviene ver Hohendahl (1985; p. 17).

concepto adorniano de sujeto. En ella se acusa a Adorno y Horkheimer de mantener un concepto de dominio asentado sobre un esquema hombre-naturaleza no referido a una dimensión intersubjetiva, y que por lo tanto ocasiona el problema de que: “la dominación social (tanto sobre otros hombres como sobre los instintos) es derivada del control sobre la naturaleza externa” (Connerton; 1980; p. 80). Para Connerton los autores tendrían una visión “abstracta” e “inflada” de los conceptos sujeto y naturaleza (es decir, estos conceptos no estarían mediados intersubjetivamente), de manera que toda la construcción estaría basada “en una teoría de la evolución cultural reconstruida abstractamente como la historia del sujeto” (*Ibidem*; p. 78). Para Connerton, sólo relacionando tales conceptos con una dimensión intersubjetiva “sería posible producir un modelo diferenciado de los distintos tipos de organización social, de formaciones sociales distintas”. Estos conceptos de sujeto y naturaleza, pensados en términos productivistas (relación hombre naturaleza) y no intersubjetivos (relación sujeto-sujeto), ocasionarían en Adorno una “diabolización de la historia”, en donde “la historia de la salvación es reemplazada por la historia de la condenación” (Connerton, 1980, p. 75).

Esta es una crítica que tiene su fundamento en la medida en que Adorno carece de un análisis interno de las realizaciones intersubjetivas por las cuales se producen los procesos de subjetivación; ciertamente que tal cosa constituye un punto débil de su obra por lo que estas críticas darían en un punto acertado. Pero, por otro lado, estas críticas asumen siempre como dado un concepto de intersubjetividad ya lingüísticamente constituido, y es justamente la hipóstasis de un concepto de intersubjetividad así planteado lo que Adorno cuestiona con la crítica al concepto de sujeto que venimos exponiendo. Adorno no está interesado en las interacciones comunicativas entre participantes de actos de habla, sino en el origen mismo y en la estructura resultante de toda forma de conceptualización. En este sentido vale la sugerencia que Albrecht Wellmer realiza al afirmar que el análisis de la intersubjetividad en Adorno busca concebir no tanto:

...una comunicación sin coerciones, como una síntesis sin coerciones, no un reconocimiento de lo no-idéntico en el otro, sino de un reconocimiento [de] lo no idéntico en el entender la realidad y en la autocomprensión de los sujetos. Ciertamente Adorno construyó todo ello como si se tratara del establecimiento de una relación comunicativa con la realidad en conjunto (Wellmer, 1993 p. 249).

Lo que está en juego no es el conjunto de relaciones que mantienen los hablantes de una lengua, sino la misma lógica de la comunicación en un sentido no cosificante, es decir, no la comunicación en sí, sino la “síntesis” de esa comunicación entendida como un proceso de construcción de la racionalidad en el marco de una relación con algo distinto –lo natural- al lenguaje comunicativo, esto es, como algo reprimido y sofocado para que esa racionalidad sea posible. Podemos decir que Adorno está un paso atrás de Habermas en el sentido que le interesa poner en cuestión lo que éste ya toma como presupuesto: las potencialidades no instrumentales del concepto y el lenguaje. Mientras que para Habermas el lenguaje es una relación siempre presupuesta y que por esto mismo tiene pretensiones de validez ya dadas, potencialidades de verdad, veracidad y autenticidad, el interés de Adorno, por el contrario, cae por fuera de esa comunicación siempre presupuesta, o al menos por fuera de una teoría consensual de la verdad, en la medida en que no le interesa la racionalidad comunicativa que queda a disposición en la relación hablante-hablante, sino las condiciones de posibilidad de esa racionalidad para pensar la relación entre el lenguaje y el mundo en un sentido no instrumental y no cosificador.

De alguna manera, Adorno está pensando en los aspectos no comunicativos del lenguaje, que no significa una salida mística por fuera del lenguaje, sino que alude a los modos de relacionarse de los sujetos con el lenguaje, con los aspectos somáticos y gestuales de esas relaciones, y con las lógicas coercitivas que allí se reproducen. Adorno no cuestiona al lenguaje como esfera de la racionalidad, ni tampoco al lenguaje y al concepto sólo en su aspecto instrumental, sino que está interesado en ampliar el horizonte de aquello que llamamos racionalidad, sujeto o lenguaje más allá de su aspecto comunicativo. Adorno (1992) siempre fue bastante crítico con la idea de pensar el concepto y el lenguaje sólo desde el punto de vista de la comunicación, en la medida que allí también se reproducen los caracteres identificantes e instrumentales socialmente arraigados en el concepto. En tanto sus reflexiones no están abocadas exclusivamente a las intenciones comunicativas entre participantes de una situación de diálogo, a Adorno no le van a interesar las instancias de argumentación, sino aquello olvidado y reprimido que es condición de la comunicación empírica o a la posibilidad de dicha comunicación; le preocupa la génesis y los movimientos internos sedimentados en el concepto y en la racionalidad, y no cuándo sucede una argumentación racional.

Para Wellmer (1993, p. 249), las reflexiones de Adorno apuntan a “la forma de síntesis en las que la comunicación puede encenderse nuevamente en cada caso, la forma de las síntesis que ponen en marcha nuevas comunicaciones y nuevos modos de comunicarse”. La idea básica de Adorno al respecto es que, en una sociedad dominada por el principio de intercambio, toda relación intersubjetiva estará en buena medida reificada, sujeta a interacciones instrumentalizadas y a una percepción del otro cosificada en algún punto, pero no sólo eso, sino que esa degradación de las relaciones estará inscrita en la gramática misma de las relaciones junto con sus potenciales críticos y argumentativos¹⁶. Si bien la intersubjetividad es algo previo al sujeto, que como marco de referencia lo antecede y lo determina, también está mediada por procesos sociales de cosificación no menos ideológicos que la crítica debe desenmascarar. Por lo tanto, para Adorno la intersubjetividad no es un dato sino el objeto de la crítica. Esta idea de no hipostasiar un concepto de intersubjetividad es lo que permitiría sostener la dialéctica y abrigar un horizonte utópico. En este sentido vale la siguiente afirmación de Jarvis:

Desde un punto de vista adorniano, el pensamiento de Habermas corre el peligro de recaer en el idealismo cultural, que fuera el objetivo central de la *Dialéctica de la Ilustración*. Para Adorno, la acción comunicativa idealmente exitosa, realizada e intersubjetivamente transparente, no sería necesariamente utópica, ya que la condición del fin de la dominación de la naturaleza sería la disposición a reconocer que la sociedad no es pura cultura, ni subjetividad ni (solamente) intersubjetividad (JARVIS, 1998, p. 221)¹⁷.

Por lo tanto, podemos afirmar que el ejercicio de reposicionar el concepto de un sujeto autónomo en una relación con lo natural, tal y como fue llevado a cabo por la *Naturgeschichte*, apunta a criticar todo intento de idealismo cultural en el que se piense al sujeto, a la sociedad y al lenguaje mismo como perfectamente escindidos de toda externalidad y de toda condicionalidad en relación con la supervivencia

¹⁶ Gilles Moutot tiene un interesante ensayo sobre las estrategias de Adorno para fundamentar una teoría crítica en un momento en el que considera que se hace patente que el lenguaje no es un medio transparente, y se transforma en el marco en el que las relaciones de dominación sociales se reproducen por otros medios. Moutot (2004, p. 22) afirma entonces que en Adorno se produciría una “mutación *semántica y funcional* de la idea de crítica (...) En otros términos, lo que obliga a desplazar el cuestionamiento de las *figuras* a la *gramática* de la reificación es, precisamente, el reconocimiento de la imposibilidad para aprehender la reificación social para determinarla como objeto de una teoría.”

¹⁷ Esta lectura de la crítica adorniana a toda hipostasiación de las interacciones comunicativas también está en Whitebook, quien le da un tono distinto al argumento y lo extiende contra todas las variantes filosóficas que se quedan solamente en la corroboración del “hecho de que siempre estamos *in media res* –en el medio de la conciencia, el lenguaje, la historia, la tradición y otros- y por eso podemos solamente acercarnos al objeto en la *intentio obliqua*”. (2004, p. 63)

biológica de la especie. Entonces, la praxis racional deseable no estaría dada en una comunicación exitosamente consumada, sino en la posibilidad de entablar una comunicación con la naturaleza reprimida no sólo en términos lingüísticos. Pero entonces surge la pregunta, ¿sobre qué fundamentos podría consumarse una praxis racional que propicie una reflexión sobre la naturaleza reprimida? Cuando Deborah Cook afirmaba en la anterior cita que Adorno “piensa que la domesticación de la autoconservación es una tarea normativa más que un hecho consumado”, está poniendo el acento justamente en esto que aquí tratamos de argumentar. Por eso debemos ahora ver en qué consiste esa “tarea normativa” que la crítica al sujeto prescribe. Confiamos en que ésta se mostrará más clara cuando comparemos la crítica adorniana al sujeto con otros proyectos de crítica al sujeto en términos ideológicos, como sería el caso del que sostiene Louis Althusser.

4 Adorno en el marco de otras críticas contemporáneas al sujeto

Esta reciprocidad entre los conceptos de sujeto e ideología que usamos para leer la obra de Adorno fue explícitamente estudiada en el siglo XX por Louis Althusser quien vinculó los conceptos de sujeto e ideología de una forma novedosa. En su “Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado” (1969), Althusser parte de la misma pregunta que orienta a toda la teoría crítica: “¿cómo se asegura la reproducción de las relaciones de producción?” (2003, p. 129). El centro de esta reproducción social cae del lado de los “Aparatos Ideológicos de Estado” (AIE) que son múltiples y autónomos y operan mediante la ideología –la escuela, la familia, los medios de comunicación, los partidos políticos, la Iglesia, la cultura, etc.-. Pero, ¿cómo se produce ese operar ideológico?, ¿cómo se asegura la reproducción social a partir de los AEI? Althusser elabora para esto una teoría “de las ideologías en general” (ALTHUSSER, 2003, p. 137) para explicar el funcionamiento de las ideologías particulares históricamente determinadas mediante un mecanismo ideológico que las atraviesa. Para Althusser este mecanismo o “ideología en general” “no tiene historia propia”, es “eterna”, lo que “no quiere decir trascendente a toda historia (temporal), sino omnipresente, transhistórico y, por lo tanto, inmutable en su forma en todo el transcurso de la historia” (ALTHUSSER, 2003, p. 138). Se trata, por lo tanto, de un mecanismo que recorre los diferentes aparatos ideológicos y define el modo general en el que estos funcionan.

Althusser intenta dejar de pensar este concepto de ideología como *ilusão*, es decir, como un reino imaginario o abstracto cuya realidad se encuentra por fuera de sí misma. Para esto va a decir que no son las condiciones de existencia lo que los hombres se representan, sino que es su relación con esas condiciones de existencia lo que constituye el fundamento de la ideología, ya que esta “representa” la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones materiales de existencia” (ALTHUSSER, 2003, p. 139). Esa relación imaginaria que sostiene lo propiamente ideológico es necesariamente imaginaria en la medida en que construye un conjunto de evidencias y significados sociales que los hombres asumen como obvios y constituye su mundo social. Esas evidencias ideológicas -esas representaciones imaginarias que los hombres poseen con sus condiciones materiales de existencia-, no son de carácter ideal o no emanan de una conciencia constituyente, sino que poseen un carácter profundamente material y práctico. Un sujeto tendrá una ideología para Althusser sólo si esas ideas “son actos materiales, insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden esas ideas” (ALTHUSSER, 2003, p. 143).

Sin embargo, Althusser va más allá de esta constatación del carácter material de la ideología al indagar en la relación que esa ideología guarda con la constitución de la subjetividad. Y es en este momento, al indagar en esa relación entre el sujeto y la ideología, que consideramos que Althusser obtiene su carácter más profundamente crítico, ya que sólo con este paso podrá dar cuenta de las relaciones coercitivas y de poder que se esconden detrás del sujeto. Para Althusser la ideología “sólo existe por y para los sujetos”, es decir la categoría de sujeto es constitutiva de toda la ideología “en tanto toda ideología tiene por función la ‘constitución’ de los individuos concretos en sujetos” (ALTHUSSER, 2003, p. 145). Para Althusser hay entonces un juego de “doble constitución” entre la ideología y la categoría de sujeto: por un lado, la ideología constituye a los sujetos, pero sólo hay ideología en el marco de esos sujetos ideológicamente constituidos, es decir, en el marco de las prácticas materiales que definen a esos sujetos. El sujeto y su autonomía constituyen el efecto ideológico por antonomasia, la evidencia ideológica más pregnante y más obvia: estamos seguros de que somos dueños de nuestras acciones, de que nos parece un dato obvio nuestra libertad para elegir entre el bien y el mal, de que nuestro gusto estético es expresión de nuestros sentimientos y representaciones, etc. En concreto,

la ideología impone las evidencias que no podemos dejar de reconocer, y las impone a partir de un mecanismo específico: a partir de un juego de interpelación/reconocimiento. La ideología funciona de forma práctica, pero funciona en el marco de una situación de interpelación dirigida al sujeto que a su vez se reconoce en el llamado de esa interpelación (por ejemplo, responder ante la enunciación de nuestro nombre constituiría una forma básica y paradigmática de interpelación/reconocimiento ideológico). Para Althusser (2003, p. 146) somos siempre sujetos que practicamos “sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico que nos garantizan que somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles y (naturalmente) irremplazables”: me reconozco como un padre de familia, cristiano, sostén del hogar, trabajador, conservador o como un intelectual, liberal, comprometido, tolerante, etc.

La ideología interpela entonces como sujetos concretos a los individuos concretos; opera mediante su “reclutamiento” para hacerlos formar parte de la milicia de sujetos que “andan solos”. Por lo tanto, las categorías de sujeto, ideología e interpelación/reconocimiento se realizan para Althusser en un sólo momento y se repiten en cada acción práctica. Lo interesante en el análisis de Althusser es que una de las evidencias ideológicas, que acompaña a la evidencia sujeto, es la evidencia de negación de la propia ideología: la ideología, al generar un mundo de evidencias en el que nos actuamos, también genera la creencia de que, en tanto que sujetos dueños de nuestras acciones, estamos afuera de la ideología (ALTHUSSER, 2003, p. 148). Esta ilusión de un afuera de la ideología, que se nos aparece como algo siempre a mano, no es sino otro modo que toma la evidencia de un sujeto autónomo: la ilusión de que el sujeto es dueño de sus actos y que puede entrar y salir de la ideología siempre a voluntad. Para Althusser, los individuos son siempre-ya sujetos interpelados ideológicamente, no hay individuos si no es en el marco de la ideología, no hay individuos que no sean a su vez sujetos; incluso antes de nacer un individuo está interpelado (recibe un nombre, una identidad sexual y un conjunto de expectativas) y se reconoce a través de sus acciones en esas interpelaciones. Por lo tanto, la imbricación entre ideología y subjetividad, que se produce a partir de los mecanismos de interpelación/reconocimiento, funciona como el modo general mediante el cual nosotros construimos las evidencias y asumimos nuestra relación con nuestras condiciones materiales de existencia.

Si bien existen cruciales diferencias entre el análisis de Althusser, llevado a

cabo en términos de estructuras de significación que se entrecruzan en un tiempo diacrónico, y el análisis de Adorno, llevado a cabo en términos de un proceso de racionalización social desarrollado en una historia civilizatoria, consideramos que la diferencia más significativa, y la que nos da la pauta de la singularidad dialéctica de la crítica al sujeto efectuada por Adorno, es aquella que atañe al modo de concebir la relación entre verdad e ideología de ambos autores. Para Althusser existe un afuera de la ideología, sólo que ese afuera de la ideología ya no se da con la forma del sujeto, sino en el espacio de una ciencia sin sujeto como práctica teórica¹⁸. Mientras que para Adorno ese afuera de la ideología se da sólo *con* y *a partir* del sujeto, en la medida en que es en el sujeto donde se nos ofrece la prefiguración de ciertos contenidos de verdad y las herramientas para tematizarlos. El sujeto para Adorno es, según vimos, el producto de un proceso de represión de una objetividad representada mediante el concepto de naturaleza, y que entabló una forma diezmada de relación con toda exterioridad. Lo interesante es que en la medida en que Adorno conciba al sujeto en el marco de una relación sensitiva reprimida y sublimada, ese sujeto se mantendrá como una instancia que despierta ciertas exigencias que la crítica debe tener presente y dar voz. Para Adorno, a diferencia de Althusser, el sujeto no es una unidad ficticia producida a partir del acoplamiento de estructuras o la intersección de interpelaciones ideológicas que el sujeto debe simplemente reconocer. La crítica materialista que Adorno lleva a cabo intenta develar en el interior del sujeto las cicatrices de un proceso de represión como daños físicos y psicológicos, como menoscabamiento de la capacidad de relacionarse con el entorno material y social, como cosificación de los sentidos y las experiencias:

La huella más pequeña de sufrimiento (*die kleinste Spur sinnlose Leidens*) sin sentido padecido en el mundo inhabilita toda la mentira de la filosofía de la identidad, que quería disuadir de la existencia del dolor a la experiencia (...) El momento corporal (*Das leibhaftige Momen*) le marca al conocimiento que el sufrimiento no puede ser, que debe cambiar. (...). Por eso convergen

¹⁸En Althusser la diferencia entre la ideología y la ciencia como práctica teórica no es una diferencia sustantiva, sino que se encuentra al nivel del modo cómo se ejercitan ambas, es decir al nivel de la naturaleza de su problemática: mientras que la ideología asume evidencias ya constituidas, la ciencia posibilita la problematización continua de sus presupuestos, puede profundizar los conocimientos que produce en un proceso de transformación interna continua, y que en algunos casos provoca remodelaciones totales al interior de una problemática, como en *EL Capital* de Marx con respecto al hegelianismo, o como Einstein con respecto a la física newtoniana. (1967, p. 150-160). Para ver un análisis de la relación entre ideología y epistemología en Althusser poniéndolo en discusión con la tradición del marxismo hegeliano ver Callinicos (1978).

lo específicamente materialista con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora (1992, p. 203)¹⁹.

El concepto de sufrimiento físico tiene una importancia fundamental en la crítica materialista de Adorno en la medida en que es leído como signo de una violencia que debe ser desactivada. El sufrimiento es huella de esa represión que debe ser teorizada como exigencia de anulación de la violencia, y debe ser articulada dentro de la teoría como fundamento para pensar una praxis racional. El sujeto entonces es el índice que tiene la teoría para conceptualizar la experiencia, y a la vez es la herramienta de esa conceptualización ya que el pensamiento, el concepto y la crítica sólo son posibles a partir de él. En este sentido, el sujeto no debe ser desechado sino consumado, es decir, liberado de su celda ideológica y del conjunto de evidencias asumidas mediante un rescate de la exigencia de no sufrimiento. De modo que el sujeto para Adorno posee una carga normativa que el concepto de sujeto ideológico de Althusser no posee. Para Adorno, el afuera de la ideología está dado dentro del sujeto y no afuera; la posibilidad de actualizar un contenido de verdad está presente en la forma de una subjetividad que expande sus límites y concibe un acercamiento a esa objetividad –la naturaleza interna y externa– en la forma de una experiencia en la que los mecanismos perceptivos son ampliados, y en el que las tensiones por las represiones sufridas son atemperadas. No hay un afuera del sujeto para Adorno, pero sí hay un afuera de la ideología como posibilidad de consumir una apertura del cierre subjetivo y un encuentro con lo otro: no es que la subjetividad sea ideológica, sino que lo ideológico es el cierre de esa subjetividad.

Honneth resalta este aspecto normativo del sujeto en un contexto muy interesante:

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

¹⁹ En este sentido es que Jarvis define al materialismo adorniano, no como “un conjunto de compromisos metodológicos ni metafísicos fijados”, sino como lo que “podría ser llamado más precisamente como un impulso: el deseo utópico de una felicidad sin engaños, incluido el placer corporal, el deseo de un final para el sufrimiento” (2004, p. 80).

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

Conclusiones

En estas líneas intentamos mostrar que para Adorno el sujeto es una ideología, pero es también más que eso. Esto es lo que lo diferencia con respecto a otras críticas a la subjetividad que durante el siglo XX tomaron el centro de la escena filosófica; críticas que consistían básicamente en destronar la idea de una subjetividad autónoma como garante de la historia, del significado, del conocimiento, etc. En estas críticas ese sujeto postulado como causa comenzó a ser entendido como un efecto de instancias heterogéneas. En función de esto, intentamos mostrar que en Adorno existe una crítica al sujeto planteada como una *Ideologiekritik* a partir de lo que él, muy tempranamente, llamó *Naturgeschichte*, y que consistía en hacer visible la imbricación del sujeto con la naturaleza para desbancar esa pretendida autonomía subjetivista, y de ese modo sacar a luz que el sujeto es el producto de ciertos mecanismos de represión y control de esa objetividad natural que lo constituye. Adorno consideraba ideológica esta subjetividad que se posicionaba como instancia cerrada sobre sí misma y que borraba las huellas de sus condiciones de posibilidad. Ante esto el papel de la crítica consistía en mostrar esa objetividad natural que estaba siendo reprimida por el sujeto, y que al mismo tiempo era necesaria para la constitución de éste.

De este modo, el mecanismo que posibilitó la emergencia de una subjetividad por sobre el reino natural fue la autoconservación, que consistía básicamente en el aplazamiento de la satisfacción de los deseos y en la racionalización del intercambio con la naturaleza. Vimos que este mecanismo es el elemento natural que pervive en el sujeto y que, en las sociedades contemporáneas, se vuelve innecesario, pero que aún así persiste en la figura de la racionalidad instrumental o del pensamiento de la identidad y que, al cosificar toda experiencia humana, pone en peligro la misma instancia de la subjetividad. Mostramos también cómo, a diferencia de Habermas, para quien la autoconservación ya es en sí misma racional, para Adorno representa una exigencia de autorreflexión del sujeto sobre aquella naturaleza reprimida, como una tarea que todavía debe ser cumplida. Esto nos llevó a afirmar que en este análisis el sujeto es más que “la ideología del sujeto”, es más que una *ilusión* ideológica, puesto que el sujeto es también un proyecto histórico que guarda ciertas peticiones morales que deben ser actualizadas. Esta normatividad inherente quedó mejor expuesta cuando comparamos el análisis de la ideología del sujeto de Adorno con el análisis althusseriano de un sujeto construido ideológicamente mediante la interpelación y el reconocimiento. Así, el sujeto adorniano se nos reveló como una instancia no enteramente ideológica, ya que su misma existencia guardaba la posibilidad de una praxis racional atenta al sufrimiento de los individuos bajo las actuales condiciones existentes.

Entonces el sujeto moderno no es sólo una *ilusión*, o una estructura que debe ser desechada, sino que posee un contenido de verdad sedimentado como experiencia histórica que la crítica debe esforzarse por sacar a luz. De ese modo, el sujeto es también la exigencia de la realización histórica de una subjetividad ampliada. En este marco es que se puede entender el nuevo imperativo categórico formulado por Adorno que exige que “Auschwitz no se repita”: pensar una subjetividad que haga imposible la reproducción de la barbarie. El carácter normativo de esta subjetividad no tiene que ver con un fundacionalismo sino que alude a lo que Gerhard Scheppenhäuser denominó una “moral negativa” (Schweppenhäuser; 2004)²⁰. Es en ese sentido negativo en el que se expresa Adorno cuando dice en sus

²⁰ Sobre esta idea de “moral negativa” en Adorno que Schweppenhäuser sugiere vale la siguiente cita: “Ofrecer un principio moral afirmativo y fundamentar una filosofía moral sobre la naturaleza vinculante de tal principio es precisamente lo que Adorno no desea hacer. En el corazón de su filosofía moral está un imperativo categórico negativamente formulado que dice lo que nunca debe suceder, lo que nunca debe ser” (2004, p. 345).

lecciones sobre filosofía moral:

No deseamos saber qué es el bien absoluto, la norma absoluta, incluso tampoco qué es el hombre, o lo humano y la humanidad; pero qué es lo inhumano lo sabemos perfectamente. Y yo diría que el lugar de la filosofía moral hoy hay que buscarlo más en la denuncia concreta de lo inhumano (*in der konkreten Denunziation des Unmenschlichen*) que en un posicionamiento abstracto y no comprometido sobre el ser del hombre (1996; p. 261).

Esta denuncia concreta es lo que se expresa bajo este nuevo imperativo categórico, que establece que Auschwitz no debe volver a ocurrir; imperativo que tiene un doble basamento: por un lado, las tareas que la historia impone, es decir, la condicionalidad que le impone al pensamiento la ocurrencia de las tragedias del siglo XX y, por el otro, la naturaleza que se expresa en el impulso moral de considerar el sufrimiento físico del otro: “la exigencia de validez del imperativo categórico está dada por sostener la conjunción de la experiencia histórica con nuestro interés en abolir el sufrimiento” (Schweppenhäuser; 2004; p. 349). Es entonces este planteamiento de la ideología del sujeto, en términos de la relación cultura-naturaleza, de acuerdo a como aquí intentamos estudiarla, lo que nos abre esa dimensión normativa de la crítica llevada a cabo por Adorno: la naturaleza reprimida debe ser liberada como cuidado y consideración del sufrimiento del otro, es esta exigencia la que en última instancia nos lleva a la dimensión ética y política de la célebre sentencia “que Auschwitz no se repita”.

Entonces, la crítica adorniana al sujeto se encuentra en la paradójica posición de que, por un lado, se reconoce el papel ideológico que este sujeto autónomo representa –como garante y reproductor de relaciones de dominio y represión, como cierre ideológico que borra las huellas de la objetividad-; pero, a la vez, está la conciencia de que la demolición de tal sujeto no es menos ideológica, lo que equivale a decir que en algún punto esa crítica al sujeto es indirectamente funcional o puede estar interesada en la preservación del orden social vigente²¹, en la medida que con ella vaya incluido un abandono a los potenciales normativos que ese sujeto

²¹ Sobre estas críticas contemporáneas a la subjetividad e Frederic Jameson dice lo siguiente: “también se puede argumentar que esta tendencia contemporánea [las críticas contemporáneas al sujeto] repite las tendencias y los intereses del Estado Moderno y del capitalismo monopólico: puede verse a estos últimos participar en la planificación de lo individual, la reducción de la elección individual y subjetiva en la era de la sociedad organizada, la penetración y la colonización por las fuerzas del mercado del anterior ego autónomo, y también del inconsciente y del deseo.” (2010, p. 196).

contiene. Lo dialéctico de la crítica adorniana radicaría entonces en que el derrumbe del sujeto se produce, conjunta y paradójicamente, como un rescate de sus potencialidades; y es tal cosa lo que lo aleja definitivamente de otros planteos de carácter posmoderno o deconstructivistas²² y lo vinculan nuevamente a un proyecto ilustrado.

²² Ejemplos de lecturas que vinculan a Adorno con las corrientes deconstruccionistas o ligado a lo que podríamos denominar muy genéricamente planteos posmodernistas podría ser *Posmodern Theory* de Kellner y Best, en el que se habla de una “proto-teoría posmoderna” en Adorno contenida en su crítica al idealismo y al pensamiento de la identidad, (Kellner; Best, 1991 225-233). Por su parte, Martin Jay (1988) realiza algunas observaciones interesantes sobre la recepción deconstructivista de Adorno a partir de su crítica a la identidad.

REFERENCIAS

ADORNO, Theodor: **Gesammelten Schriften**, Band 1. *Fröhlichen Philosophischen Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

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

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

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

ADORNO, Theodor: **Negative Dialektik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1992.

ADORNO, Theodor: **Probleme der Moralphilosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1996.

ADORNO, Theodor: **Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente** (en coautoría con Max Horkheimer). Frankfurt am Main: Fischer Verlag. 2000.

ADORNO, Theodor: **Noten zur Literatur**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 2003.

ALTHUSSER, Louis: "Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado" en Zizek, Slavoj (comp.). trad. José Sazbón en **Ideología. Un mapa de la cuestión**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2003.

ALTHUSSER, Louis: **La Revolución teórica de Marx**. Trad. Martha Harnecker. México: Siglo XXI. 1970.

BENJAMIN, Walter: **Origen del Drama Barroco Alemán**. Trad. José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus. 1990.

BUCK MORSS, Susan: **Orígenes de la Dialéctica Negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt**. Trad. Nora Rabinovitch Maskivker. México: Siglo XXI. 1981.

CALLINICOS, Alex: **El marxismo de Louis Althusser**. México DF: Premiá. 1978.

CONNERTON, Paul: **The Tragedy of Enlightenment. An Essay on The Frankfurt School**. London: Cambridge University Press. 1980.

COOK, Deborah: "Staying Alive: Adorno and Habermas on Self-preservation under Late Capitalism" en **Rethinking Marxism**, University of Washington, vol 18, nº 3. 2006

FOUCAULT, Michel: **Nietzsche, Freud, Marx**. Trad. Carlos Rincón. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto. 1982.

FREUD, Sigmund: **Más Allá del Principio del Placer** en *Obras Completas*, vol. XVIII, Trad. José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Ediciones. 2008.

FREUD, Sigmund: **El Malestar de la Cultura** en *Obras Completas*, vol. XVII. Luis López Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones. 1988.

HABER, Stéphan: "‘El cumplido naturalismo del hombre’: trabajo alienado y naturaleza" en Emmanuel Renault (dir.) **Los Manuscritos de 1844 de Marx**. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión. 2008.

HABERMAS, Jürgen: **Teoría de la Acción Comunicativa**, vol. I., Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Taurus, 1990^a.

HABERMAS, Jürgen: **Teoría de la Acción Comunicativa**, vol. II. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Taurus. 1990^b.

HABERMAS, Jürgen: **El Discurso Filosófico de la Modernidad**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Editorial Katz. 2008.

HAMMER, Esper: "Minding the world. Adorno's critique of idealism" en **Philosophy and Social Criticism**, University of London, vol. 26 nº1. 2000.

HOHENDAHL, Peter: "The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas' Critique of the Frankfurt School" en **New German Critique**, Special Issue on Jürgen Habermas. Duke University Press. (Spring - Summer, 1985).1985.

HONNETH, Axel: **Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory**. Trad. Kenneth Baynes. Massachusetts: MIT, Press. 1991.

HONNETH, Axel: **Patologías de la Razón. Historia y Actualidad de la Teoría Crítica**. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires: Editorial Katz. 2009.

HONNETH, Axel: **Crítica del Agravio Moral. Patologías de la sociedad contemporánea**. Trad. Peter Storandt Diller. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2009b.

JARVIS, Simon: **A Critical Introduction to Theodor Adorno**. New York: Routledge. 1998.

JARVIS, Simon: "Adorno, Marx, Materialism" en Huhn, T. (ed.) **The Cambridge Companion to Adorno**, Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

JAMESON, Frederic: **Marxismo Tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica**. Trad. María Julia de Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2010.

JAY, Martin: **Adorno**. Trad. Manuel Pascual Morales. Madrid: Siglo XXI. 1988.

KARCZMARCZYK, Pedro: "Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica" en **Discusiones filosóficas**. Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. Año 11, número 16, enero-junio 2010. 2010.

KELLNER, Douglas-Best, Steven: **Postmodern Theory: Critical Interrogations**. California: The Guilford Press. 1991.

MARX, Karl: **Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844**. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: Editorial Colihue. 2004.

MENKE, Christoph: "Genealogy and critique: two forms of ethical questioning of morality". Trad. Rebecca Morrison. En Tom Huhn (ed.) **The Cambridge Companion to Adorno**. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

MOUTOT, Gilles: **Adorno: Lenguaje y Reificación**. Trad. Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión. 2005.

PASTEPHANOU, Marianna: "Ulysse's reason, nobody's fault: reason, subjectivity and the critique of Enlightenment" en **Philosophy & Social Criticism**, London, vol. 26, n. 6. 2000.

POLLOCK, Fiedrich: "State Capitalism" en **Studies in Philosophy and Social Science**. New York City: Morningside Heights. 1970.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard: "Adorno's Negative Moral Philosophie". Trad. Cara Gendel Ryan - Michael McGettigan. en Huhn, T. **The Cambridge Companion to Adorno**. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

SOTELO, Laura: **Idea de la historia. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer, Marcuse**. Buenos Aires : Prometeo. 2009.

VINCENT, Jean Marie: "La Sociología de Adorno" en Blanc, Alain-Vincent, Jean Marie (dir.) **La Recepción de la Escuela de Frankfort**. Buenos Aires: Nueva Visión. 2006.

WELLMER, Albrecht: **Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: La crítica de la razón después de Adorno**. Trad. José Luis Arántegui. Madrid: Visor. 1993.

WELLMER, Albrecht: **Finales de Partida. La modernidad irreconciliable**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra. 1996.

WHITEBOOK, Joel: "Weighty Objects. On Adorno's Kant-Freud Interpretation" en Huhn, T. (ed.): **The Cambridge Companion to Adorno**. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

WIGGERSHAUS, Rudolf: **La Escuela de Frankfort**. Trad. Marcos Romano Hassán. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2004.

Artigo:

Recebido em: 13/06/2012

Aceito em: 26/06/2012