

## SUJETO Y SUBJETIVIDAD EN LA *TEORÍA CRÍTICA* DE *THEODOR W. ADORNO*

Dinora Hernández López  
Universidad de Guadalajara. Departamento de Filosofía  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7335-1790>  
dinora.hernandez@academicos.udg.mx

Recibido: 08 de agosto de 2023

Aceptado: 06 de enero de 2024

### RESUMEN

El propósito del artículo es analizar las nociones de sujeto y subjetividad en la *Teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Sostengo que Adorno propone una dialéctica negativa del sujeto, ya que concibe la subjetividad tanto en su sentido activo y constituyente como en su significado pasivo y constituido, mostrando los opuestos sin conciliarlos. Considero que la noción adorniana de subjetividad es una constelación conformada tanto de ideas tomadas del modelo moderno-ilustrado de sujeto como de las nociones que resultan de su crítica inmanente. Se trata, entonces, de la imagen de un sujeto reconfigurado.

El artículo está conformado de los siguientes momentos: en primer lugar, llevo a cabo una reconstrucción mínima del concepto de “sujeto” en la estela del pensamiento moderno-ilustrado, la historia intelectual de la modernidad y sus elaboraciones en la filosofía kantiana. En segundo lugar, recupero algunos trazos de la crítica adorniana al modelo de sujeto moderno-ilustrado. Final-

mente, realizo una primera aproximación a la noción de subjetividad en Adorno a partir del concepto de *autorreflexión crítica* y sus vínculos con las ideas de *mimesis* y *memoria*.

*Palabras clave:* subjetividad, sujeto, teoría crítica, autorreflexión crítica, mimesis, memoria.

## *SUBJECT AND SUBJECTIVITY IN THE CRITICAL THEORY OF THEODOR W. ADORNO*

### ABSTRACT

The article's central purpose is to analyze the notions of subject and subjectivity in Theodor W. Adorno's Critical Theory. I argue that Adorno proposes a negative dialectic of the subject, since he conceives subjectivity both in its active and constituent sense and in its passive and constituted meaning, showing the opposites without reconciling them. I consider that the Adornian notion of subjectivity is a constellation shaped both by ideas taken from the modern-Enlightenment model of the subject, and by notions resulting from its immanent critique. It is, then, the image of a reconfigured subject.

The article is made up of the following moments: first, I carry out a minimal reconstruction of the concept of "subject" in the wake of modern-Enlightenment thought, the intellectual history of modernity and its elaborations in Kantian philosophy. Secondly, I recover some traces of the Adornian critique of the model of the modern-Enlightenment subject. Finally, I make a first approach to the notion of subjectivity in Adorno from the concept of *critical self-reflection* and its links with those of *mimesis* and *memory*.

*Keywords:* subjectivity, subject, critical theory, critical self-reflection, mimesis, memory.

Al concepto de "sujeto" le es inherente una ambivalencia, como lo podemos constatar en la historia de las ideas, su significado oscila

entre la idea de autonomía y libertad, y la de sujeción. Del latín *subiectum*, “puesto debajo” “que sirve de base a algo”, “sujeto” es, para los antiguos, el sustrato o base sustancial; ontológicamente, se trata de la realidad que está en la base y “sostiene” o “sustenta” algo (Brugger, 1953, p. 452). Por su parte, el término “subjetividad” hace referencia a la esfera de la interioridad humana y sus procesos, siendo lo propio y definitorio del “sujeto” humano.

Estos significados básicos se conservan en el pensamiento contemporáneo, pero su sentido toma, medularmente, dos derroteros distintos. Por un lado, es en el pensamiento moderno que el término comienza a ser asociado con el sujeto humano y sus actividades de conciencia: desde el “yo pienso” cartesiano hasta su definición más acabada en el “sujeto trascendental” y posteriores desarrollos en el idealismo alemán, que van del “yo” fichteano hasta la noción de “espíritu” en Hegel. El idealismo alemán dotó a la categoría de “sujeto” de una importancia sin precedentes, puesto que, para esta tradición de pensamiento, el sujeto es la sede esencial de la libertad e instancia determinante de la realidad, lo constituyente, entre cuyas atribuciones están: soberanía o autoría, carácter fundante, causa y actividad.

Por otro lado, procedente del pensamiento francés y sus reapropiaciones recientes, el concepto de “sujeto” (Butler, 2018, p. 22) se asocia a la idea de “sujeción” (*assujétissement*)<sup>1</sup>; en este caso, se trata de las experiencias de “subjetivación” que dan origen al sujeto como “sujetado”. Desde este horizonte, el sujeto es lo constituido, subordinado, fundado, dependiente, efecto, pasivo. Este segundo significado del término puede rastrearse en la filosofía de la sospecha que comienza en el siglo XIX con Karl Marx y se prolonga en Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. Considero que ambos sentidos están presentes en la *Teoría crítica de Theodor W.*

---

<sup>1</sup> Judith Butler sostiene que *assujétissement* puede traducirse de las dos maneras: con el significado común de “sujeción”, pero también como “subjetivación” (2018, p. 22).

*Adorno*, puesto que sus nociones de “sujeto” y “subjetividad” son analizadas críticamente a través de la dialéctica negativa; Adorno concibe al “sujeto” tanto en su significado activo y constituyente como en el de pasivo y constituido, mostrando los opuestos sin conciliarlos.

El realce de la subjetividad fue un proyecto social e intelectual característico de la modernidad. Ya Georg W. F. Hegel, cuyo sistema clausura al idealismo alemán, señalaba que la emergencia de la subjetividad era el logro más importante de la era moderna (2000, pp. 356-357). La modernidad ha sido definida como la era del sujeto, el *cogito* cartesiano y el “giro copernicano” lo concibieron como el polo de la representación y suministro del sentido. Ahora bien, es en la filosofía kantiana donde encontramos la concepción madura de la categoría moderno-ilustrada de sujeto. El idealismo alemán explotará la noción de subjetividad, entregándonos una descripción detallada de su constitución y procesos: el mundo de las creencias, opiniones, saberes, conocimientos, emociones y afectos, que fundan el sentido de sí y de la realidad. Se trata de una teoría de la experiencia que, para Adorno, tiene en Immanuel Kant y Hegel a sus principales protagonistas. El filósofo frankfurtiano recupera los “momentos de verdad” del pensamiento de Kant y Hegel, dejando atrás aquellos aspectos cuestionables para un replanteamiento de la noción de sujeto; la constelación que se configura alrededor de esta idea nada tiene que ver con el pensamiento de las dicotomías, por el contrario, y como lo he dicho anteriormente, estamos ante una dialéctica negativa de la subjetividad.

En lo que se refiere a la configuración de estas nociones, muchos y complejos son los pliegues en el pensamiento de Adorno. Considerando lo anterior, he optado por una lógica de aproximaciones sucesivas que se proyectan como parte de un trabajo de largo alcance. En este artículo llevo a cabo una reconstrucción mínima del concepto en la estela del pensamiento moderno-ilustrado, la historia intelectual de la modernidad y la filosofía kantiana; muestro cómo este sentido es el trasfondo de la crítica adorniana al

modelo de sujeto moderno-ilustrado, de la cual recupero algunos trazos. Posteriormente, realizo una primera aproximación a las nociones de sujeto y subjetividad en Adorno a partir de la categoría de *autorreflexión crítica* y sus vínculos con las nociones de *mimesis* y *memoria*.

## MODELO MODERNO-ILUSTRADO DE SUJETO

La modernidad puede concebirse como una “cosmovisión de cosmovisiones” (Mayos, 2004), en cuyo seno se han fraguado posturas intelectuales diferenciadas y, muchas veces, en debate. Por ejemplo, la telaraña temática que representa el romanticismo se localiza en una común deriva de la modernidad occidental europea con la Ilustración. Ambas corrientes de pensamiento pretendieron la realización del ideal moderno de sujeto, tomando en cuenta elementos como la creatividad y libertad. La modernidad supuso el surgimiento de una antropología que gira en torno a las ideas de individualidad y actividad, de las que brota el imaginario del autodiseño, según el cual la identidad es una adquisición y ya no una condición atribuida. El ser humano comienza a aparecer como un ente lleno de amplias posibilidades de forjarse una modalidad de ser y existir, como una figura indeterminada y libre, apta para trascender su primaria situación como naturaleza.

No sólo su personalidad es fruto de la automodelación; la edificación de la cultura y el sostenimiento de la historia revelan, asimismo, a un ser humano constructor de una naturaleza segunda. En el horizonte del pensamiento moderno, la dimensión antropológica de la actividad, la acción autocreativa y la capacidad de intervenir en la naturaleza y el universo social, cuyo efecto es la creación de cultura e historia, son inherentes a la noción de “sujeto”. A estas cualidades se suma, también, el giro que coloca a la subjetividad como fuente de significación, sentido y valor; en esta materia, quizá sea la filosofía de Gottfried Leibniz una de las mejores muestras, ya que en su metafísica nos presenta la “mónada”

como pura actividad inmanente productora de sus representaciones. El Yo, para Leibniz, en tanto actividad pura, es conocimiento de sí y de sus ideas innatas (Cassirer, 2008, p. 143).

Pero el sujeto es, además, el foco vinculante y, a la postre, productor de la multiplicidad objetiva, aunque su acción no sólo dirige su mirada unificadora y creadora al mundo objetual, sino que invierte la dirección para dar cuenta de su propio dinamismo, siendo capaz de reflexividad; una operación que cimienta la intuición intelectual que conduce a la primera certeza cartesiana. Este papel céntrico del sujeto en la red de relaciones del mundo se expresa, además, en sus vínculos con la naturaleza y la sociedad. Así entonces, el sujeto interviene la naturaleza y la humaniza mediante la técnica, previamente racionalizada y desencantada por la ciencia, la cual depura a los entes naturales como objetos cuantitativamente inteligibles y manipulables.

La noción de “sujeto” que emerge con la modernidad está asociada a una red conceptual constituida, principalmente, por las ideas de “autoconciencia”, “autonomía” y “autoexpresión”, y todas ellas cuentan con una clara presencia en la filosofía de Kant, quien lleva estos términos a la madurez. Cada uno de estos conceptos es sumamente complejo en sentidos, interrelaciones y trayectoria, lo cual hace sumamente complicada la tarea de abordarlos exhaustivamente. Contando con las delimitaciones de este artículo, he optado por atenerme a aquellos matices de su significado que conectan directamente con la *Teoría crítica de Adorno*.

Ariès y Duby (1993) hacen un amplio recorrido por algunos de los rudimentos culturales y sociales que fueron el parteaguas entre el corporativismo de la sociedad antigua y la aparición del individuo en la era moderna. Según sus investigaciones, la descomposición de la vida colectiva comunal dentro de la célula doméstica, la escuela y el monasterio comenzó, aproximadamente, en el siglo XII. De acuerdo con estos especialistas, antes de esta época el retiro en solitario era visto como un síntoma de locura o descarriamiento, y como una conducta legítima, únicamente, en

aquellos personajes, como los héroes, que resultaban exitosos en un proyecto emprendido de manera personal.

En el plano religioso, la creencia en una salvación que incitaba a la transformación propia animó la retirada relativa de la participación en ritos colectivos a favor de la introspección y contrición, incentivando la difusión de prácticas de devoción privada; durante el Medioevo (Foucault, 2012), la Iglesia católica fomentó la individualización, mediante la atribución de culpa, pecado y penitencia, prácticas ligadas, a su vez, a la confesión personal. Asimismo, con la recepción de la ruptura luterana en varios países de Europa, se reafirma el modelo de autoexamen y abre la escritura a las conciencias individuales.

Dentro de la familia comenzó a fraguarse un espacio para la vida personal, el compromiso entre cónyuges por elección y ya no por asignación impulsó el florecimiento de los afectos amorosos y la necesidad de un espacio para la intimidad. Además, con la aparición del “estudio” se contó con un sitio de recogimiento, un lugar para la expresión de los sentimientos internos donde el jefe de familia se retiraba a la reflexión individual, aunque ésta todavía tuviera la intención de buscar el beneficio del grupo.

De esta efervescencia de lo personal da cuenta el arte, puesto que comienza a centrarse en la expresión individualizada. De acuerdo con Ariès y Duby (1993) fue, en lo fundamental, en el ejercicio de la lectura y escritura, donde comenzó a evidenciarse una paulatina conciencia de sí, la pluma “dilata al Yo”, lo refiere constantemente a sí mismo mediante la narración en géneros como la autobiografía, la confesión, los memoriales y los dietarios. Esta tendencia a la autoexploración se consolida con la autobiografía (Van Dülmen, 2016), el diario y la correspondencia de finales del siglo XVIII, cuya intención ya es, plenamente, el cultivo de la subjetividad o sentido de sí: las experiencias de vida, pensamientos y sentimientos propios. El ensanchamiento del Yo tiene registros en la plástica (Van Dülmen, 2016), en el autorretrato y los retratos de los personajes reales, pero también en las pinturas de trabajadores y artesanos en escenas de la vida cotidiana. Estas expresiones

estéticas reflejan cada vez más las cualidades físicas y personales, por ejemplo: la paulatina personalización de la vestimenta. De igual modo, se manifiesta una gradual preocupación por la salud, higiene y embellecimiento del cuerpo; factores que dan cuenta del impulso al autodiseño y la construcción del individuo como sujeto de deseo y seducción.

Por su parte, las instituciones judiciales (Van Dülmen, 2016) impulsaron profundamente el descubrimiento personal, autovigilancia y búsqueda de autocontrol a través del interrogatorio. Con el fin de legitimar la asignación de culpas individuales, el derecho judicial intensificó el examen de intenciones e inclinaciones de los presuntos responsables de delitos. Junto con la Iglesia, la familia y la escuela, la actividad judicial contribuyó a instaurar el sometimiento y obediencia de la población a la autoridad.

Sin duda uno de los factores de mayor realce que explicará, a la larga, la irrupción del individuo, fue la desconcentración de la actividad económica de las unidades gremiales a la organización del trabajo capitalista. Este hecho movió a grandes cantidades de población del campo hacia la ciudad, así como demandó de la aparición de la iniciativa individual de comerciantes y artesanos impulsados por la búsqueda de la ganancia personal y el éxito económicos.

De manera correlativa a los eventos que estoy describiendo, la filosofía abonó a la constelación de conceptos que definen el sentido moderno-ilustrado de sujeto. En el horizonte del pensamiento filosófico, la autoconciencia, reflexividad o conciencia de sí mismo, alude a la percepción que posibilita que el sujeto se comprenda en tanto unidad o identidad diferenciable de los demás objetos y seres del mundo. A esta cualidad se añadirá el énfasis en la escisión y oposición –característica de la filosofía de Hegel– que lleva a este concepto más allá de la cualidad de autorreferencialidad (Castoriadis, 2004) para dotarlo de potencia crítica, como se verá en su momento en el análisis de la noción de *autorreflexión crítica*. La relevancia que adquiere el tema de la autoconciencia o reflexividad en la era moderna cuenta con un punto de apoyo cardinal en Descartes, es en la filosofía cartesiana en la que se encuentra un



giro hacia la subjetividad que florece en la filosofía kantiana y a la larga devendrá característico de la modernidad.

En el “cogito” cartesiano se establecen los rudimentos epistemológicos de la autoconciencia o certeza de sí, con estos elementos emergentes se inicia un periodo de discusiones filosóficas cuyos resultados adquirirán solidez en la filosofía crítica. El perfil epistemológico de la Ilustración, siguiendo la sugerente lectura de Cassirer (2008), se caracterizó por proponer una “forma de pensamiento”; es decir, más que el ensanchamiento o acumulación de conocimiento, lo que muestra este cuerpo doctrinal es una determinada manera de llegar a éste: un método. Por ejemplo, a propósito del método cartesiano, el objetivo primario no es desentrañar la verdad o falsedad del conocimiento en las cosas, sino en las ideas que formulamos sobre las mismas; de este modo, el foco de atención vira de la cosa hacia nuestro modo de conocer la realidad. En Descartes, la razón se desustantiva, no pertenece a un orden ontológico más allá del sujeto, sino que ahora es propiedad de la subjetividad. Este énfasis en la reflexividad acompañará, desde sus orígenes, a la epistemología moderna: “No se echa mano del conocimiento como de un instrumento y se lo emplea despreocupadamente, sino que constantemente y cada vez con mayor urgencia se plantea la cuestión de la legitimidad de su uso y su estructura” (Cassirer, 2008, p. 113). La epistemología de la época busca estipular cuál es la función del pensamiento en la determinación del objeto, ya se le conciba del lado del empirismo o del racionalismo; es decir, como percepción sensible o con carácter innato. El pensamiento bien conducido, permite además del acceso confiable al mundo objetual, el hallazgo de la reflexividad o autoconciencia.

Por su parte, la autonomía implica un distanciamiento del individuo respecto a toda fuerza de determinación externa a la razón y voluntad propios. El concepto de autonomía de la voluntad puede rastrearse en el surgimiento de las “éticas del control racional”. De acuerdo con Taylor (2002), de aquellas concepciones de la moral que subordinan las pasiones y la libertad a la razón, de modo que la actividad racional organiza los deseos de acuerdo con sus

propios criterios construidos (autocontrol o autodomínio), aspecto que distingue a las éticas racionalistas a partir de la modernidad, respecto a sus versiones anteriores que estaban insertas en una concepción sustancialista del *logos*. Mientras que el criterio (Taylor, 2002) de la vida moral en un sistema de razón sustantiva consiste en la comprensión correcta de un orden objetivo, en el caso de la razón desvinculada, dicho principio se fundamenta en el modo de pensar y juzgar del sujeto moral.

Haciendo de la razón la instancia determinante de su acción, el sujeto objetiva e instrumentaliza la naturaleza y, dentro de ésta, su corporeidad y vida pulsional. Desde el horizonte de la razón “desvinculada”, el sujeto carece de compromisos que trasciendan las determinaciones de su propio proceder racional. En un horizonte de *logos* óntico, el orden de la realidad tiene fuerza normativa, pero una vez desencantada la naturaleza y, por consiguiente, sometido el mundo a una maniobra de extrañamiento, este último figura como espacio neutral y objetivado de la razón “procedimental” o, en términos de la *Teoría crítica*, “instrumental” (Horkheimer, 2002). El sujeto ya no descubre una realidad subyacente a sí, sino que construye sus propios criterios de actuación en cuanto a sí mismo como a lo que es exterior a sí, lo cual exige altas dosis de autocontrol y autoconstrucción, antecedentes, ambos, de los ideales modernos de libertad y autonomía.

Finalmente, la autoexpresión es la capacidad del individuo para manifestar su subjetividad (personalidad, Yo) por algún medio y de acuerdo con sus propios designios. Lo que germina como resultado de la expresión de sí es un Yo particular y no una forma genérica de identidad. Estos elementos de la personalidad harán efervescencia a finales del siglo XVIII, ya en los linderos del movimiento romántico. Aunque (Taylor, 2002) para el romanticismo el Yo conecta con la naturaleza y ésta es la fuente primigenia de sentido moral, en lo inmediato, el sujeto recurre a su voz o pulsión interior, dando por hecho que la verdad se encuentra dentro de sí, particularmente, en el sentimiento. Lo anterior supone una cosmovisión no calculadora respecto al mundo, así como una actitud

del sujeto que busca la sintonía entre su naturaleza interior y el universo exterior, y tal objetivo tiene el preámbulo de una correcta actividad introspectiva. En conclusión, desde este horizonte del romanticismo, la vida buena se define en términos del sentimiento asociado adecuadamente con la naturaleza.

La filosofía de Kant representa uno de los desarrollos más acabados, que puede rastrearse en el paradigma moderno, de los conceptos de “autoconciencia”, “autodeterminación” y “autoexpresión”. La elaboración kantiana de la noción de sujeto es, sin duda, un parteaguas y el referente primordial de la crítica de Adorno a la noción de sujeto. A través del “giro copernicano” la filosofía crítica puso en el centro de la experiencia a la subjetividad. Así pues, Kant señala, conduciendo más allá de sí la duda metódica y el cuestionamiento de la sustancia, que el conocimiento está sustentado en las condiciones *a priori* del sujeto, las cuales son la vía de acceso a una realidad que sólo puede presentarse fenoménicamente a la conciencia, con lo cual puso en tela de juicio a la metafísica dogmática.

En la filosofía de Kant, las funciones del sujeto están planteadas en los siguientes planos: el Yo trascendental, al que se accede mediante la apercepción pura de la conciencia, el Yo empírico o fenoménico, existente en el espacio y tiempo, y el Yo inteligible del mundo moral, que se infiere de la actividad práctica y al que se le reconoce autonomía y dignidad. Si al Yo, en su actividad teórica, le es dado el mundo fenoménico que está sujeto a la causalidad de la naturaleza, en el ámbito práctico, al Yo le es dada la libertad. Kant establece una delimitación precisa entre estos dos últimos perfiles del sujeto y este “doble punto de vista” (Kant, 1994, p. 176) evita que la razón colisione por la antinomia entre determinismo causal y causalidad por libertad.

Kant (2009) señala que el conocimiento es recepción activa, la cual implica no sólo la pasividad de la sensación o impresión, sino también la intervención activa del entendimiento y la imaginación en la síntesis categorial. La síntesis unifica la multiplicidad dada en la impresión –intuición– a partir de las facultades

del entendimiento y la imaginación, de modo que la subjetividad se erige en creadora de objetividad. En la filosofía crítica (Amen-gual, 2007), el sujeto trascendental es constituyente y productor del mundo objetivo; es el constructo que unifica *a priori* la conciencia trascendental (yo pienso) y la conciencia empírica (yo me doy cuenta de la multiplicidad de mis representaciones). Además, para tener efecto, la experiencia requiere de la integración de las impresiones junto con la unidad de lo pensado o unidad en la conciencia originaria, lo cual ocurre a través de la síntesis suprema originaria o “unidad sintética de la apercepción” (Kant, 2009). En Kant el Yo no es sustancial, sino actividad de conocimiento dada en la apercepción –conciencia trascendental– y la percepción –conciencia empírica–.

La filosofía de Kant es la exponente ilustrada más representativa de las éticas del control racional. La génesis de la subjetividad en el pensamiento de Kant se asocia al surgimiento y radicalización de la interioridad; de esa mirada hacia el Yo que explora en sus estados de ánimo procesos de conocimiento, intencionalidades y forma en la que éste experimenta y da sentido al mundo. La subjetividad es central en la experiencia moral, puesto que alude al desarrollo de una idea de la voluntad como facultad de autodeterminación y consentimiento, aspectos que forman parte de la razón “procedimental” o “instrumental” a la que ya me he referido.

En el plano de la filosofía práctica, para Kant (2012), actuar moralmente implica comportarse de acuerdo con lo que somos: seres racionales. La ley moral no es externa, ni sustancial ni motivada por el impulso natural, sino que está dictada por el funcionamiento propio de la razón; es decir, por principios necesarios y de alcance universal. Desde el punto de vista práctico, el ser humano es “causa nouménica”, hace emerger “acontecimientos”, tanto en dirección de la ruptura con la influencia de la inclinación, como en lo relativo a todo condicionamiento externo. De este modo, el “sujeto inteligible” es capaz de inaugurar cadenas causales (Villa-cañas, 1999); aun cuando la libertad no esté al alcance del conocimiento teórico y Kant la plantee en calidad de postulado de la

razón práctica. En tal sentido, la libertad es necesaria en el ámbito práctico a fin de sustentar la moral, aunque inaccesible empíricamente (Kant, 2012, p. 692). La acción moral no está motivada por factores externos a la razón, sino por la actividad racional misma, por la decisión de un agente que determina el contenido de la ley, lo cual implica un distanciamiento de lo meramente positivo (costumbre, tradición e historia) y respecto al impulso sensible. Para Kant, el sujeto diseña sus rutas de acción de modo autónomo y en esta capacidad radica su “dignidad”. La autonomía de la voluntad consiste en la facultad de determinar los principios de la acción racionalmente, a partir de una forma o legalidad sintetizada en el “imperativo categórico”: la fórmula racional que transmuta las “máximas” en deberes.

Esta concepción del sujeto moral como agente o actividad libre (“voluntad racional”) responde al propósito amplio del espíritu de la Ilustración, definida por el mismo Kant (2013) en su famoso texto *¿Qué es la ilustración?*, como la liberación de todo tutelaje o llegada a la mayoría de edad. Según Kant (2012), la moral resulta impensable si no es bajo el supuesto de un sujeto con facultad de actuar al margen de cualquier imposición; es decir, de cualquier instancia de determinación externa, heterónoma, al individuo y su facultad racional. De este modo el ser humano se instituye fin y la humanidad puede ser pensada en tanto “reino de los fines”; es decir, como un escenario de individuos racionales y autónomos.

La imputación de responsabilidad, por la cual el individuo se hace cargo de su actividad libremente determinada, conduce a la idea de la autoexpresión, en la medida en la que el diseño del sujeto a partir del uso de su racionalidad supone la construcción de su propia vida de acuerdo con fines que se ha propuesto en su estatus de “voluntad racional”. En este sentido, el sujeto posee una facultad racional que le posibilita la autodeterminación mediante la ley moral, el atributo que le concede la libertad de hacerse dueño de sus actos.

En el horizonte de la modernidad ilustrada ser sujeto implica la determinación autárquica. La apoteosis del concepto kantiano

de autonomía de la voluntad señala hacia las capacidades de autoproductión y autolegislación que mantienen, a su vez, la idea de “dignidad”, y son la finalidad ideal a la que tiende la historia: el sentido de lo histórico se cierne a un plan de racionalización progresiva en el que el hombre encontraría su emancipación plena. En el perfil más optimista de este discurso, la idea de hacerse cargo del propio proyecto de vida atañe, asimismo, a la autorrealización. Es el proyecto burgués de sociedad el que va creando las posibilidades de realización y, a un tiempo, impone normativamente el que sus miembros sean individuos autónomos y a partir de esta independencia adquieran la responsabilidad de hacer efectivos sus intereses políticos y económicos.

La Ilustración no es un fenómeno exclusivamente social e institucional, puesto que para la expansión de la razón también se requiere: “que uno mismo se incorpore al proceso de Ilustración, es decir, sobre todo, de que se piense autónomamente” (Van Dülmen, 2016, p. 146); en este sentido, es necesario el asentimiento subjetivo. Son atributos del concepto moderno-ilustrado de sujeto la autonomía y realización individuales, pero la “individualización” no implicó una ruptura de fondo con las estructuras estamentales y de dominación. Como sostiene Van Dülmen (2016), el ascenso de un comportamiento tendiente a la introspección y el autodominio que propiciaría la emergencia de la subjetividad moderna no tuvo el efecto de una ruptura radical con las instituciones sociales de control, sino que fue acompañado por éstas en un proceso de reacomodo a las nuevas circunstancias. A la dominación estamental le siguieron nuevas formas de control a través del Estado, la Iglesia y la escuela, a fin de propiciar una situación de consentimiento por la cual los individuos prestarían su adhesión subjetiva a la autoridad. Estas tendencias se reforzaron con la aparición de las disciplinas científicas humanas y sociales que generaron discursos y procesos de subjetivación sobre el individuo que complejizan y, a un tiempo, ponen en cuestión el modelo moderno-ilustrado de sujeto.

El ideal racional de autodeterminación refleja el empeño por desatarse de cualquier sujeción, aunque en la filosofía kantiana

(Kant, 2013, pp. 90-91) hay matices claros sobre los alcances y límites de la libertad expresados en la distinción entre el *uso público* y el *uso privado* de la razón, en síntesis, ésta se compagina con la esperanza iluminista de la burguesía emergente: progreso y perfectibilidad humana. Sin embargo, los autores sombríos de la burguesía no dejaron de auscultar en los mecanismos que enturbian el origen y la fundamentación de la constelación de conceptos que definen al modelo moderno-ilustrado de sujeto. De este modo, Nietzsche registra las altas dosis de violencia y malestar que supuso la constitución del individuo y este aspecto será uno de los motivos que Freud explotará en su teoría psicoanalítica, por su parte, Marx pondrá el acento en las estructuras objetivas que merman la capacidad del sujeto para la autodeterminación.

## CRÍTICA DEL SUJETO

En este apartado me propongo explicar la crítica de Adorno al modelo moderno-ilustrado de sujeto. Considero que la dialéctica autonomía-heteronomía es un registro que nos permite la entrada a este perfil del pensamiento adorniano y su trasfondo teórico filosófico es, principalmente, la filosofía de Kant. De acuerdo con Adorno y Horkheimer (2016), los insumos de los que se echa mano para el proceso de individuación son los mismos que provocan el ocaso de la individualidad. La consigna de dominio del mundo y de sí mismo, como se relata en *Dialéctica de la Ilustración*, tenía detrás las exigencias adaptativas que el pensamiento ilustrado había demandado para el surgimiento del individuo moderno. Estas ideas quedan magistralmente expuestas en el ensayo “Concepto de Ilustración”, así como en el segundo excursus de esta misma obra, “Odiseo o mito e Ilustración”. Para los propósitos de este artículo, recuperaré únicamente algunos de sus momentos.

En “concepto de Ilustración”, el ensayo base del texto, Horkheimer y Adorno establecen las dos grandes coordenadas de la dialéctica mito-Ilustración en la que se inscribe la constelación

de Odiseo: el mito es un opuesto implicado e implicante de la Ilustración (Adorno, 2007). *La Odisea* es el relato del proceso de individuación, en la figura de Odiseo se sintetiza la emergencia del *sí-mismo* (*das Selbst*): el Yo constituido que hace de la represión y renuncia de las pulsiones, el instrumento para allegarse una relación exitosa y ajustada al principio de realidad. El relato narra la lucha incansable de Odiseo con la naturaleza (interna y externa) y Horkheimer y Adorno (2016) muestran que esta pugna simboliza la tensa relación entre pulsiones y razón.

En la imagen de Odiseo se condensa la dinámica de constitución de la subjetividad en su concepción moderno-ilustrada. Odiseo es el terrateniente de la sociedad antigua que anticipa al burgués de la era moderna; ejerce el dominio sobre los otros (los remeros que recuerdan a los proletarios de las fábricas modernas), pero también sobre sí mismo, debido a que en él el “principio de la realidad” (el predominio del criterio de supervivencia sobre las pulsiones y necesidades corporales) ya tiene plena vigencia (Adorno, 2007, p. 48). La astucia de Odiseo, que Horkheimer y Adorno (2016) consideran representante del dominio del “principio de la realidad” sobre el “principio del placer”, es la facultad que permite que el héroe venza a las figuras míticas, representantes de la naturaleza y el pasado mítico y precivilizado de los que Odiseo intenta escapar. El de Ítaca se resiste al canto de las sirenas haciéndose atar al mástil, también a la seducción de Circe, quien diluye la identidad de sus amantes al convertirlos en cerdos. Finalmente, se niega a la tentación de ingerir el loto, lo cual alude a la promesa del goce si esfuerzo.

Al final de la saga, el héroe se impone a la naturaleza y deja atrás el mundo del mito, pero Adorno y Horkheimer (2016), en una crítica inmanente de la historia del proceso de subjetivación, señalan que este triunfo tiene el coste de imposibilitar aquello mismo que intentaba llevar a realización: el individuo. De este modo, en un claro tono influido por la dialéctica del amo y el esclavo, ni Odiseo-burgués ni los remeros-obreros consiguen hacer una experiencia plena: el burgués trastoca el placer a contemplación



estética y se niega el contacto con el objeto, que sólo experimenta a través de la actividad del trabajador; mientras que al obrero, no obstante su contacto con el objeto, la experiencia, perceptivo-teórica, económica y estética plena con el mismo, le es negada, debido a que su actividad transcurre enajenadamente. En esta dialéctica del proceso de subjetivación, la producción del sujeto implica su auto-aniquilación, el deseo de desatarse de toda fuerza de dominación interna y externa y con esto conseguir erigirse en individuo autónomo, se trastoca en heteronomía. En los “Elementos del antisemitismo”, Horkheimer y Adorno afirman que: “La civilización es la victoria de la sociedad sobre la naturaleza que transforma todo en mera naturaleza” (Adorno, 2007, p. 201), puesto que la “individuación” genera un sujeto mutilado, empobrecido para hacer experiencias ricas y diferenciadas, así como incapaz de lidiar con su mundo interno y externo.

Las reflexiones vertidas en *Dialéctica de la Ilustración* están correlacionadas con los análisis de psicología social acerca del debilitamiento del Yo y el daño de la subjetividad. A la constelación que define la idea moderna de sujeto le es imprescindible la de un Yo fuerte, capaz de autoconciencia, autonomía y autoexpresión. El Yo débil (*schwache Ich*) supone, por contraposición, la incapacidad para generar y ejercer dichas capacidades: limitaciones subjetivas, en relación con causas objetivas para la plena posesión de la capacidad de autorreflexión, autodeterminación y construcción de una identidad propia. Por su parte, la “subjetividad dañada” (Mai-so, 2016) nos habla del efecto generado en el sujeto por la conflictividad interna entre las demandas pulsionales de realización del Yo y la necesidad social de un Yo ajustado a la realidad. Esta tensión quiebra al sujeto, quien se ve rebasado en sus funciones de mediación y regulación, puesto que, en el estado de cosas dado, estas demandas son contradictorias, y porque el individuo está imposibilitado, subjetiva y objetivamente, para conciliarlas. El debilitamiento del Yo y el daño de la subjetividad originan un sujeto apto para la dependencia y heteronomía, vulnerable a las fuerzas de la falsa conciencia y la ideología, frío y, por tanto, incapaz de

emparentarse con la vida y sus padecimientos. Para sobrevivir a este estado de cosas, el sujeto tiene que resolver de algún modo el daño experimentado y lo consigue por medio de los mecanismos de compensación, el más relevante de éstos es la violencia contra lo “débil” (vulnerable y diferente): individuos y grupos precarizados y por fuera de los parámetros identitarios hegemónicos, la naturaleza en su sentido usual y los animales no humanos.

A diferencia del empuje con el cual los intereses económicos impulsaron la individuación y logro de la autonomía durante el siglo XIX y los primeros años del XX (Adorno, 2005), la sociedad que fue configurándose posteriormente se definía por la coacción extrema del interés de lo social-colectivo sobre el del individuo. Para Adorno (2004), esta demanda de adaptación y correspondiente renuncia a la individualidad y sus atributos, exigida por las sociedades totalitarias, tenía impactos negativos en la economía psíquica del individuo. La lógica general de esta argumentación corresponde a la teoría freudiana sobre “el malestar en la cultura”. Según Freud (1986), la civilización está basada en la renuncia a la realización de las pulsiones, pero esta represión termina por hacer fracasar a la civilización misma, puesto que otorga fuerza a los impulsos destructivos, ayudándolos a imponerse a la pulsión de crecimiento de la vida representada por *Eros*.

En el ensayo *El psicoanálisis revisado*, de 1952, Adorno plantea que en las circunstancias de socialización de su época, la constitución del Yo, instancia mediadora indispensable para la supervivencia del organismo, implica una coacción exagerada que origina no un Yo integrado y coherente, “fuerte”, sino un “sistema de cicatrices” (Adorno, 2004, p. 23); es decir, un Yo caracterizado por el choque y conflicto entre las instancias psíquicas, e imposibilitado para lograr una regulación adecuada entre las demandas del individuo y los imperativos sociales, los cuales se procesan en la experiencia del *shock*. Los objetivos de reproducción de la sociedad van en contra de los intereses del Yo, tanto de sus necesidades de realización pulsionales como, incorporando en este argumento las influencias marxistas, de la experiencia de incidir en la dinámica

de la sociedad. De acuerdo con Adorno (2004), esta impotencia de un sujeto recortado a su función contemplativa, psicológicamente, se experimenta como daño de la autoestima.

La constitución del individuo a manera de “sistema de cicatrices” (Maiso, 2016) es el reflejo de la excesiva concentración de las dinámicas sociales, da cuenta de una realidad opresiva y violenta que promueve la angustia y el miedo en los individuos. Adorno (1991) analiza el carácter conflictivo de la *psique* en mediación con la sociedad, cómo, en esta relación, el peso de la sociedad era cada vez más desproporcionado en comparación con el ínfimo poder de los individuos. Esta situación es sumamente compleja al nivel de su solución exclusivamente individual, puesto que las medidas atenuantes del *shock* tienen que apelar a las actividades del Yo, pero el Yo no representa, necesariamente, un dique contra las tendencias sociales, puesto que éstas no actúan en confrontación abierta con él, sino en y a través suyo. El Yo débil se entrega, consciente e inconscientemente, a la adaptación sin reservas: *mundus vult decipi* [el mundo quiere ser engañado], (Adorno, 1998a, p. 125). Por esta razón, la falsa conciencia y la ideología, que son percepciones distorsionadas de la realidad y de la posición del sujeto en ésta, son tan eficientes y difíciles de combatir.

El Yo es la conciencia que rompe con la represión, como soporte de la realidad, pero a un tiempo es el sitio de la represión, las demandas sociales de supervivencia lo llevan a actuar de manera consciente e inconsciente a la vez: “Las realizaciones cognoscitivas que el Yo ha de llevar a cabo por *mor* de la autoconservación, las ha de suspender al mismo tiempo por *mor* de la autoconservación, la autoconciencia ha de desdecirse de continuo” (Adorno, 1991, p. 182). Una de las manifestaciones más visibles de esta dinámica ambivalente la encuentra Adorno (2003) en la psicología de masas, recurriendo a Freud (2013), el teórico crítico explica cómo el Yo, buscando su supervivencia, renuncia a la conciencia y se entrega a la irracionalidad de las regresiones; como la identificación idealizante con un líder. Este recurso reporta al Yo una ga-

nancia narcisista que es necesaria dado el deterioro real, inducido socialmente, de su autoestima.

La conflictividad de la subjetividad, por la cual ésta ha sido constituida –en el proceso civilizatorio– en un campo de tensiones y discordancias entre las instancias psíquicas, el Yo debilitado por los embates de la sociedad totalizante, deja a los individuos vulnerables al desarrollo de disposiciones violentas y autoritarias. El individuo conflictuado, al no contar con un Yo fuerte, con capacidad de autonomía, autoconciencia y autoexpresión, recurre a medidas compensatorias para conseguir cierto equilibrio: la “pseudorrebelión”<sup>2</sup> y la *falsa proyección* (*falsche Projektion*). Mediante el primero, el individuo se subordina a la autoridad, mientras dirige la agresión contra los peor colocados en la estructura, los “débiles”, gracias a la segunda, puede racionalizar esta violencia. En ambos casos, se trata de resoluciones funcionales del malestar experimentado, gracias a las cuales el individuo consigue lidiar con los efectos de las tensiones entre sus necesidades de realización y las demandas de la sociedad, sin exponerse a la completa exclusión y la violencia.

El sostén subjetivo de estos mecanismos es la frialdad, una actitud y esquema de interacción que relega el afecto y la empatía a favor del interés social de autoconservación. La frialdad es una forma de autocosificación por la cual el sujeto se extraña de sí mismo, de la naturaleza y de los otros, a fin de volverse apto para el ejercicio de la violencia. Esta forma de subjetividad la encuentra Adorno (1998b) en la sociedad alemana que emerge de la segunda guerra mundial. Se trata de individuos con escasa capacidad de autorreflexión, tendientes a pensar por medio del estereotipo y el maniqueísmo, rígidos, ajustados y conformistas con las convenciones sociales y, primordialmente, fríos; es decir, asimilados y afectivos con las cosas y poco empáticos con la vida.

#### AUTORREFLEXIÓN CRÍTICA, MIMESIS Y MEMORIA

---

<sup>2</sup> ...“eine gewisse Art des pseudorebellischen” (Adorno, 1964, p. 97).

La noción de *autorreflexividad crítica* (*kritische Selbstreflexion*) da cuenta de la concepción de Adorno acerca de la razón y significa, además, la continuidad más notoria de su filosofía con el pensamiento moderno. La reflexividad o autoconciencia, que fue un concepto importante en el surgimiento de la era moderna, desde sus inicios con Descartes, su maduración en la filosofía kantiana y el tratamiento dialéctico que recibe gracias a Hegel, tienen una presencia incuestionable en el pensamiento adorniano, pero esta noción será sometida a una revisión crítica a través de los insumos provenientes de la teoría de Marx.

El papel que tiene esta noción en la *Teoría crítica de Adorno* se deja entrever en la demanda de que la filosofía vuelva sobre sí y coloque su mirada escrutinadora en los cimientos mismos del pensamiento que le ha dado un lugar central, el proyecto ilustrado. Lo anterior, con la finalidad de rastrear las razones del arribo de la sociedad a un estadio de “barbarie generalizada”, pero también en el entendido de que sólo la autoconciencia, la reflexividad, tendría el poder de darnos la salida del contexto de la naturaleza. Así pues: “Se trata de que la Ilustración reflexione sobre sí misma, si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero” (Adorno, 2007, p. 15). En un ejercicio análogo al del Barón de Münchhausen, quien tiene que salir del pozo tirando de su coleta<sup>3</sup>, figura de la que gusta mucho Adorno, si la razón pretende salvarse sin con ello terminar en la autoaniquilación, entonces sólo se tiene a sí misma, no queda otro camino que recurrir a la fórmula de un pensamiento que es capaz de pensar en contra de sí mismo y en la realización de esta tarea más vale resguardarse de la tentación de lo edificante, positivo y utilitario.

---

<sup>3</sup> La imagen del Barón de Münchhausen refleja la historia de un personaje real Karl Friedrich Hieronymus, quien participó en algunas campañas de guerra. Las narraciones extraordinarias de las aventuras de Hieronymus fueron llevadas a la literatura por el científico y escritor alemán Rudolf Erich Raspe en 1785. Raspe (2014) lleva las hazañas del Barón hacia lo ilógico y absurdo, transgrediendo intencionalmente el racionalismo de su época.

Adorno asume la concepción moderna de la razón en tanto fuerza, actividad, potencia, poder productivo y su primera referencia más lograda es la filosofía de Kant. Esta actividad puede ser autorreferencial y entonces la conciencia tiene la facultad de volverse su propio objeto y, por medio de este vuelco, diferenciarse del entorno. Pero la *autorreflexión crítica* no circunscribe a la autorreferencialidad, puesto que con el objetivo de que la subjetividad adquiera consistencia, la autorreflexión debe acentuar la escisión como actividad dialéctica; la oposición interna de la conciencia que en el pensamiento de Hegel es central para hacer dinámicos tanto al objeto como a la conciencia misma. Castoriadis (2004) señala que el sentido “fuerte” de la autorreflexividad implica la “posición de sí como objeto no objetivo” (p. 103) y esta escisión de la conciencia da la posibilidad de que el sujeto se distancia de sí mismo y pueda ponerse en cuestión, sentando las bases de la subjetividad.

La *autorreflexión crítica* no sólo incluye la actividad, la diferenciación de sí respecto al entorno y la oposición interna, sino que, en su autoevaluación y disputa consigo misma, la conciencia también incorpora la mediación social como su elemento constitutivo. Así pues, Corona (2008), al comparar el concepto de autorreflexión de Kierkegaard con el de Adorno, afirma que, mientras en el caso del primero, la autorreflexión no rebasa la dimensión de la “interioridad” y, por tanto, se trata de una concepción de la conciencia como algo ajeno a la sociedad, Adorno concibe la subjetividad mediada socialmente, además de que su concepto lleva a la crítica de las coacciones de la objetividad social sobre el individuo.

Para Adorno, si bien Kierkegaard, en oposición a Hegel, trajo a cuento la importancia del individuo en su concreción existencial y libertad de frente a lo absoluto, así como mostró inintencionalmente los impactos existenciales que la cosificación del capitalismo dejaba en el individuo, su planteamiento deja de lado la dimensión objetiva (Adorno, 2006a). La dialéctica del pensador danés es una “dialéctica inmanente, para la cual las contradicciones se circunscriben a la interioridad” (Adorno, 2006a). Pretendiendo salvar al individuo, lo sacrifica, separándolo de la primera naturaleza, de la

corporeidad, en el estadio estético, y de la conciencia crítica, en el salto a la fe y sumisión a Dios, que corresponden al estadio religioso-. Para Adorno (2006a) la filosofía de la interioridad, finalmente, abona a la desobjetivización, al postular una individualidad abstracta contribuye a forjar la imagen de una atomización social que deja impotente al sujeto, mientras que la individualidad sólo se realiza en su concepto animada por la vida en sociedad.

La *autorreflexión crítica* tiene varios rendimientos en las reflexiones de Adorno. Es la actividad crítica autorreflexiva la que cuestiona la lógica de la identidad por la cual, al conocer la realidad, la razón “encorseta” al objeto, lo hace empatar con ella, dejando de lado todo lo que se resiste a entrar dentro de sus sistemas prediseñados. Debido a este antropomorfismo, la razón sólo conoce lo que le impone a la realidad, empobreciendo, entonces, su experiencia con el mundo. De este modo, la razón pierde el pliegue de lo no-idéntico, aquello que llevaría a la experiencia cognoscitiva a las aproximaciones paulatinas con lo diferente, contingente y casual. Lo que se origina como un afán de orden, seguridad y control de la realidad, deriva en tautología y solipsismo. Recordemos que, para Adorno, el ejercicio filosófico, la aventura del pensamiento, implica el abismarse tanto en lo otro como en sí mismo, bajo el riesgo de error, pero también de la posibilidad de novedad y enriquecimiento de la experiencia. De este modo lo enuncia en la Introducción a *Dialéctica negativa*: “Solo la autorreflexión crítica sobre sí mismo protege contra la limitación de la propia riqueza, así como contra la construcción de un muro entre sí y el objeto, suponiendo, pues, que la propia reflexión subjetiva es la realidad absoluta” (1992, p. 38-39).

Al dar con las tendencias unilaterales de la razón, con las formas sobreimpuestas de la relación del pensamiento con el objeto, la *autorreflexión crítica* regula la percepción para que la experiencia sea diferenciada y tenga cabida la multiplicidad. Las formas subjetivas de reacción frente al objeto necesitan, a su vez, de ser corregidas constantemente, confrontándolas con la realidad de la que pretenden dar cuenta, y “Tal corrección se realiza en la au-

torreflexión, el fermento de la experiencia intelectual” (Adorno, 1992, p. 55). El reconocimiento de la materialidad y cualidades del sujeto-objeto requiere de un sujeto descentrado, con una experiencia no reductible a los aspectos cuantificables de la realidad y no antropocéntrica. A este atributo de la subjetividad, el filósofo frankfurtiano la llama “capacidad de diferenciación”: “Diferenciado es quien sabe distinguir en la cosa y en su concepto lo más pequeño e inaprensible para el concepto; a lo más mínimo solo tiene acceso la diferenciación” (Adorno, 1992, p. 50).

A través de la *autorreflexión crítica*, la razón puede reconocer la diversidad de la realidad y los variados perfiles de percepción y conocimiento que va adquiriendo el sujeto, pero, para esta tarea, la razón precisa de entrar en relación dialéctica con el impulso mimético (*mimetische Impuls*). De acuerdo con Adorno y Horkheimer (Adorno, 2007), la mimesis es la facultad de conectar afectiva y cognitivamente con la naturaleza. En el plano cognoscitivo, la componente mimética sobrevive en la actividad de diferenciación, la cual “implica a la vez la capacidad de reaccionar miméticamente y el *organon* lógico para la relación de género, especie y diferencia específica” (Adorno, 1992, p. 51). En la relación del sujeto con el objeto se requiere de un grado mínimo de identificación a fin de hacer posible el conocimiento y éste es proporcionado por la mimesis.

La operación cognoscitiva de reaccionar y abrirse a la experiencia de la diversidad del objeto tiene un opuesto psicológico en la “proyección no regulada”. La *falsa proyección*, como también la denominan Adorno y Horkheimer (Adorno, 2007), radica en la asimilación del objeto por la conciencia y duplicación paranoide del sujeto en la realidad. Esta forma de proyección implica una experiencia con el mundo limitada debido a los excesos de sujeto-idea, concepto, sistema, pensamiento-, sobre su contraparte; consiste en una actitud cognoscitiva que trunca el enriquecimiento de la experiencia, puesto que ésta sólo tiene lugar a través de la diferenciación. La *autorreflexión crítica* supone, entonces, la resistencia a la síntesis, la persistencia en la tensión dialéctica, la detención de la conciencia en los matices y diferencias cualitativas; es decir, alude a una sub-



jetividad capaz de discernir, oponerse y diferenciar. Haciendo uso de una imagen, Adorno afirma: "(En) una situación reconciliada no se anexionaría lo ajeno con imperialismo filosófico, sino que hallaría su felicidad en la cercanía otorgada a lo lejano y distinto, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio" (1992, p. 192).

En la reflexión de Adorno sobre el sujeto, la experiencia cognoscitiva está estrechamente conectada con la experiencia moral. La capacidad mimética o de diferenciación tiene que ver con una forma de conocimiento que limita los alcances de la subjetividad para dar cabida a aquello que rebasa los contenidos de conciencia (lo diferente o no-idéntico), pero también alude a la facultad de conectar de manera no violenta con la naturaleza o materialidad interior y exterior, así como con la diferencia social. Es, asimismo, el *impulso mimético* el que puede ayudar al sujeto a conectar afectiva y empáticamente con la realidad, evitando la frialdad que está detrás de la violencia.

La *falsa proyección* es el mecanismo compensatorio que está en la base psicológica de la violencia contra lo "débil" (vulnerable y diferente). Sin embargo, para el filósofo frankfurtiano, la actividad proyectiva, que es ineludible para la experiencia con el mundo, mediada por la *autorreflexión crítica*, podría evitar: "El hecho de que los detentadores del poder vean como hombres lo que solo es su imagen reflejada, en lugar de ver reflejado lo humano como lo distinto" (Adorno, 2006b, p. 110). Sólo la autoconciencia cuestionadora del funcionamiento de su propio aparato de percepción podría socorrer al sujeto para conseguir una relación que le dé una oportunidad a la naturaleza y sus diferenciaciones.

Adorno encuentra en el sufrimiento de la naturaleza el factor que, mediado por la mimesis y en sintonía con la memoria, se puede erigir en "motor del pensamiento dialéctico" (Adorno, 1992, p. 203). De este padecimiento de lo material y somático emerge el impulso que desata, a su vez, a la *autorreflexión crítica* y con ello mueve, descosifica, la conciencia solidificada; se trata del elemento "añadido" o "adicional" (*Hizuntretende*), por no requerir de "fundamentación discursiva" (1992, p. 365), que está en la base

de la experiencia moral. En palabras de Adorno: “La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar. ‘Padecer es algo preceder’. Es el punto en que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad” (1992, p. 204).

Ahora bien, la razón también puede ponerse al servicio de la barbarie, contribuyendo a la frialdad y racionalización de la violencia, es por eso que, para protegerla contra su potencial barbarización, precisa de la memoria y del *impulso mimético* (Adorno, 1998b, p. 109). La *autorreflexión crítica* requiere de la recuperación del pasado en su dinamismo catastrófico, de una mirada desde la perspectiva de las víctimas que sea capaz de traer al presente lo que ya fue, pero a través de una memoria tanto crítica como afectiva, vinculada con el *impulso mimético*; sólo así, los eventos del pasado dejan de ser mero dato o información y son capaces de conmocionar al individuo, generando las condiciones subjetivas para la acción social. Colocadas en esta constelación, las efectuaciones de la violencia contemporáneas aparecen no como una excepción, sino a modo de co-determinaciones del mismo proceso civilizatorio, a su vez, la *autorreflexión crítica* protege la memoria contra las promociones del olvido que tratan de acallar el recuerdo del sufrimiento pasado y sus implicaciones en el presente.

Es la dialéctica entre la *autorreflexión crítica*, *mimesis* y *memoria* lo que, impulsado por el rechazo de los estados de sufrimiento, da una oportunidad al individuo de oponerse a la barbarie, la falsa conciencia y la ideología. Para Adorno, al dar cuenta de él mismo, el sujeto tiene la posibilidad de tomar conciencia de los procesos de subjetivación y mecanismos sociales que le han dado forma, la mirada puesta en las mediaciones sociales puede ayudarlo a clarificar las dinámicas opresivas del proceso civilizatorio. Por su parte, la memoria ayuda a desnaturalizar estos estados sociales y, por tanto, concebirlos de manera dinámica, factibles de una transformación permanente.

En *Minima moralia*, Adorno señala que la *autorreflexión crítica* es indispensable para reencauzar las potencialidades positivas de

la razón y propiciar condiciones de emergencia de un auténtico sujeto: “la autocrítica de la razón es su más auténtica moral. Lo contrario de ella, lo que se ve en la fase última de un pensamiento a disposición de sí mismo, no es otra cosa que la eliminación del sujeto” (2006b, p. 131). En cambio, la “eliminación del sujeto”, con sus atributos de autoconciencia, autonomía y autoexpresión, es provocada, primordialmente, por las condiciones sociales de buena parte del siglo XX, que han generado una forma de subjetividad apta para la dependencia. Como podemos notarlo, estamos ante una dialéctica negativa del sujeto.

## CONCLUSIÓN

He presentado algunos desarrollos de las nociones de sujeto y subjetividad en la *Teoría crítica de Theodor W. Adorno*, considerando que su crítica se despliega como una dialéctica negativa del sujeto que toma en cuenta su sentido activo y constituyente (autónomo) en tensión con su significado pasivo, constituido (heterónimo). La reflexión crítica adorniana muestra el discurrir del sujeto y los procesos de su constitución en su dimensión social e intelectual.

La dialéctica del sujeto presentada por Adorno es heredera del pensamiento moderno-ilustrado. La noción adorniana de subjetividad retoma la triada que compone el modelo moderno-ilustrado de sujeto: autoconciencia, autonomía y autoexpresión, pero llevándola a un momento de realización distinto. La crítica del sujeto moderno allana el camino para el desarrollo de las nociones de *autorreflexividad crítica*, *mimesis* y *memoria*. Gracias a esta constelación, Adorno amplía el cuestionamiento de las formas adaptativas, heterónomas, cosificadas, industrializadas y violentas de pensamiento y relación con el mundo. Para el filósofo frankfurtiano se trataba de recuperar la potencia del pensamiento crítico a fin de darle una oportunidad distinta a la sociedad de su época y para ello no quedaba otro recurso que la interpelación de la razón por la razón misma. Adorno se posiciona en contra de supeditar el pensa-

miento a criterios externos –eficientismo e instrumentalización– y con ello convertirse en apéndice del rendimiento científico-tecnológico o instancia legitimadora de ciertas prácticas políticas o la moral al uso, y más bien hace de la autocrítica el pivote de todo cuestionamiento de las condiciones inhumanas prevalecientes.

La potencia crítica y actualidad de la noción de subjetividad de Adorno radica en su elaboración compleja. Ésta se presenta como una constelación o entramado dialéctico de conceptos en complementariedad y oposición que llevan a la razón más allá de sí misma (rebasando la unilateralidad racionalista) a través de las nociones de *mimesis* y *memoria*, permitiéndonos valorar la pertinencia de recuperar el valor de la naturaleza, el cuerpo y sus afectaciones, así como la relevancia crítica y afectiva del recuerdo, todo lo cual es una plataforma para repensar al sujeto contemporáneo y las rutas que les permitirían la transformación de las formas de barbarie contemporáneas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W. (1964). “Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute”. *Das Argument* 29.6. 88-104. [en línea]. Disponible en: <http://www.neu.inkrit.de/mediadaten/archivargument/DA029/DA029.pdf>
- \_\_\_\_\_. (1986). *Gesammelte Schriften*. 20 tomos, ed. por R. Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. (1991). “De la relación entre sociología y psicología”. En *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1998a). “Educación para la emancipación”. En *Educación para la emancipación*, Madrid: Ediciones Morata.
- \_\_\_\_\_. (1998b). “¿Qué significa superar el pasado?”. En *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- \_\_\_\_\_. (2003). “Antisemitismo y propaganda fascista”. En *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Barcelona: Voces y culturas.

- \_\_\_\_\_(2004). "El psicoanálisis revisado". Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_(2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_(2006a). *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_(2006b). *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*. Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_(2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- Amengual, G. (2007). "El concepto de experiencia: de Kant a Hegel". En TÓPICOS, *Revista de Filosofía de Santa Fe* (Argentina). No. 15, pp. 5-30.
- Airès, P., y Duby, G. (1993). "La emergencia del individuo". En *Historia de la vida privada*, tomo 2. España: Taurus.
- Brugger, W. (1953). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2018). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2008). *Filosofía de la Ilustración*. Ciudad de México: F.C.E.
- Corona, J. (2008). *Theodor W. Adorno. Individuo y autorreflexión crítica*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Foucault, M. (2012). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Madrid: Paidós.
- Freud, S. (1986). "El malestar en la cultura". En *Obras Completas*. Tomo XXI, Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_(2013). *Psicología de masas y análisis del yo*. En *Obras Completas. Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno T. W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (1994). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_(2009). *Crítica de la razón pura*. México: F.C.E-UAM-UNAM.
- \_\_\_\_\_(2012). *Crítica de la razón práctica*. México: F.C.E-UAM-UNAM.
- \_\_\_\_\_(2013). *¿Qué es ser la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.

- Maiso, J. (2016). “La subjetividad dañada: Teoría crítica y psicoanálisis. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5 (5), 132-150. [En línea]. Disponible en: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/819>
- Mayos, G. (2004). *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Madrid: Herder.
- Raspe, R. E. (2014). *Las aventuras del Barón Münchhausen*. Madrid: Nórdica Libros.
- Taylor, Ch. (2002). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós.
- Van Dülmen, R. (2006). *El descubrimiento del individuo: 1500-1800*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Villacañas, J. L. (1999). “Kant”. En Camps, V. (Ed.). *Historia de la ética. Tomo 2. La ética moderna*. Barcelona: Crítica.