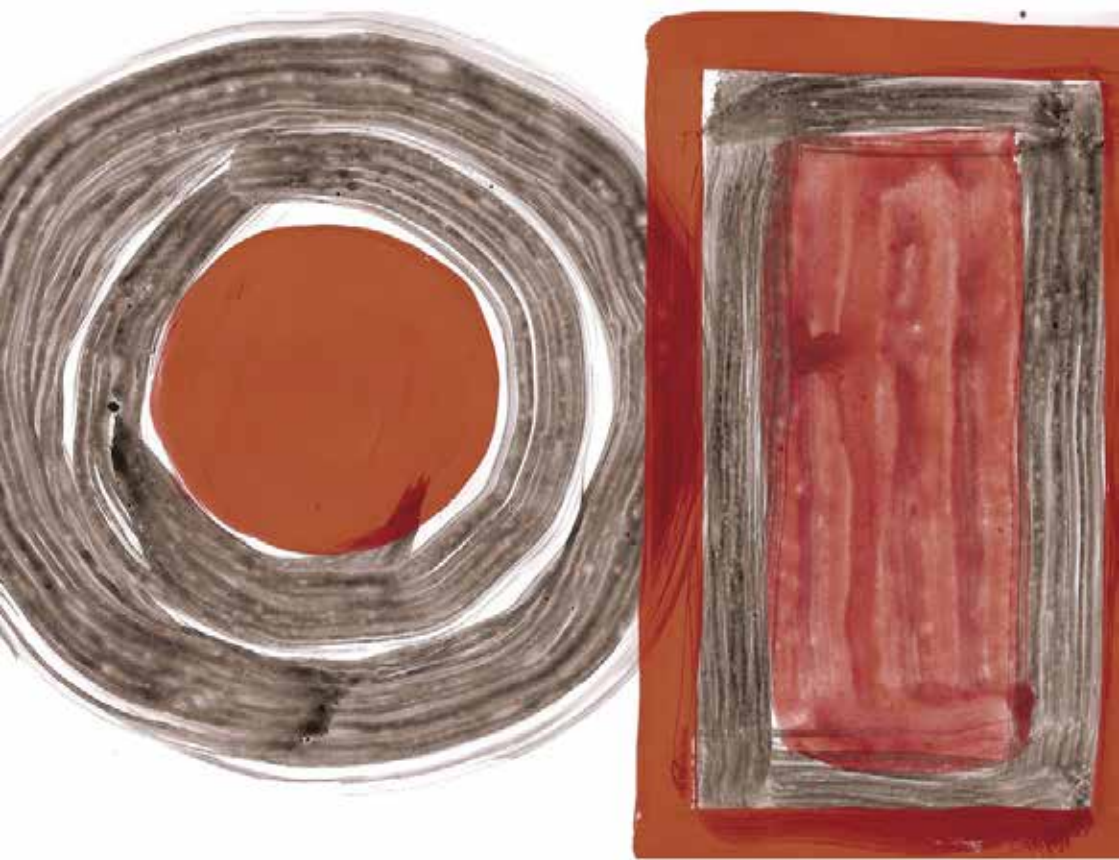


El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos

Pedro Karczmarczyk (compilador)



El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos

Pedro Karczmarczyk (compilador)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

2014

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Corrección de estilo: Cristian Vaccarini

Ilustración de tapa: Daniel Goncebat, Sin título, Acrílico y tinta sobre papel, 2005.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

©2014 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1164-3

Colección Estudios/Investigaciones 53, ISSN 1514-0075



Licencia Creative Commons 2.5 a menos que se indique lo contrario

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decano

Dr. Aníbal Viguera

Vicedecano

Dr. Mauricio Chama

Secretaria de Asuntos Académicos

Prof. Ana Julia Ramírez

Secretario de Posgrado

Dr. Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Dra. Susana Ortale

Secretario de Extensión Universitaria

Mg. Jerónimo Pinedo

Índice

Presentación	7
La crítica de Heidegger a la noción de sujeto: un análisis a partir de la incidencia de su reflexión sobre la técnica y el lenguaje <i>Luciana Carrera Aizpitarte</i>	14
El juego como auto-representación y modo de ser de la obra de arte en la estética hermenéutica de Gadamer <i>Paola Belén</i>	43
El <i>yo</i> sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan <i>Luisina Bolla</i>	64
El poder y el sujeto. Sujeción, norma y resistencia en Judith Butler <i>Matías Abeijón</i>	97
Theodor W. Adorno: la crítica al sujeto después de Auschwitz <i>Gustavo Robles</i>	115
Estructura, discurso y subjetividad <i>Pedro Karczmarczyk</i>	143

Transformaciones, rupturas y continuidades entre la perspectiva de Ernesto Laclau y la tradición (post)estructuralista	
<i>Hernán Fair</i>	187
La recuperación del sujeto: escepticismo, autoconocimiento y escritura en S. Cavell	
<i>Guadalupe Reinoso</i>	241
Los autores	259

Presentación

El problema del sujeto constituye uno de los rasgos distintivos de la reflexión filosófica contemporánea. En efecto, una manera sugerente de presentar el impulso que anima a la filosofía contemporánea es valerse de una analogía con el desarrollo de la historia del arte desde el modernismo hasta nuestros días. Según la mirada que aportan Arthur Danto y Clement Greenberg sobre el desarrollo de la modernidad artística, ésta tiene su clave en la apuesta filosófica de Kant. De acuerdo con Kant, el abordaje de los problemas crónicos de la filosofía no requiere tanto de una garantía externa como de una interior. Antes que plantear el problema de la *adaequatio rei et intellectus*, o algún otro problema semejante acerca de la objetividad de nuestras capacidades, la posibilidad de hacer algún progreso depende, según Kant, de un paso previo: conocer al sujeto que conoce. Antes que plantear ingenuamente el problema de la objetividad de nuestras representaciones, habría que comenzar representando las condiciones de la representación. En el desarrollo del arte denominado “moderno” asistimos a un espectáculo semejante, en efecto, el arte moderno se tomó crecientemente a sí mismo como tema. Desde Manet, el arte intentó, con sus propios recursos, captar su singularidad. De esta manera, vemos aparecer en el lienzo lo que antes, en el arte que podríamos llamar “premoderno”, estaba invisibilizado: la pincelada, el chorreado de pintura, el plano, la superficie de la tela, etc. Se trata de la emergencia a plena luz de los elementos antes disimulados por las convenciones que hacen surgir la ilusión de profundidad en la producción artística. En consecuencia, la tarea del arte moderno es tanto una tarea de develamiento como de autoconocimiento. Surgía así el proyecto de “representar pictóricamente las condiciones de la representación pictórica”. La pictoricidad como objeto de representación (pero el movimiento es general podría pensarse también en lo escultórico, lo literario, lo teatral, etc.) depende enteramente de este gesto de

retorno a sí. La modernidad artística se configuró como un relato en el que el develamiento progresivo representaba una ganancia en la autoconciencia del arte. En el marco de este relato surgió la lógica de la vanguardia, de acuerdo con la cual cada nueva escuela artística denunciaba a las anteriores por haberse limitado, en su aprehensión artística del arte, a aspectos idiosincrásicos y contingentes. Lo interesante del caso es que este proceso culmina con obras como “La fuente” de Duchamp y “Brillo Box” de Andy Warhol. Al transformar, mediante una elaboración mínima o nula, objetos corrientes en objetos artísticos, estas obras se señalaban a sí mismas como reemplazables por otras. En consecuencia, lo que se representa en ellas es más el gesto del artista que la obra, más la función que el objeto. En otros términos, estas obras indican que el lugar adonde se venía dirigiendo la mirada para aprehender la singularidad del arte está vacío. Se vuelve comprensible entonces, para quien tenga en cuenta el proceso del modernismo como trasfondo, que se puede ganar una mejor inteligencia del mundo del arte, no tanto “examinando con lupa” las obras de arte, sino mirando en torno a ellas, atendiendo al “mundo del arte”, a su contexto institucional y social.

Un desenlace semejante ha tenido lugar en la filosofía y el pensamiento social. Luego de intentar, durante mucho tiempo, encontrar en el sujeto las condiciones de la representación del mundo, en el impulso que caracterizamos como el de “conocer al sujeto que conoce” o “representar al sujeto que representa, se llegó a la sospecha firme de que se trata de un proyecto inviable. Así se abre el camino para preguntarnos si acaso no hay que buscar una mejor inteligencia de la relación hombre-mundo y hombre-hombre “echando una mirada alrededor”, como diría Wittgenstein; es decir, prestando atención al contexto de acciones, prácticas e instituciones donde ocurre eso que llamamos “representación”.

Esta analogía pretende simplemente presentar de una manera sugerente los trazos mayores de un movimiento, que podría presentarse también según otros caminos, sin olvidar que se trata, a fin de cuentas, de una analogía y no de una explicación. Se podría mostrar, por ejemplo, cómo los acontecimientos políticos cruciales del mundo contemporáneo han llevado a cuestionar la idea de un sujeto fundante de lo social y lo político, y a plantear el problema de la constitución social y política de los sujetos. Pero a los fines de una presentación de trabajos realizados desde distintas perspectivas teóricas, basta

una analogía, que orienta y deja un espacio amplio de juego. Escogimos la nuestra, en cualquier caso, porque se destaca como la problemática dominante del pensamiento moderno, “la cuestión de sujeto” se trasforma, en el pensamiento contemporáneo, en una problemática que querríamos llamar la de “el sujeto en cuestión”. Esta problemática cubre al menos dos aspectos que el lector encontrará en los trabajos que siguen. Por un lado, el desmontaje de los modos tradicionales de concebir al sujeto, como centrado, transparente a sí mismo, como fundamento del edificio teórico. Pero cuando decimos “el sujeto en cuestión” implicamos también el cuestionamiento sostenido de este problema, de modo tal que, si el sujeto ya no está en el centro de las teorías, indudablemente lo está en el de nuestras preocupaciones.

El trabajo que presentamos lleva por subtítulo “Abordajes contemporáneos”; corresponde que nos expliquemos aquí, precisando algunas de las implicaciones de nuestra analogía. El pensamiento contemporáneo, con su innegable diversidad, puede pensarse como una consecuencia de las exigencias renovadas que planteó el descentramiento del sujeto. La noción de sujeto aloja en sí una singular riqueza y complejidad histórica, que va desde la forma griega del sustrato, ontológico y lógico, pasando por las forma súbdito y la del sujeto de la conciencia, de raíces medievales la primera y propiamente moderna la segunda. En particular, las formas de sujeto como súbdito y como sujeto de la conciencia brindaron a la filosofía moderna los lineamientos clave para reflexionar sobre el conocimiento y justificar ordenamientos normativos, de manera que podría pensarse que la contracara de estos sentidos de la noción de sujeto son el mundo, por una parte, y el otro o los otros, el “mundo humano” podríamos tal vez decir, por la otra. La noción de sujeto está, entonces, en el centro de la apuesta histórica de la modernidad para pensar la ciencia y la política de manera ahistórica, universalista y fundacionalista. De modo que la aparición de la forma propiamente contemporánea, que ve en el sujeto el resultado o efecto de procesos que en rigor lo anteceden, ocurrió en un territorio ya ocupado, habitado por problemas y relaciones conceptuales vinculados con prácticas políticas y con experiencias políticas y sociales.

En el pensamiento contemporáneo asistimos, de manera recurrente, a la constatación de que las categorías centrales de la imagen moderna del mundo, y en particular los que parecían ser los aspectos más evidentes de esta imagen y que parecieron motivar su sostenimiento y desarrollo, no pueden

esclarecerse en términos del esquema sujeto-objeto con el que venían siendo pensados sino que debían subsumirse en el marco de una red conceptual dotada de una multiplicidad lógica mayor. No debe sorprender, entonces, que la dimensión del lenguaje, la de lo social o la de la historia hayan pasado a ser un eje prominente de la reflexión filosófica contemporánea. Ahora bien, adoptar una nueva red conceptual, una nueva problemática implica transformar no sólo las respuestas sino también las propias preguntas. Este fenómeno de alejamiento en relación con una subjetividad sintética, que desde diferentes tradiciones podría denominarse como terapia, ruptura, discontinuidad o inconmesurabilidad, no significó “el fin de la filosofía”, como se pudo creer, sino el surgimiento de nuevos problemas, aunque quepa preguntarse, aunque más no sea para alertar sobre lo que implica la confianza ingenua en la continuidad, por la filiación que éstos guardan con lo que tradicionalmente se consideró como problemas filosóficos. Los “problemas” del pensamiento filosófico contemporáneo son resultado, en buena medida, del hecho de que algunas categorías poseen, en el nuevo marco, un estatus ambiguo, al menos si se supone una calma continuidad en el desarrollo de la filosofía. Cuando Marx declaró, en la sexta tesis sobre Feuerbach, que la esencia humana es en verdad el conjunto de las relaciones sociales planteó un problema que, de un modo u otro, los filósofos posteriores no han dejado de abordar. En efecto ¿se puede pensar el concepto de relación social desde el viejo marco centrado en el sujeto? Esta esencia humana tramada de relaciones a la que alude Marx ¿debe pensarse en términos de relaciones interpersonales, de relaciones intersubjetivas? ¿No sería ello hacer de la relación algo accidental, frente a lo que la persona humana (el sujeto) se comportaría como esencia? Pero si se intenta hacer de la relación social algo constitutivo de la esencia humana, como quiere la sexta tesis, entonces algo que era en el viejo marco un rasgo del mundo (los otros), y por tanto contingente o derivado, debe ser pensado como necesario, constitutivo o básico, en la medida en que haya realidad humana.

La dificultad, transfigurada, se prolonga en algunas corrientes contemporáneas, que colocan el acuerdo con otros del lado de las condiciones de posibilidad del lenguaje o del sentido, lo que las lleva a pensar este elemento como un rasgo “siempre ya presupuesto” en todo discurso, que así se convierte, de fenómeno contingente que era en el viejo marco, en rasgo necesario en el nuevo. Pero al mismo tiempo es también, en el nuevo marco, un

elemento del orden del mundo, por tanto contingente. Entonces: ¿necesario o contingente?, ¿empírico o trascendental? Las largas discusiones acerca del lenguaje privado dan cuenta de la dificultad para responder a esta pregunta. Por otra parte, llega a ser cuestionable que las viejas categorías, al reaparecer en un marco diferente, puedan seguir cumpliendo con las funciones que les eran asignadas en la modernidad. Por ejemplo, si el sujeto deja de ser una categoría básica (siempre ya presupuesta), es decir, si se lo pasa a entender como el resultado de un complejo proceso de subjetivación ¿qué sentido queda para la tradicional pretensión de autonomía vinculada a la noción de sujeto, como principio de la acción, del discurso, de la crítica, etc.? ¿Cuál es el alcance posible de la crítica y la posibilidad de su despegue en relación con este proceso de subjetivación? Si la noción de significado remite a la de lazo social, y ésta a la de prácticas sociales que son siempre históricas ¿qué ocurre con la noción de significado?; ¿se vuelve también histórica?; ¿qué estatuto poseen las certidumbres con las que los hablantes se relacionan con sus enunciados? Y ¿cómo debe pensarse la relación entre disenso y sinsentido?; ¿qué papel juega la oposición sentido-sinsentido en los mecanismos de exclusión a través de los que opera el poder? O dicho de otra manera: ¿de qué modo se inmiscuye el poder en esta separación entre disenso legítimo y sinsentido?

La lista de interrogantes podría continuarse. Nos alcanza, con todo, para nuestros propósitos, recoger sólo algunos de ellos, para indicar que entendemos que la filosofía contemporánea es este trabajo de experimentación con las preguntas, en el cual los interrogantes se formulan con vacilaciones que no obedecen a la desatención de los pensadores o las pensadoras, sino a un destiempo y a una ambigüedad que atraviesa los conceptos como su suelo nutricional.

Los trabajos que siguen han sido desarrollados en distintas instancias. La mayor parte de los textos fueron producidos en el marco del equipo de investigación que coordino, inscripto en el programa de incentivos a la investigación de la Secretaría de Políticas Universitarias en la Universidad Nacional de La Plata: “Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en algunas corrientes del pensamiento contemporáneo” (11/H653). Se sumaron algunos investigadores de otras instituciones con los que trabajamos contacto en el desarrollo de nuestro trabajo. Otros artículos provienen de producciones realizadas para seminarios en la UNLP. Los tres primeros trabajos se sitúan

en el ámbito de la tradición fenomenológico hermenéutica: Luciana Carrera Aizpitarte aborda un tema clave en el pensamiento de Heidegger, al ocuparse de la crítica a la noción de sujeto llevada a cabo por este pensador atendiendo a los vectores del lenguaje y la técnica; el trabajo de Paola Belén analiza los límites que la conceptualización de la obra de arte como juego llevada adelante por Gadamer impone a la concepción moderna de la subjetividad; en el trabajo de Luisina Bolla se ponen en diálogo y en tensión la perspectiva fenomenológica de Sartre con la del psicoanálisis lacaniano, para realizar una evaluación de esta confrontación con las herramientas que ofrece la reconceptualización de la ideología realizada por Louis Althusser. Este capítulo, al poner en diálogo disciplinas y tradiciones, abre el camino al trabajo de Matías Abejón sobre la constitución del sujeto, la sujeción al poder y las posibilidades de resistencia que ofrece la perspectiva de Judith Butler; la vinculación entre constitución de la subjetividad y política es explorada desde otro ángulo por Gustavo Robles, quien se ocupa de la conceptualización de la subjetividad que se desprende de la obra de Theodor Adorno, atendiendo a las repercusiones que los hechos fundamentales de la historia del siglo XX poseen en la misma. A continuación, se ofrece una relectura de la implicación de estructura y sujeto en la perspectiva estructural abierta por Saussure y continuada por Lévi-Strauss, Benveniste y Lacan, en el trabajo de quien escribe esta presentación, tema que recibe un tratamiento circunscripto al pensamiento del argentino Ernesto Laclau, distinguiendo distintas etapas de abordaje, en el trabajo de Hernán Fair. Cierra el volumen el trabajo de Guadalupe Reinoso sobre la perspectiva de un filósofo norteamericano poco trabajado en nuestro medio, S. Cavell, quien además de hacer una originalísima recepción de la herencia de Austin y Wittgenstein, plantea la necesidad de reformular el problema del conocimiento y el autoconocimiento mediante un análisis del escepticismo moderno.

Los trabajos que presentamos, insuficientes como mapa detallado, se emparentan entre sí mejor como ejercicios de elaboración de las preguntas, en sus modos peculiares de poner al sujeto en cuestión, podríamos decir, con lo que ello implica de diagnóstico sobre la fuente de los problemas y dificultades, y acerca de las perspectivas de resolución de los mismos. Esto, como el lector podrá apreciar, no implica necesariamente, no lo hemos buscado, armonía entre los autores.

Para concluir esta ya larga nota, queremos agradecer a los evaluadores de este trabajo por la dedicada lectura y las valiosas sugerencias y aportes que realizaron. A la Prosecretaría de Publicaciones de la Facultad de Humanidades, por el entusiasmo y la calidez con la que acogieron nuestra propuesta. También a todos aquellos que, en el equipo de investigación, en clases, congresos y en otras instancias, nos ayudaron a pensar con sus preguntas, críticas, sugerencias e intervenciones.

Pedro Karczmarczyk,
agosto de 2014

Theodor W. Adorno: La crítica al sujeto después de Auschwitz¹

Gustavo Matías Robles

Entre las frases comúnmente citadas de Theodor Adorno se encuentra aquella que enuncia como “un nuevo imperativo categórico” la necesidad de “orientar [el] pensamiento y [la] acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra algo similar” (1966/1992: 338; edición en español: 365). Sentencia breve pero cargada de una densidad semántica que muchas veces se diluye en el efecto de su contundencia. Citada en diferentes contextos, esta sentencia corre el riesgo constante de ser leída como un lamento afectado, como una expresión de progresismo vacío o como el pedido ingenuo de un intelectual que ve pasar la historia con impotencia. Sin embargo, considero que si la leemos en el marco de la filosofía adorniana esta sentencia se nos mostrará como expresión de un auténtico proyecto crítico-filosófico. Es así que en estas líneas intentaré argumentar que ese “nuevo imperativo categórico” puede ser interpretado en el marco de un proyecto de crítica a los conceptos tradicionales de la filosofía, y más particularmente, al concepto sobre el cual se articula toda la filosofía moderna: el concepto de subjetividad. Es decir, intentaré mostrar la posibilidad de leer el “imperativo adorniano” como la exigencia de llevar a cabo una crítica profunda del concepto filosófico de subjetividad.

¹ El presente trabajo es resultado de mi tesis de maestría titulada “La crítica al concepto de sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno”, dirigida por Pedro Karczmarczyk en el marco de la Maestría de Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata y de la Comisión Provincial por la Memoria de la Provincia de Buenos Aires.

Ahora bien, afirmar una relación entre el “imperativo pos-Auschwitz” y el proyecto de crítica al concepto filosófico de sujeto sólo sería posible si se piensa previamente una relación entre la ocurrencia histórica de Auschwitz y el concepto moderno de subjetividad; es decir, si se logra articular la dimensión histórico-cultural en la que Auschwitz tuvo lugar con la dimensión filosófica, cuyo centro fue el concepto de subjetividad moderno. Ofrecer algunas ideas sobre esa relación será el objetivo específico del trabajo.

Para ello voy a seguir la siguiente estructura: comenzaré con un análisis del contenido de ese “nuevo imperativo categórico” que Adorno formula para mostrar la relación inmanente que guarda con una crítica al concepto filosófico de subjetividad (I). Luego desarrollaré las características centrales de dicha crítica en la obra de Adorno según las ideas de represión y autoconservación (II). En la tercera parte voy a retomar los famosos análisis del antisemitismo que Adorno realizó, pero ahora intentando leerlos a la luz de la crítica del concepto de sujeto trabajada para, de ese modo, mostrar la figura del antisemita como materialización histórica del modelo filosófico de subjetividad (III). Por último, ofreceré algunas consideraciones provisionales, intentando remarcar algunos puntos centrales de la deriva ética que implica tal modo de plantear la relación sujeto e historia (IV).

“...que Auschwitz no se repita”

La obra de Theodor Adorno puede ser leída como un intento persistente por retraducir los acontecimientos históricos a su medida filosófica, esfuerzo que no tenía como objetivo desarrollar una filosofía de la historia o algún tipo de cosmogonía en la que esos sucesos empíricos quedaran acomodados en una secuencia previamente dispuesta, sino que más bien intentaban dar cuenta de esa experiencia histórica en la estructura y en el juego de los conceptos filosóficos, indagar en la singularidad de la historia a partir de su sedimentación filosófica. Esta intención central de su filosofía está contenida en el pedido filosófico “que Auschwitz no se repita” que Adorno enuncia en confrontación con el imperativo categórico kantiano.

En 1785 Immanuel Kant publica su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, obra en la que continuaba su programa critico-trascendental en el ámbito de la filosofía práctica y en la que intentaba proponer un criterio racional para toda acción moral que fundamentara a su vez las ideas de auto-

nomía y libertad. El individuo racional era comprendido en el seno de una comunidad moral regida bajo leyes universales, que se hacían presentes en la incondicionalidad del imperativo categórico con la contundencia de un *factum* de la razón, tan cierto e incuestionable como el “cielo estrellado sobre mí”. En la famosa formulación de esta ley moral según los tres famosos imperativos categóricos queda definida gran parte del programa ético kantiano. Los imperativos kantianos pueden reducirse al primero de ellos: “obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal” (Kant, 1785/1983: 96). Según la ética kantiana, cada ser humano es autónomo porque puede generar por sí mismo la ley moral, en la medida en que es capaz, en virtud del *factum* de su razón, de legislar por sí mismo sin necesidad de someterse a una ley ajena. Sólo en el sometimiento a la ley de la voluntad que se expresa “en su corazón” como imperativo es el individuo un sujeto libre. Es así que en la ética kantiana las ideas de racionalidad, libertad, autonomía y universalidad se sostenían mutuamente y expresaban a su vez el optimismo ilustrado en el que fueron pensadas.

Esta confianza en una racionalidad que dictara normas universales a sujetos autónomos se volverá problemática para Adorno luego de Auschwitz, donde millones de vidas fueron exterminadas de forma burocrática y mecánica. Aquella ética era para Adorno parte de una época irrecuperable, asentada en una confianza ilustrada que se volvió no sólo ingenua sino también sospechosa. Es así que el nuevo imperativo categórico que Adorno contrapone al kantiano no pretenderá surgir del principio de la razón pura, sino de la experiencia histórica; tampoco expresar un ideal de humanidad, sino la existencia acusadora de un genocidio. Sobre la experiencia histórica sedimentada en este imperativo dice Detlev Clausen:

La formulación del imperativo categórico kantiano pone a la autonomía bajo la abstracción de todas las condiciones socio-históricas. La sentencia de Kant se localiza en el paso (*Übergang*) de la prehistoria a la historia humana, que para Kant sólo es pensable desde el fundamento de una sociedad burguesa. Adorno, por el contrario, formula el imperativo categórico después del *fin* del desarrollo burgués que ha conducido a una catástrofe mundial (1988: 57. Mi traducción).

Ahora bien, lo que primero llama la atención de la posición de Adorno con respecto a tal imperativo es que no lo basaba en un razonamiento ni lo consideraba susceptible de fundamentación normativa como se afirma en el siguiente párrafo:

Hitler impuso a los hombres en el estado de su no-libertad (*Unfreiheit*) un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción (*Denken und Handeln*) de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra algo similar. Este imperativo es tan reactivo a su fundamentación como en otro momento el hecho (*Gegebenheit*) del kantiano (1966/1992: 358; edición en español: 365).

Pero no fundamentar el imperativo no implicaba renunciar al pensamiento conceptual ya que no era el gesto irracional del atemorizado el que Adorno reivindicaba. Este rechazo de fundamentación se debía a que el imperativo se asentaba en la experiencia de una compasión, en un impulso que no debía ser reducido a la conciencia, a una intelección o a alguna forma de deducción lógica ya que, como continúa la cita, “tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace presente el momento del acercamiento corporal a lo ético (*das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen*)” (*ibidem.*). Aquí la traducción pasa por alto arbitrariamente el sentido de la palabra “das Hinzutretende”, que en Adorno tiene una importancia crucial y que en la traducción se reduce sólo a “lo corporal”. Esa palabra es una sustantivación del verbo “hinzutreten” (“acercar” pero también “agregar”) y significaría en ese contexto algo así como “lo agregado” o “lo acercado”. Adorno reiteradamente utiliza esta construcción para designar un momento de “plus”, de exceso sobre la conciencia racional inherente a toda forma de racionalidad. Es indiscutible que “das Hinzutretende” se refiere a lo corporal, tal y como veremos más adelante, pero ciertamente no se reduce a eso (la traducción al español de Taurus lo traduce como “lo adicional”). Entre esos sentidos posibles para “das Hinzutretende” creo que el más apropiado en este contexto sería el de “plus”, “exceso”, “sobre lo “normativo”, sobre el ámbito de la acción moral (*Sittlichen*) confinada a sus límites racionales. “*Das Hinzutretende* es impulso (*Impuls*), rudimento de una fase, en que el dualismo de lo intramental y lo extramental aún no estaba fijado por completo” (*Ibidem*: 228; e. e.: 230). Este

“exceso” o “impulso” sobre el que se basa el imperativo puede ser entendido como un impulso de rechazo ante el dolor ajeno, el rechazo ante el sufrimiento innecesario que no puede estar basado en una argumentación racional ni en motivos utilitarios, sino que alude a la dimensión corporal como apertura a la sensibilidad ante el dolor de otros.

El imperativo categórico adornoiano tiene la forma de una negación, de un rechazo y no la afirmación racional de una tesis o de un razonamiento cuyas premisas coaccionan a acatarlas. Los imperativos morales se expresarían para Adorno en un “no harás esto”, “no torturarás”, “no harás sufrir”, frases que “son verdaderas como impulso (*Impuls*) si se da cuenta de que en algún lugar se ha torturado” (*Ibidem*: 281, e. e.: 282). Someter ese impulso moral al esquema de la consecuencia lógica es, como veremos, ya someterlo al principio de identidad al que ese impulso se opone:

El impulso, el desnudo miedo físico y el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturables (*quälbaren Korpen*) [...], que es inmanente a la conducta moral, sería negado por el afán de una racionalización despiadada; lo más urgente se convertiría de nuevo en contemplativo, una burla a su propia urgencia (*Ibidem*: 281; *Ibidem.*: 283).

Para Adorno, explicar el impulso que motiva el imperativo sería insertarlo como un eslabón más en una cadena de consecuencias, neutralizar su potencia en una secuencia de pasos deductivos; es decir, colocarlos bajo la misma lógica de igualación inherente a la forma de racionalidad que se expresó en los campos. El nuevo imperativo no debe basarse en la razón sino en la evidencia corporal del sufrimiento, “en la repugnancia convertida en práctica al inaguantable dolor físico al que están abandonados los individuos [...]” (*Ibidem*: 358; *Ibidem*: 365).

En este tono formuló Adorno otra de sus conocidas sentencias según la cual constituía un acto de barbarie escribir poesía después de Auschwitz (1955/1987: 31), sentencia un tanto abrupta y paralizante pero que se hizo célebre justamente debido a esa contundencia. Escrita apenas cuatro años después de terminada la Segunda Guerra Mundial, sorprende lo precoz de este llamado en un momento en el que no abundaban las voces públicas que denunciaran y se impusieran la obligación de pensar lo que había ocurrido en

los campos (Traverso, 1997: 48-49). Pero esa sentencia dio lugar a muchos malentendidos en la medida en que parecía tratarse de una invitación a suspender toda *praxis* cultural, artística o filosófica; todo lo contrario, incluso, de la actividad intelectual llevada a cabo por Adorno en su regreso a Alemania. Por esto, en 1966, en su *Dialéctica Negativa* afirma:

El sufrimiento perenne tiene tanto derecho a la expresión como el martirizado a gritar; por eso puede haber sido falso que después de Auschwitz ya no se pueda escribir poesía. Pero no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien legítimamente (*rechters*) tendrían que haber asesinado (*Ibidem*: 355; *Ibidem*: 363).

Es decir, el sufrimiento histórico de los individuos tiene derecho a ser expresado y esta es la exigencia que la historia le impone a la filosofía. Pero en esta cita Adorno dice algo más: esa obligación le viene no porque se encuentre en una posición institucionalmente privilegiada o porque guarde cierta dignidad epistemológica. Todo lo contrario. Esta obligación de la filosofía le viene dada en tanto comparte la culpa del superviviente, “quien casualmente escapó y a quien legítimamente (*rechters*) tendrían que haber asesinado”. Es decir, la cultura y los hombres ligados a ella son “culpables” en la medida en que son sobrevivientes de los campos por un puro azar ajeno a todo ideal de justicia y a cualquier meta-sentido. En la medida en que el que ahora filosofa podría haber sucumbido en los campos es que se ve comprometido a expresar la voz de las víctimas. La experiencia filosófica fundamental para Adorno ya no es el abstracto “¿por qué el ser y no más bien la nada?” heideggereano, sino el históricamente concreto “¿por qué aún estoy vivo y otros perecieron en mi lugar?” (Tafalla, 2003: 85), pregunta que da cuenta de ese privilegio inmerecido y casual que hace que no se pueda hablar de una “vida justa”, sino más bien de una supervivencia en medio de una “vida dañada”. Esta culpabilidad es lo que define la situación de la filosofía y de toda la cultura luego de Auschwitz, pero no una culpa *alla* Jasper como exigencia de autoexamen moral de las generaciones alemanas venideras, sino una culpa que debe materializarse como modulación de la crítica, como imperativo de la filosofía a repensar sus propias categorías a la luz de sus

afinidades históricas (García Düttmann, 2002: 123-135).

Pero, y de la misma manera, suspender la conciencia ante el horror sería para Adorno un signo del triunfo del horror; por eso la filosofía debe buscar comprender, darle una explicación para que no prosiga en su carácter paralizador. Esto por supuesto representa una paradoja: el imperativo categórico por un lado exige no ser fundamentado pero, al mismo tiempo, requiere de una fundamentación conceptual. Sólo en esa paradoja sería pensable la filosofía y la cultura: “sólo esta contradicción es hoy, a la vista de la impotencia real de cada uno, el escenario de la moral” (Adorno, 1966/1992: 282, edición en español: 283). Esta situación aporética sería la situación en la que se encuentra toda la cultura, y con ella la filosofía, luego de Auschwitz. Esa aporía marca las condiciones objetivas de todo pensamiento, la situación histórica precisa de la que debe partir y que no tiene permitido resolver sólo en el plano de lo conceptual como un lógico resuelve una contradicción o como se disuelve un pseudoproblema. Es la aporía objetiva que, como culpa filosófica, Auschwitz le impone a la filosofía crítica.

Es decir, si bien es obvio que no se puede suplantar la cadena de responsabilidades apelando a algo tan indeterminado como la tradición, la cultura o el *ethos*, para Adorno la filosofía, como corazón de la tradición cultural occidental, sí contribuyó a forjar y a expandir las condiciones que hicieron posible las acciones ocurridas en los campos. La filosofía fue culpable en tanto expresión y delimitación de los conceptos con los que la cultura, de la cual surgió Auschwitz, se pensó a sí misma y creó las condiciones culturales que permitieron naturalizar la manipulación de los seres vivos como si fueran cosas. Condiciones que se expresaron en un determinado “contexto de frialdad” mediante el cual fue posible asesinar sin sentir odio como parte de un trabajo administrativo. Para Adorno, esta “frialdad” constituye el “principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible” (*Ibidem*: 356; *Ibidem*. 363). Es precisamente la complicidad con ese principio de frialdad, como estructura de toda subjetividad racional, lo que hace responsable a la filosofía y lo que constituye la experiencia histórica guardada en este nuevo imperativo categórico.

Aquí está el punto que deseo argumentar: la relación entre “que Auschwitz no se repita” y la *Subjektkritik* adorniana. Esa “frialdad burguesa”, que se esconde detrás del asesinato serializado de Auschwitz, es para Adorno

la fisonomía de la subjetividad moderna y lo distintivo del *ethos* civilizatorio en el que los campos tuvieron lugar. La tarea de la cultura “pos-Auschwitz”, entonces, consistiría en tratar de dar cuenta del concepto reificado de sujeto que esa cultura ha forjado y sin el cual la barbarie no habría sido posible. Así lo dice claramente Adorno en su famosa conferencia de 1967 llamada “La educación después de Auschwitz”: “es necesario lo que en este sentido llamé el giro hacia el sujeto (*die Wendung aufs Subjekt*)”, con el fin de “reconocer los mecanismos que hacen a los hombres capaces de tales atrocidades...” (1967/1977: 675; e. e.: 82). Indagar en la forma de construcción de la subjetividad durante la modernidad tendrá para Adorno, entonces, el carácter de una necesidad filosófica y moral contenida en su imperativo. Es por esto que considero que el pedido “que Auschwitz no se repita” puede ser entendido como una crítica a la “conciencia cosificada” que inmunizó a los hombres ante el dolor ajeno y que hizo posible el asesinato burocrático y técnicamente administrado. De este modo, el llamado “nuevo imperativo categórico” sería una proposición filosófica que puede ser traducida como crítica a la subjetividad. Es este punto el que ahora voy precisar.

La crítica adorniana al sujeto

Ahora voy a ensayar una reconstrucción y un comentario de los puntos centrales de la crítica adorniana al sujeto para luego plantear su relación con el imperativo pos-Auschwitz.

En un artículo llamado “Sobre sujeto y objeto”, publicado en 1969 en *Consignas (Stichwörter)*, Adorno ofrece una descripción muy condensada del problema del concepto moderno de subjetividad. Para el filósofo frankfurtiano, estaríamos ante un sentido “ideológico” del concepto de subjetividad en la medida en que concibamos que “[...] las intervenciones, las intelecciones, el conocimiento, son solamente subjetivos [...]. Este sentido ideológico de la subjetividad se refiere al sujeto como una ilusión en tanto “encantamiento” (*Verzauberung*) del sujeto en su propio fundamento de determinación (*eigenen Bestimmungsgrund*); en su posición como ser verdadero” (Adorno, 1969/1977: 749; e.e.: 150).

Aquí, Adorno define a grandes rasgos las características con las cuales la gnoseología concibió al sujeto de la relación de conocimiento. Para él, el problema estaría cuando ese sujeto es considerado como autónomo en su propia

esfera, como origen y causa de sí mismo y del *Objekt* que se le antepone en la relación cognitiva. En ese caso, la problemática gnoseológica sería víctimas de una ilusión que no le permitiría ver ninguna exterioridad no subjetiva, que encerraría al espíritu en sí mismo y anularía todo aquello que pudiera desmentirlo; la idea moderna de sujeto se constituiría como el resultado de un cierre sobre sí mismo. Lo interesante es que, para Adorno, no se trataría solamente de una idea filosófica, sino que el plano filosófico se articularía también con un proceso de subjetivación e individuación llevado a cabo a lo largo de una historia civilizatoria. Es decir, la subjetividad filosófica no sería distinta al proceso de subjetivación cultural operado en Occidente, ya que ambos se habrían constituido mediante múltiples represiones que dieron como resultado la ilusión de una instancia homogénea y autónoma.

La pregunta que habría que hacerse aquí es: si la subjetividad moderna se constituyó sobre la base de procesos de represiones, entonces ¿qué fue lo reprimido y de qué modo se llevó esto a cabo? Se puede encontrar una pista en la continuación de la frase anteriormente citada cuando a reglón seguido Adorno afirma que “el sujeto mismo debe ser restituido a su objetividad, sin la intención de proscribir sus impulsos al conocimiento (*nicht sind seine Regungen aus der Erkenntnis zu verbannen*) [puesto que el encantamiento de esta subjetividad] deja de surtir efecto en el momento en que la subjetividad es descubierta como figura del objeto (*Gestalt vom Objekt*)” (Op. cit.). Aquí tenemos la respuesta a la anterior pregunta: es esa “figura del objeto”, esa “objetividad” a la que debe ser restituido el sujeto, justamente lo reprimido. El desencantamiento del hechizo de la subjetividad debe ser producido, entonces, a partir de la búsqueda de cierta “figura del objeto” capaz de abrir el cierre “en su propio fundamento” que el sujeto produce. Pero lo interesante de esto es que esa “figura del objeto” -que, como dijimos, es lo que se reprime- no es más que el mismo sujeto; sólo así podría entenderse la frase citada líneas arriba: “el momento en que la subjetividad es descubierta como figura del sujeto”. Es decir, lo que la subjetividad reprime para constituirse es, en cierto sentido, la propia subjetividad. Esta es sin duda una idea curiosa: el sujeto, para ser autónomo, o para aparentar su autonomía, debe ocultar y reprimir sus propias condiciones de posibilidad, aquella(s) instancia(s) sin la(s) cual(es) no podría constituirse como subjetividad autónoma. En la ideología del sujeto autónomo se produciría entonces una situación circular en la

que la subjetividad se consumaría reprimiendo aquello que es condición de posibilidad de esa misma subjetividad. La pregunta es, por supuesto: ¿cómo es esto posible?

En la tradición filosófica, el sujeto fue pensado como portador de una racionalidad que era capaz de otorgar sentido a todos los ámbitos del mundo, que permitía tanto un conocimiento verdadero como un accionar eficaz, apta para definir completamente los fenómenos o para dar con las leyes que los gobernaban. Sujeto y racionalidad fueron términos que la tradición siempre consideró como equivalentes. Lo que Adorno realiza con su crítica es escindir ambos términos mostrando que la racionalidad, tal y como fue concebida por la tradición, es en realidad sólo un aspecto en el encuentro entre el sujeto y su mundo, y que ese sujeto pretendidamente racional es en realidad el producto de una serie de instancias no necesariamente racionales. Ya en el famoso *Excursus* sobre Odiseo en *Dialéctica de la Ilustración* Adorno realiza una sugestiva “genealogía” del concepto de subjetividad. Lo que me interesa ahora no es tanto la lectura peculiar de la obra de Homero, ni el proceso que se conoce como “dialéctica de la ilustración”, sino más bien la tematización del concepto de sujeto en el marco de una relación con lo natural como una “prehistoria de la subjetividad” (*Urgeschichte der Subjektivität*) (Adorno, 1944/2002: 72 y 107).

De modo un tanto simplificado, la idea sería la siguiente. El sujeto, como instancia que estructura nuestra relación con el mundo -tanto externo como interno-, se constituyó en relación con lo biológico. Es así que la racionalidad fue desde el comienzo primordialmente una herramienta de autoconservación (*Selbsterhaltung*) en una larga lucha por la supervivencia llevada a cabo por la especie. En ese camino, el dispositivo racional comenzaba a autonomizarse por sobre otros modos de relacionarse con el mundo, en los que la diferenciación del yo con respecto a su entorno todavía no estaba completamente delimitada. Este proceso de autonomización con respecto a lo natural desembocó en la instancia del yo como control estricto de todo aquello que amenazara con disolverlo nuevamente en pura naturaleza: pulsiones, instintos, afectividad, etc.. Fue así como, según Adorno, se constituyó la idea de subjetividad en tanto “unidad sólo en la diversidad de aquello que niega la unidad” (*Ibidem*:66; *Ibidem*: 100).

Para Adorno, los mecanismos de represión de lo natural se sedimentaron

como fisonomía del sujeto racional en las categorías de la filosofía (Adorno, 1966/1992: 33; edición española: 30) y esto marca uno de los aspectos interesantes de esta crítica que, de este modo, pone en relación la categoría filosófica de subjetividad con su proceso histórico-antropológico de constitución. En este marco, el problema consistió en que esta racionalidad subjetiva así construida sólo era capaz de abrigar una relación instrumental y cosificadora con el mundo, ya que la realidad, tanto interior como exterior, se le presentaba como un cúmulo de materiales que debían ser catalogados, cuantificados y finalmente dominados. Adorno, al colocar el concepto de sujeto en el marco de una *Naturgeschichte*,² visibilizaba la vinculación entre este sujeto racional y determinados mecanismos de autoconservación biológicos, con el fin de revelar que la idea de racionalidad estaba vinculada a procesos de represión de lo sensitivo y, con esto mismo, al aseguramiento de un yo focalizado en funciones reproductivas. Las influencias de la metapsicología freudiana y de la genealogía nietzscheana en estas reflexiones son patentes. El sujeto así constituido era ya un sujeto mermado en sus capacidades sensitivas, endurecido como dispositivo de supervivencia y que sólo podía entablar una relación de dominación con la naturaleza y consigo mismo.

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. La *Naturgeschichte* no pretende ofrecer una secuencia histórica, ni plantearse una robinsoneada que intente pensar un primer hombre, sino poner en relación dos elementos que parecían estar separados -en este caso, el concepto de subjetividad racional y el concepto de naturaleza- para de este modo criticar la entronización de una

² El concepto de “historia natural” (*Naturgeschichte*) sin lugar a dudas merece un tratamiento más extenso que el otorgado en el marco de este trabajo, sobre todo debido a su importancia para la *Subjektkritik* (Robles, 2012). Sin embargo, por una cuestión de espacio y porque no considero absolutamente necesario desarrollar tal concepto para probar la tesis que intento sostener aquí, he decidido no abordarlo, pero aun así me gustaría realizar algunas breves consideraciones al respecto dada la importancia que dicho concepto posee.

forma de racionalidad particular por sobre las otras, la autonomización de una racionalidad instrumental y subjetivista. Es así como también lo entiende Simon Jarvis, para quien: “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: 26).

Ahora bien, el principal problema de esta forma de subjetividad parece ser para Adorno la incapacidad de abrigar experiencias no cosificadas o no estructuradas por ese principio de abstracción-autoconservación. Para la consumación de una experiencia como la que Adorno solicita sería necesario el reconocimiento de la singularidad que ofrece la realidad y, por ende, la apertura de las determinaciones subjetivas para un encuentro no instrumental ni cosificador con el mundo, tanto natural como intersubjetivo (Jay, 2009: 402). Así, lo que queda como figura filosófica del sujeto es una instancia empobrecida en su capacidad de tener experiencias y estructurada únicamente como mecanismo de autoconservación e identificación, que se reproduce no sólo en su encuentro con el mundo material, sino también en su relación consigo mismo y en las relaciones intersubjetivas en las que se encuentra inserto.

Lo paradójico es que el modelo de esta subjetividad fuerte y hermética de la filosofía es el mismo modelo del “individuo débil” en las sociedades del capitalismo tardío. Lo interesante, y lo problemático, de la tesis de Adorno es que tanto el sujeto absoluto de la filosofía como el individuo-masa del

El concepto de *Naturgeschichte* aparece en una temprana conferencia de 1932 llamada justamente “La idea de Historia Natural”. Allí, Adorno había diagramado un programa de filosofía interpretativa en el que el concepto de *Naturgeschichte* era utilizado en un sentido crítico: se trataba de emplear un “procedimiento que pudiera lograr interpretar la historia concreta en sus propios rasgos como naturaleza, y hacer dialéctica a la naturaleza en la figura de la historia” (Adorno, 1932/1973: 45). Lo que el programa de *Naturgeschichte* buscaba era organizar la mirada filosófica de modo tal de formar “constelaciones” (*Konstellationen*) de objetos donde la apariencia ideológica de ciertos objetos culturales se hiciera visible; es decir en un procedimiento crítico que operaba con las instancias temporales de lo arcaico y lo moderno en un juego dialéctico y desfeticizante. Este ejercicio no fue un motivo aislado en la obra de Adorno, tal y como lo mostró en su influyente y clásico ensayo Susan Buck Morss al argumentar que toda la filosofía adorniana estuvo atravesada por el temprano programa de *Naturgeschichte* concebido en estrecho diálogo con Benjamin (Buck Morss, 1981). Muy interesante es también el estudio de Laura Sotelo sobre la idea de *Naturgeschichte* en el marco de la discusión ontológica abierta por la obra de Heidegger como clave interpretativa de la obra de Adorno (Sotelo, 2009).

capitalismo tardío padecen el mismo problema: la incapacidad de tener experiencias. Estos “defectos” se dan en la filosofía como ficción de un sujeto absoluto y en las sociedades de masa como individuo-monada integrado al mecanismo social. Voy a discutir brevemente esta relación entre el sujeto y el individuo de la sociedad de masas porque es lo que va a permitir tener una visión más acabada de la importancia del antisemitismo como consumación histórica del concepto moderno de subjetividad.

Fuertemente influenciado por los análisis de su compañero en el *Institut für Sozialforschung* Friedrich Pollock sobre el “capitalismo de estado”, para Adorno la sociedad pos-liberal, o sociedad del “mundo administrado” (*verwaltete Welt*), puede ser definida como un tipo de sociedad que suprime toda mediación en la relación individuo-sociedad y, a partir de la posibilidad de sustitución plena de todos sus elementos, establece relaciones de dominación inmediatas por medio de las cuales las estructuras económicas se reproducen unilateralmente en la conciencia de los individuos (Adorno, 1955/1972: 40-80; e. e.: 165-183). Este proceso de integración de la individualidad en las estructuras del “mundo administrado” tiene su complemento en una teoría de la regresión del individuo basada en la teoría freudiana del Yo. Adorno va a considerar que el principal problema en el nivel psicosocial radica en la pérdida de autoridad de la figura del padre debido a la carencia de autonomía económica en una sociedad hiper-administrada que, a su vez, allana el camino para una socialización directa del niño en manos del poder administrativo. El niño antes podía formarse una conciencia moral a partir de la interiorización de normas y sanciones representada por la autoridad paternal; esto le permitía también controlar sus pulsiones y, de ese modo, protegerse de las imposiciones sociales externas en su comportamiento. Debido a la disolución de la autoridad social del padre, al niño le faltaría ahora el necesario contrapeso personal requerido para la interiorización de normas y prohibiciones que dan forma a la conciencia moral. El carácter del individuo en las sociedades de masas posliberales se forma entonces en un proceso de total heteronomía, que provoca una desestructuración del Super-Yo y un proceso complementario de regresión narcisista del Yo (*Ibidem*: 42-86; *Ibidem*.: 39-79).

El Yo, cargado por las exigencias de un dominio de sus pulsiones y de la necesidad de una autoconservación racional, regresa a un estado libidinal

previo –fase anal- con el fin de huir de la experiencia de su impotencia social. Así, la libido disponible se dirige ya no hacia la propia persona, sino a las figuras que la sociedad ofrece como modelo. Mediante mecanismos de proyección en estas instancias sustitutas los individuos se aseguran una superioridad sobre la situación que ya no están en condiciones psíquicas de controlar, y el potencial pulsional de los individuos podrá, de este modo, ser directamente canalizado por el poder administrativo; y a diferencia del Marcuse de *Eros y Civilización* (Wiggershaus, 1986/2010: 620-623), sin que se desarrolle una dinámica pulsional conflictiva al interior del Yo (Adorno, 1955/1972: 42-70; e. e.: 406-412).

Sin embargo, aún persiste la pregunta por la relación que habría entre el modelo de un sujeto hipertrofiado en el plano filosófico y el de una individualidad mínima en el plano histórico social. Plantear esto obligara a hacerse también la siguiente pregunta: ¿cómo se puede hablar de una relación entre el hecho histórico “Auschwitz” y el concepto filosófico “sujeto”?, que es otra vuelta de la pregunta por la articulación entre lo histórico y lo filosófico. Mi tesis es que si se releen los análisis de Adorno sobre el antisemitismo en el marco de la crítica al sujeto, tal como aquí la estoy desarrollando, esa relación –entre el sujeto como concepto filosófico y el individuo como categoría histórico-social- podría quedar un tanto más clara.

La subjetividad antisemita

Lo que aquí interesa no es tanto esta psicología del antisemitismo, que fue muy discutida y justamente criticada en su momento (Honneth, 1985: 72-94), o el antisemitismo como un problema de la modernidad (Robles: 2013; Zamora-Maiso: 2012), sino más bien ver en qué medida el fenómeno del antisemitismo puede ser tematizado a partir de un análisis filosófico de la capacidad de tener experiencias en el marco de una crítica al concepto de sujeto. En este marco, el antisemita representará el paradigma de un sujeto con su sensibilidad cosificada y el punto final del desarrollo de ese proceso de debilitamiento de la individualidad, es decir el antisemita, se nos presentará como la consumación de la subjetividad moderna.

Para abordar el problema del antisemitismo en el contexto de la crítica a la subjetividad habrá que plantear el problema de la “ideología de la subjetividad” ahora en un contexto más amplio. La estructura de una experiencia

ampliada en estos términos intersubjetivos es para Adorno básicamente la misma: el sujeto de la identidad ve disminuido sus potenciales experienciales al no poder entablar una relación con una alteridad. Este hermetismo del sujeto ante la heterogeneidad del objeto se repite en el antisemita como no-reconocimiento de una otredad y como asimilación patológica a sus propios esquemas. Voy a detenerme ahora en este “modelo patológico de experiencia”.

Se podría decir, de forma un tanto vaga, que toda experiencia contiene la exigencia de un momento pasivo y de un momento activo. El momento pasivo se basa en la apertura de las estructuras perceptivas a la determinación de una objetividad ajena al sujeto. Esta pasividad de la experiencia nos previene del peligro de solipsismo y, a la vez, nos permite un enriquecimiento de nuestra subjetividad mediante su contacto con un entorno rico en determinaciones propias. Por otro lado, la experiencia implica la posibilidad de estructurar en una narrativa ese material que ya viene mediado, de llenar ese espacio vacío que queda entre la pura percepción del fenómeno y nuestra representación del mismo; es por eso que la experiencia también implica una formación y una significación de lo dado. Tener experiencia, entonces, significa entablar una negociación entre las propias mediaciones y las mediaciones que el objeto (tanto un objeto de conocimiento como el cúmulo de significados sedimentados en toda interacción intersubjetiva) ya contiene; y es en este juego de apertura y acción en el que se forjaría nuestro yo experiencial (Jay, 2009: 85-88).

Ahora bien, si este “yo” cierra sus puertas a la comunicación con lo heterogéneo corre el peligro de cosificarse en una estructura automatizada; pero si, por el contrario, entabla una relación no mediada e incontrolada con su objeto acabaría por diluirse en la pura inmediatez. Por lo tanto, el sujeto no debería ni agotarse en un registrar datos o en buscar experiencias totales o místicas no mediadas interpretativamente, ni tampoco en construir la totalidad del mundo desde su interioridad. Sólo en la mediación entre la productividad del individuo y la entrega abierta a lo que ofrecen los sentidos se constituiría una experiencia enriquecida.

Será en este marco que se podrá leer el análisis adorniano del antisemitismo como una patología de la experiencia, ya que el juego entre el aspecto pasivo y el activo de la experiencia se encuentra suspendido; o mejor dicho, ambos aspectos se encuentran identificados en una quietud cosificada que se resuelve por la vía de una exteriorización de pulsiones destructivas. El

aspecto activo se convierte en “proyección patológica” (Adorno, 1944/2002: 201; e. e.: 235) mientras que el pasivo, en “esquematismo” del pensamiento (*Ibidem.*: 103; e. e.; 130).

1) Resolución del aspecto activo de la experiencia como “proyección patológica”: este rasgo es asimilable a la estructura perceptiva del paranoico, quien no puede distinguir entre lo que es propio y lo ajeno en el material proyectado. Los impulsos propios del sujeto le son atribuidos al objeto; así, un individuo menguado y engañado inyecta sus impulsos destructivos en la figura de su víctima. El sujeto se pone en el centro del mundo y “el mundo queda reducido al conjunto, impotente y omnipotente a la vez, en todo lo que el sujeto proyecta sobre él” (*Ibidem.*: 215; e. e.: 233). Esto significa que el paranoico se ha detenido en el momento afirmativo del pensamiento, sin llevarlo hasta su negación mediante un acto de reflexión. Es alguien que se ha dejado seducir por la fuerza de la inmediatez, por “la brutalidad inherente de lo positivo” (*der Brutalität, die dem Positiven innewohnt*) (*Ibidem.*: 220; e. e.: 238). Es este el modo en que el antisemita construye su experiencia como un desborde patológico de su aspecto activo, como una forma de pensamiento frenético que no se deja determinar por el objeto. Precisamente, en el antisemita “el esquema social de la percepción quizás esté configurado de tal modo que no les permite ver a los judíos como hombres”, lo que explicaría de algún modo la “tan oída afirmación de que los salvajes, los negros o los japoneses parecen animales, casi monos, contiene ya la clave del *pogrom*” (Adorno, 1951/19994, 118; e. e.: 104).

2) Resolución del aspecto pasivo de la experiencia como “esquematismo del pensamiento”: en las “sociedades administradas” (un término que Adorno emplea para describir las sociedades fordistas), el individuo se volvería innecesario para la producción y es así que la posibilidad de conciencia reflexiva sería remplazada por esquemas: el dinamismo interior del yo que sostenía la tensión entre conciencia moral, autoconservación e impulsos queda suplantado por una relación cuasi-automática entre la reacción de los sujetos y las disposiciones sociales (Adorno, 1950/2003: 229; e. e.: 244). En este sentido se puede entender la enigmática frase: “no hay más antisemitas” (*Ibidem.*: 226; e. e.; 243), debido a que el antisemitismo ya no es el producto de una creencia, sino sólo un “*ticket*” que puede ser intercambiado por otros, o bien una opción más dentro del *ticket* fascista: “si la masas aceptan el *ticket* re-

accionario, que contiene el punto contra los judíos, obedecen a mecanismos sociales en los que las experiencias de los individuos singulares con judíos no desempeñan ningún papel” (*Op. cit.*). Por ende, sería el automatismo de identificar determinados rasgos en determinadas categorías lo que constituye la estructura del antisemitismo, y no un conjunto de inclinaciones personales o de actos conscientes.

Lo interesante de estas reflexiones es que tanto el esquematismo como la proyección indican que todo acto de violencia contra un determinado grupo social también puede ser entendido como el producto de una forma patológica de experimentar relacionada con aspectos reificados de la subjetividad. El antisemita sería, entonces, el prototipo social de la subjetividad encerrada en sí misma que, como vimos, encuentra su origen “genealógico” en el dominio sobre la naturaleza y su modelo conceptual en la teoría del conocimiento moderna. Para esclarecer un poco más de qué se trata este modo de experiencia que marca la fisonomía vacía y automática del antisemita, voy a valerme de un comentario realizado por Jean Paul Sartre en su ensayo sobre el antisemitismo. Allí Sartre relata una situación un tanto cómica pero que funciona muy bien a modo ilustrativo:

Uno de mis amigos solía contarme de un viejo primo llamado Jules que iba mucho a cenar a casa de su familia y del que se comentaba [...]: “Jules no puede soportar a los ingleses”. Mi amigo no recuerda que nunca se dijera nada más sobre su primo Jules. Pero eso bastaba. Había un contrato tácito entre Jules y su familia, delante de él se evitaba ostensiblemente mencionar a los ingleses y dicha precaución le otorgaba a ojos de sus parientes un viso de existencia a la vez que les procuraba a ellos la agradable sensación de estar participando en una ceremonia sagrada. Y de pronto [...] alguien lanzaba [...] una alusión a Gran Bretaña y sus dominios. Entonces el primo Jules fingía ser presa de una inmensa cólera, por un instante se sentía “existir”, y todos contentos (1945/2005: 58-59).

El odio del “viejo primo Jules” hacia los ingleses no estaba necesariamente basado en un contacto concreto y personal con un inglés, pero funcionaba de modo automático como un registro de autenticidad de la propia persona, como la delimitación de una personalidad que se define mediante

etiquetas fijas: el odio a los ingleses se trataba, en el caso del tío Jules, sencillamente de un ejercicio irreflexivo de afirmación del yo. Este modelo de afirmación personal le sirve a Sartre para caracterizar el antisemitismo en términos de una estructura de la personalidad que se impermeabiliza ante la argumentación y ante la experiencia concreta. Tanto para Sartre como para Adorno, el antisemita es alguien con una experiencia deformada, sin capacidad de introspección y que sólo actúa como un carácter que encuentra su criterio en la repetición de su comportamiento. El antisemita no es nada “sino el miedo que suscita en los otros” (Adorno, 1944/2002: 223; e. e.: 226) y, en tanto reflejo de sus acciones reificadas, su conciencia es sólo un mecanismo automático.

En definitiva, para el primo Jules como para el antisemita no hay semitas ni hay ingleses, sino solamente un yo que actúa como mecanismo de repetición. El antisemitismo, en este análisis, es producto de una crisis de la experiencia que se caracteriza por una pérdida de su objeto y por una consiguiente solidificación de las estructuras perceptivas. Ya sea como “proyección patológica” o como “esquematismo”, lo que se ausenta es la experiencia propia de la otredad, una carencia de objeto en la medida en que el sujeto lo proyecta desde sus estructuras, o bien lo asume como ítem del esquema que ya viene prefigurado. Se trata del mismo esquema de “sujeto sin objeto” que, vimos, Adorno criticaba como modelo de la filosofía del conocimiento moderna. El antisemitismo, según este análisis, es una modulación deformada de los componentes activos y pasivos de la experiencia que se han cosificado al haber perdido el objeto que era condición de posibilidad de su autorreflexión y de la constitución de una “experiencia plena”. El antisemita no puede ser convencido, no pueden alegarse argumentos racionales para que deponga su creencia, porque en el antisemitismo “no se refuta a ningún adversario, no se justifica racionalmente ninguna tesis. El proceso lógico consiste meramente en la identificación, o más bien en el encasillamiento” (Adorno, 1950/ 2003: 43; e. e.: 39).

La capacidad de modificar los mecanismos perceptivos necesita de un sustrato objetivo que no puede darse a voluntad del sujeto, sino que debe ser algo que se dé por fuera de las estructuras perceptivas y de los esquemas mentales que posibilite la apertura de la experiencia y la autorreflexión. En definitiva, no se trata de contra-argumentar al antisemita, de resolver el pro-

blema ideológico en el plano de la acción comunicativa digamos, sino que es necesario “reconstituir la capacidad de tener experiencias” (*Ibidem*: 286; e. e.: 282). Por ende, el antisemitismo es una ideología que se asienta en una *pérdida del objeto* y que posibilita que el esquema ideológico sea una simple confirmación de sí mismo, una *ideología de la ideología* o una ideología “formal” podríamos decir, puesto que no depende de un contenido o de un adoctrinamiento teórico sino de una práctica, de un modo particular de experimentar. Pero es “ideología formal” también en la medida en que se trata de un esquema de acción que no considera aquello sobre lo que se aplica. Para Adorno, el antisemitismo no necesita del semita ni tampoco de referencia empírica alguna, puesto que su subjetividad se construye, como se vio líneas arriba, sobre el modelo de un sujeto encerrado en su propia determinación.

Pero el “sujeto antisemita” no estará libre de una serie de tensiones en su economía psicológica; más precisamente, el antisemita ha resuelto la tensión entre la experiencia del objeto y el estereotipo en favor del estereotipo y en desmedro de la experiencia del objeto. Esa realidad que ha suprimido, y en cuyo lugar ha colocado una modulación de proyección-esquematismo, no puede ser anulada completamente puesto que, quiera o no, una y otra vez vuelve a hacerse presente. Así, para sostener esta “mentira” el antisemita debe llevar a cabo un perpetuo simulacro de juicio contra los judíos, puesto que debe dar la apariencia de la legalidad que él sabe estar violando y restituir la ley moral aunque más no sea como “caricatura” (*Ibidem*: 308; e. e.: 310). La estrategia ideológica del antisemita parece convertirse en una actividad perpetua de desplazar significados para que el estereotipo pueda mantenerse. Es por esto que Adorno habla de una suerte de “mala conciencia” ocasionada al negar constantemente la realidad evitando la “mirada” de la víctima:

el crimen es entonces el intento continuo de hacer entrar en razón la locura de esa falsa percepción (*falsche Wahrnehmung*) mediante una locura mayor: lo que no se ha visto como hombre, a pesar de que lo es, es convertido en cosa (*Ding*) para que no pueda ya contradecir mediante ningún movimiento la maníaca visión (*manischer Blick*) (1944/2002: 118-119; e. e.: 104).

Ese esfuerzo constante por “poner en razón la locura de esa falsa per-

cepción” relativiza en alguna medida el aspecto maquinal de la ideología antisemita, puesto que sostener el esquema de proyección requiere un arduo trabajo para neutralizar la resistencia de la realidad.

Con la figura del antisemita, Adorno estaría mostrando, casi de modo irónico, la materialización social e histórica del sujeto que pensó la tradición moderna. Sin embargo, son notorios los problemas que provoca este análisis de un fenómeno esencialmente histórico y social en términos de una *Subjektkritik*: carencia de una adecuada historización, homogeneización de diferentes modos históricos de antisemitismo, falta de una articulación con otras figuras ideológicas o con tradiciones sociales localizadas en diferentes contextos, igualación simplificadora de la tipología discriminadora con la personalidad antisemita, etc.. Estos problemas son en parte insuficiencias objetivas en la obra de Adorno, pero en parte surgen también como producto de la exposición que aquí llevé a cabo; es decir, surgen en tanto el análisis del antisemitismo se enmarca en la crítica al concepto de sujeto. Sólo basta repasar los *Estudios sobre la Personalidad Autoritaria* para comprobar que Adorno no se limita al antisemitismo sino que extiende su indagación a reacciones, comportamientos e ideologías que suelen ir asociadas (discriminación contra comunidades marginadas en general, valoraciones conservadoras, xenofobias, devaneos místicos, etc.); del mismo modo, en sus “Elementos de Antisemitismo” en *Dialéctica de la Ilustración*, el análisis no está limitado al “sujeto antisemita” sino que forma parte de una “teoría” de la modernidad y de un análisis de la ideología de las sociedades del capitalismo tardío. Con esto no quiero decir que Adorno resuelva todos los problemas que enumeré (o incluso que no existan otros), sino que mi elección, arbitraria en gran medida, de presentación hace que esos problemas sean mucho más marcados. Sin embargo, en el marco de este trabajo lo que me interesa es analizar de qué modo el plano de lo individual, empírico e histórico, se relaciona con la dimensión filosófica del sujeto moderno. Es decir, mi propósito en este apartado fue mostrar que cierta forma de individualidad social podría ser leída en los mismos términos con que fue desmontado el concepto filosófico de subjetividad.

Considero que la relación entre el sujeto antropológico de la autoconservación, el concepto de subjetividad de la filosofía de la modernidad y la figura histórica del antisemita podría iluminar también esa relación que es el centro del presente trabajo: la relación que habría entre la ocurrencia de

Auschwitz y la constitución de la subjetividad.

Conclusiones y algunas consideraciones finales sobre la moral

En el presente trabajo busqué discutir la idea de un “nuevo imperativo categórico” y mostrar que su contenido exige, en el marco de la filosofía adorniana, una revisión del concepto filosófico de subjetividad. El análisis de esa subjetividad como “conciencia cosificada” y *ethos* de Auschwitz fue el eje de la segunda parte del trabajo. Allí intenté mostrar de qué modo el concepto de subjetividad moderna está constituido en un contexto de dominio de la naturaleza, tanto interna como externa, sobre el modelo de una subjetividad absolutizada que, en la medida en que no puede concebir un contacto con ninguna heterogeneidad, se ve dañada en su capacidad experiencial. Pero esta idea de sujeto autónomo también tuvo sus consecuencias histórico-sociales. Fue sobre esta idea que intenté ofrecer, en el tercer apartado, una relectura de los análisis del antisemitismo en el marco de esta *Subjektkritik*.

Mi idea fue mostrar que en la filosofía adorniana habría una relación interna entre la categoría central de la filosofía moderna -la idea de subjetividad- y la muerte administrada y anónima de millones de personas en los campos de concentración. Esta relación sería, sin embargo, no una relación causal, sino que estaría más bien emparentada con una idea de “afinidad electiva”: Adorno entiende tanto a Auschwitz como a la constitución de la subjetividad moderna como productos de un mismo proceso de homogeneización y manipulación de la naturaleza -interna y externa-, que se ha plasmado en las categorías de la filosofía y en el conjunto de las relaciones sociales, y que así pudo actuar como *ethos* cultural de Auschwitz. En esta lectura, “Auschwitz” se entendería como parte de la lógica con la cual fue llevado a cabo el proyecto de subjetividad que la modernidad inauguró.

“Que Auschwitz no se repita” significará, igualmente, poder pensar otras formas de subjetivación no signadas por el principio de “frialdad burguesa” o de “incapacidad para tener experiencias”, otro modelo de subjetividad en el que los límites experienciales sean ampliados. Esto plantea la pregunta por cómo habría que concebir entonces una experiencia ampliada. Básicamente, Adorno no piensa la experiencia como una suerte de anulación del sujeto en una experiencia absoluta no conceptualizable, de carácter místico, no lingüís-

tica. La experiencia tampoco consistiría en un amoldamiento de los datos de los sentidos a las categorías del entendimiento, ni en la reducción positivista de la experiencia al registro de lo observable, sino que más bien se trataría de mantener el momento subjetivo respetando la singularidad de la objetividad. Martin Jay define esta idea del siguiente modo:

Pese a que la experiencia se comprende de términos subjetivos, sólo llega al encuentro con la otredad, luego del cual el yo ya no continúa siendo él mismo. Para mantenerse intacta dicha experiencia debe tratar al otro de una forma no dominante, no inclusiva ni homogeneizante, como si fuera un nombre propio referido únicamente a sí mismo y no en cuanto símbolo de otra cosa (2009: 402).

Sin esa otredad / objetividad no es posible experiencia alguna ni un yo autónomo. En Adorno habría un “concepto normativo de experiencia” (*Ibidem*: 420) que exige que el individuo deba perder su frialdad y su solidez aceptando la singularidad de un otro, que deba relativizar sus propios esquemas de comportamiento y su propia determinación en un encuentro con una alteridad. Sólo en el encuentro con lo distinto el sujeto puede salir de sus propias determinaciones e iniciar un proceso reflexivo.

La posibilidad de esta experiencia tiene que ver, para Adorno, con la posibilidad de recuperar esa dimensión del impulso, del *Das Hinzutretende* que discutí brevemente en el primer apartado. Es así como la crítica adorniana al sujeto, entendida a la luz del imperativo pos-Auschwitz, consiste fundamentalmente en una receptividad ante el sufrimiento físico, receptividad que, según la construcción del concepto de subjetividad en Adorno, se da como recuerdo de la naturaleza mutilada en la constitución del yo. 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 daño a la capacidad de relacionarse con el entorno material y social, y como cosificación de una experiencia más plena:

La huella más pequeña de sufrimiento 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 Moment*) le marca al conocimiento que el sufrimiento no puede ser, que debe cambiar. [...] Por eso convergen lo específicamente materialista con lo crítico, con la praxis socialmente transformadora (Adorno, 1944/2002: 203; e. e.: 203-204).

En este marco se puede ahora releer el imperativo categórico formulado por Adorno: lo que pide la frase “que Auschwitz no se repita” es pensar una forma de subjetividad que haga imposible la reproducción de la barbarie mediante un rescate de los componentes somáticos y miméticos, esos momentos no enteramente asimilables a la conciencia (*Das Hinzutretende*) reprimidos; a eso alude la idea de Jay de un “concepto normativo de experiencia”.

Ahora bien, algo que me gustaría aquí señalar es que, así planteada la relación entre historia y filosofía, nos lleva directamente al problema ético, pero ético en el sentido de una problematización de lo que Adorno entiende como “vida buena” y que consiste no en un recetario de modos de vivir, sino en la constelación entre particular y general, entre lo subjetivo y la norma social que habita en el individuo, entre la esfera de la intimidad y su imbricación con el todo social; esto es también lo que Adorno entiende por reflexión “moral” (Adorno, 1963/1996: 56-58).

Este aspecto moral de la filosofía adorniana fue descuidado por una recepción más bien enfocada en temas de estéticas o metafísicos, o bien por una recepción realizada desde la llamada “nueva izquierda” que tuvo siempre cierto recelo a la palabra “moral” y a la tradición de la ética filosófica (Schweppenhäuser, 1993). Pero, por otro lado, Adorno nunca publicó un estudio dedicado enteramente a la filosofía moral, por lo que sus opiniones al respecto permanecen fragmentarias, o bien hay que acudir a escritos no pensados para su publicación, tales como sus lecciones en Frankfurt del año 1963 sobre filosofía moral (Adorno, 1963/1996) o sobre el concepto de historia y libertad de 1964 /1965 (Adorno, 1965/2006). Sin embargo, a mediados de la década del '90 la situación comenzó a cambiar, sobre todo con los trabajos pioneros de Gerhard Schweppenhäuser (1993) o de Mirko Wischke (1993), entre otros. Estos trabajos no sólo permitieron conocer aspectos hasta entonces inexplorados de la obra adorniana, sino que también sirvieron para entablar debates con las llamadas “segunda” y “tercera” generación de la teoría crítica, generaciones que justamente habían tomado la moral como el centro

de sus reflexiones, tal y como se ve en las obras de Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel o Axel Honneth. La idea de una “moral” negativa, no universalista y materialista que podría ser sacada de la obra adorniana, permitió retomar una discusión al interior de la teoría crítica que parecía hegemonizada por las éticas comunicativas o las teorías del reconocimiento, tal y como lo muestra por ejemplo el trabajo *Die Antinomie des Universalismus* del mismo Schewepenhäuser (2003), en el que se abordan los debates sobre particularismo y universalismo moral y político desde una posición explícitamente adorniana, aunque esta apropiación del pensamiento adorniano es algo que todavía está en proceso.

La acción moral, ahora a la luz de esta rememoración de la naturaleza en el sujeto, sería, según palabras de Christoph Menke:

[...] seguir la llamada (*Ruf*) que se le aparece al sujeto. Esta llamada interrumpe el aparato de la reflexión y exige cumplir una acción determinada, la acción moralmente correcta. Así es la limitación del sentimiento de soberanía del sujeto la condición de la moral misma (2007: 162, mi traducción).

Para hacer pensable esto, Adorno no formula una moral positiva o procedimental, sino que la posibilidad de un contacto reflexivo con esa naturaleza reprimida es mantenida en un espacio de negatividad: como rechazo impulsivo de toda justificación de sufrimiento, como una “moral negativa”, según la definición de Schewepenhäuser:

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 (1993: 145, mi traducción).

Es eso justamente lo que Adorno afirma en la siguiente cita de una de sus lecciones sobre filosofía moral de 1965:

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” (1965/1996: 261, mi traducción).

Esta “denuncia concreta de lo inhumano” es lo que se expresa bajo este nuevo imperativo categórico que establece que Auschwitz no debe volver a ocurrir; imperativo motivado tanto por las tareas que la historia impone como por el impulso a 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” (*Ibidem*; 349). Es entonces este planteamiento de la “ideología del sujeto” lo que nos abre esa dimensión “normativa” de la crítica llevada a cabo por Adorno: la naturaleza reprimida debe ser liberada como experiencia genuina y consideración del sufrimiento ajeno. Pero el desarrollo de esta “praxis moral” pos-Auschwitz y sus potencialidades para una nueva forma de subjetivación es algo que escapa a los estrechos márgenes de este trabajo.

Ahora bien, aquí me limité a mostrar la relación que habría en la filosofía adorniana entre la ocurrencia de una tragedia histórica como Auschwitz y la lógica con la cual la tradición filosófica se pensó a si misma; visto de cierto modo, esto sería otra vuelta de tuerca sobre la siempre problemática relación entre historia y filosofía, sobre los modos en los que esas dos dimensiones se articulan internamente. Por supuesto que lejos de cerrar el problema la lectura de Adorno abre numerosos interrogantes: como la pregunta por la relación entre “rememoración de la naturaleza” y praxis social, por las condiciones materiales que deberían cumplirse para que esa rememoración sea posible en un contexto comunitario, por la posibilidad de construcción de un nuevo *ethos* cultural a partir de esos requisitos -que más parecen tener que ver con formas estéticas e individualistas de construcción de la personalidad que con algún tipo de proyecto colectivo-, por la factibilidad de articular esos impulsos en sentidos positivos de subjetividad o en identidades concretas, por el problema de la relación entre decisionismo y racionalismo moral en una ética basada en los impulsos como condición de la acción justa, por el problema kantiano de la practización de la voluntad abstracta, etc, etc.. Todas

estas cuestiones salen por fuera de la obra adorniana y vuelven sobre ella en forma de críticas o en discusiones más amplias aún pendientes, y que considero pueden ser justamente abordadas si se tiene en cuenta la relación entre el acontecimiento Auschwitz y la *Subjektkritik*, o en términos más amplios: si se lee la obra adorniana en el marco de la relación entre historia y filosofía.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. (1932/1973). Die Idee der Naturgeschichte. En *Philosophische Frühschriften* (pp. 71-130). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.. (Edición en español: (1991). *Actualidad de la filosofía*. Trad. J. L. Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós.)
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (1944/2000). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag. (Edición en español: (2006). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Trad. J. J. Sanchez. Madrid: Trotta.)
- Adorno, Th. W. (1951/1994). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Edición en español: (1997). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Trad. J. Chamorro Mielke. Madrid: Taurus.)
- Adorno, Th. W. (1955/1987). *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Th. W. (1966/1992). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (edición en español: (1991). *Dialéctica Negativa*. Trad. J. M. Ripalda. Madrid: Taurus.)
- Adorno, Th. W. (1965/1996). *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Th. W. (1955/1972). Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. En *Soziologische Schriften I* (pp. 39-91). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (edición en español: (2004). *Escritos Sociológicos I*. Trad. A. Gonzalez Ruiz. Madrid: Akal.)
- Adorno, Th. W. (1950/2003). *The Authoritarian Personality*. En *Soziologische Schriften II*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. pp. 147-528. (edición en español: (2009). *Escritos Sociológicos II*. Trad. A. Gonzalez Ruiz. Madrid: Akal)
- Adorno, Th. W. (1967/2006). *Zur Lehre von der Geschichte und von der*

- Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1969/1977). *Stichworte*. En *Kulturkritik und Gesellschaft I/II* (pp. 595-802). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (edición en español: (2003) *Consignas*. Trad. R. Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu).
- Claussen, D. (1988). Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos. En D. Diner (Comp.). *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz* (pp. 54-69). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Buck Morss, S. (1981). *Orígenes de la Dialéctica Negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI.
- García Düttmann, A. (2002). *The memory of thought. An essay on Heidegger and Adorno*. Nueva York: Continuum.
- Honneth, A. (1991). *Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Massachusetts: MIT Press.
- Jarvis, S. (1988). *A Critical Introduction to Theodor Adorno*. Nueva York: Routledge.
- Jay, M. (2009). *Cantos de Experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.
- Kant, I. (1785/1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Menke, Ch. (2007). Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. En A. Honneth & Ch. Menke (comp.). *Negative Dialektik* (pp. 151-169). Frankfurt am Main: Akademie Verlag.
- Robles, G. (2012). Theodor Adorno: Sujeto, Naturaleza e Ideología. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinario em Ciências Humanas*, 13(12). 27-57.
- Robles, G. (2013). Antisemitismo y crítica de la modernidad en Theodor W. Adorno. *Cuadernos de Filosofía*, 13(102). 80-104.
- Sartre, J. P. (1945/2005). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Schweppenhäuser, G. (1993). *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg: Argument Verlag.
- Schweppenhäuser, G. (2005). *Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sotelo, L. (2009). *La Idea de Historia en la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Prometo Libros.

- Tafalla, M. (2003). *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Traverso, E. (1997). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.
- Wiggershaus, R. (1986/2004). *La Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wischke, M. (1993). *Kritik der Ethik des Gehorsams. Zur Moralphilosophie von Th. W. Adorno*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Zamora, J. A. & Maiso, J. (2012). Teoría Crítica del Antisemitismo. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 4, 133-177. Recuperado de http://www.constelaciones-rtc.net/VOL_04.html.

Los autores

Matías Abeijón

Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Actualmente es docente de la carrera de Psicología de dicha universidad. Es becario UBACyT para realizar una tesis de Doctorado en Psicología sobre la psicología en los escritos tempranos de Michel Foucault. Ha publicado diversos trabajos en revistas científicas, capítulos de libros y contribuciones a actas de reuniones científicas.

Paola Sabrina Belén

Profesora y Licenciada en Historia de las Artes Visuales (FBA – UNLP), Especialista en Epistemología e Historia de la Ciencia (UNTREF) y alumna del Doctorado en Epistemología e Historia de la Ciencia (UNTREF). Jefa del Departamento de Estudios Históricos y Sociales (Facultad de Bellas Artes-UNLP). Profesora Adjunta Ordinaria en la cátedra de Estética/Fundamentos estéticos (FBA-UNLP) Ha sido becaria en el sistema de becas internas de la UNLP. Ha recibido el Premio a la Labor científica, tecnológica y artística en la categoría: Investigador en formación de la UNLP y ha participado en carácter de expositora en diversos Congresos, Encuentros y Jornadas tanto nacionales como internacionales. Ha publicado diversos trabajos en actas de Congresos y Jornadas y en revistas nacionales e internacionales. Es co-autora del libro Aportes epistemológicos y metodológicos de la investigación artística y autora de capítulos de libros.

Luisina Bolla

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Participa de los proyectos de investigación a cargo del Dr. Pedro Karczmarczyk

(H653) y de la Dra. María Luisa Femenías (H591), analizando la intersección teórica entre marxismo y feminismo. Desarrolla tareas docentes como adscripta graduada en la cátedra de Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Becaria doctoral del CONICET, actualmente elabora su plan de doctorado en Filosofía bajo la dirección del Dr. Karczmarczyk, proponiendo una relectura de la filosofía de Louis Althusser desde la Filosofía de Género, en diálogo con las corrientes materialistas actuales en el ámbito de los estudios de Género.

Luciana Carrera Aizpitarte

Profesora en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente es docente en la cátedra de Metafísica de esta institución. Se ha desempeñado como becaria doctoral de CONICET. Actualmente se encuentra concluyendo su tesis en el Doctorado en filosofía de la Universidad Nacional de La Plata sobre “El problema del ser y su relación con el lenguaje poético: origen, naturaleza y resonancias del análisis de la poesía en la filosofía de Heidegger”. Ha publicado diversos trabajos en revistas especializadas, argentinas y extranjeras, capítulos de libros, contribuciones a congresos, etc.

Hernán Fair

Licenciado en Ciencia Política, Magíster en Ciencia Política y Sociología y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Actualmente es Investigador asistente en CONICET con lugar de trabajo en la Universidad Nacional de Quilmes. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas nacionales e internacionales. Su tema de trabajo actual es: “Supervivencia, crisis y derrumbe de la hegemonía neoliberal en el gobierno de la Alianza (2001). Una comparación con los tiempos de Menem”.

Pedro Karczmarczyk

Profesor, Licenciado y Doctor en Filosofía por la UNLP. En esta institución se desempeña como Prof. Adjunto de Filosofía contemporánea y dirige el equipo de investigación “Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en el pensamiento contemporáneo”. Es Investigador Adjunto de CONICET. Ha publicado dos libros (Gadamer: aplicación y comprensión 2007 y El argumento del lenguaje privado a contrapelo, 2011), y se ha desempeñado como editor de números especiales de revistas (“Aproximaciones a la escuela

francesa de epistemología” en Estudios de epistemología, Universidad Nacional de Tucumán, n° 10, 2013 y “La actualidad del pensamiento de Michel Pêcheux” Décalages. An Althusser Studies Journal, Occidental College, Los Ángeles, n° 4, 2014). Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas, argentinas y del exterior.

Guadalupe Reinoso

Licenciada y Doctora en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente es Becaria posdoctoral de CONICET y Directora del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, nacionales y del exterior, como así también múltiples colaboraciones en volúmenes colectivos. Su tesis de doctorado versó sobre “Conocimiento, filosofía y terapéutica. Estrategias y enfoques escépticos y antiescépticos en la confrontación L. Wittgenstein-G. E. Moore en torno a la certeza”.

Gustavo Robles

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán, Magíster en Historia y Memoria por la Universidad Nacional de La Plata y doctorando del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeña además como docente en la cátedra de Epistemología de las Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de La Plata. Fue becario doctoral de CONICET y actualmente se encuentra realizando una estancia de investigación en la Goethe-Universität Frankfurt (Alemania) mediante una beca DAAD. Su tema de trabajo es “La crítica al sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno”.