

Lucía Wegelin (Sociología, UBA)

lucíawegelin@hotmail.com

Pensamiento interferido o interferencias del pensamiento

Acerca de la primacía del objeto en T. W. Adorno

Introducción

La exposición del problema que nos convoca a una reflexión en la que se reconsiderará ciertos planteos de T. W. Adorno y W. Benjamin requiere ser planteada en términos de empiria acuciante que irrumpe y reclama ser pensada. Sin embargo los mismos planteos de estos autores problematizan lo que entendemos por empiria y en este sentido nos permiten pensar a las discusiones actuales de la filosofía y la teoría social como esa aspereza de lo real que llama a la interpretación.

Considerando que Adorno y Benjamin están siendo aludidos en numerosos estudios sobre preocupaciones contemporáneas como la memoria y las identidades, resulta pertinente no olvidar sus consideraciones metodológicas (si es que se nos permite comenzar por llamar así al género de preocupaciones que nos interesan). Si en estas consideraciones el objeto es la complejidad que sale al paso, que urge ser interpretada, el tropiezo que genera una chispa, podríamos decir que, en este caso, ese objeto que nos interfiere, es el concepto de objetividad mismo y su disolución a partir de la desmaterialización propia de nuestros tiempos.

En este sentido comenzaremos por preguntarnos: ¿Cuál es el complejo conceptual en el que aparece la sentencia de Adorno acerca de una “primacía del objeto”? ¿Cómo entiende Benjamin el carácter “objetivo” de su consideración de la filosofía como “interpretación objetiva”? No nos queda más que sumergirnos en estos interrogantes esperando que nos conduzcan al menos a una puesta en discusión de ciertos supuestos epistemológicos que sustentan la investigación actual en ciencias sociales...

Primacía del sujeto: encuentro entre el idealismo y el empirismo

“A la crítica de la ideología toca juzgar sobre la participación del sujeto y el objeto y de su dinámica”¹

Toda crítica de la ideología remite a cuestionarse el lugar desde donde se realiza esa crítica. La reflexión del concepto de ideología sobre sí constituye el problema conocido como “paradoja de Mannheim”. Habermas reconoce esta paradoja en el interior de la crítica de la ideología desarrollada por su maestro, Adorno, y la expone en sus propios términos: si la *Dialéctica de la*

¹ Adorno, T.W.: *Dialéctica negativa*, España, Akal, 2005. p 187

ilustración expone el “enmarañamiento” que siempre existió entre razón y dominio, cómo es que la razón puede seguir ejerciendo la crítica a la razón como dominio. En otras palabras, la crítica al concepto no lleva a Adorno a abandonar el concepto como médium en el que despliega su crítica y esto es precisamente lo que Habermas denomina “contradicción realizativa (*performativer Widerspruch*)”². Sin embargo Adorno mismo era consciente de lo paradójico de su modo de realizar la crítica y, como el mismo Habermas señala, la insistencia en la contradicción se convierte en el modo mismo de la crítica.

La contradicción se hace evidente: a pesar de dedicar sus escritos a una crítica totalizada de la ideología (a la razón ilustrada le es inmanente el dominio sobre la naturaleza), Adorno reconoce que el concepto de ideología no puede ser total porque se reduce a la nada y por lo tanto debe poder distinguirse de una “conciencia adecuada”. La idea de una verdad objetiva es, para el autor, el espacio que hace posible la crítica a los modos de la falsa conciencia. Pero los términos “verdad” y “objetiva”, y aún más su entrelazamiento reclaman, una interrupción en la lectura y convocan a la reflexión. La forma en que Adorno se plantea este problema nos lleva a repensar la relación sujeto- objeto, determinante para toda teoría del conocimiento. Sin embargo, no sólo llegamos a este problema a partir de la pregunta por la posibilidad de una crítica de la ideología, sino que también nos dirige hacia allí la pregunta por la posibilidad de una crítica a la sociedad, dado que Adorno afirma en su ensayo “Sobre sujeto y objeto” que “crítica de la sociedad es crítica el conocimiento y viceversa”³. La crítica a la relación sujeto-objeto que sustenta toda posibilidad de conocimiento es para el autor “autocrítica social del conocimiento”.

Sumerjámonos entonces en los supuestos de esta relación, que reclama ser criticada para poder pensar toda crítica a la ideología y también toda crítica a la sociedad misma.

La forma de las críticas de Adorno y Benjamin de las diferentes concepciones del conocimiento tradicionales nos empieza a decir algo sobre sus propias propuestas para la tarea filosófica. Con esto nos referimos a que es en el espacio de la puesta en crisis de las concepciones del conocimiento tradicionales en donde se puede vislumbrar el espacio para su propia concepción de la relación sujeto-objeto. No se puede comenzar por definir qué se entiende por cada término; primero porque se partiría desde una premisa, un supuesto subjetivo sin considerar el objeto (que en este caso serían el sujeto y el objeto) y por lo tanto la reflexión sería una proclamación de principios subjetivos antes que una reflexión filosófica; por otro lado porque no se puede obviar que son en este caso el sujeto y el objeto los objetos a considerar y por lo tanto definirlos a priori (captar subjetivamente la objetualidad de estos términos) estaría suponiendo una determinada forma de la relación sobre la que se quiere reflexionar. Estos primeros problemas que se le

² Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz, 2008.

³ Adorno, T.W.: “Sobre sujeto y objeto”, en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003. p 149.

plantean a Adorno en el ensayo “Sobre sujeto y objeto” lo obligan a comenzar por criticar las nociones de sujeto y objeto con las que se encuentra. En este movimiento inicial ya empiezan a aparecer ciertos indicios de sus propias consideraciones.

Las formas tradicionales de entender la relación en cuestión podrían agruparse bajo dos concepciones generales que, finalmente, se terminan denunciando como similares: idealismo y empirismo.

En el idealismo (específicamente se concentra Adorno en el idealismo subjetivo kantiano) el sujeto se concibe como creador y libre, es pura actividad, mientras que el objeto quedaría reducido a pura pasividad, eso que puede ser apropiado por el sujeto porque es él mismo el que lo configuró a su medida. Se postula entonces una separación entre estos dos términos que se relacionarían unilateralmente, desde el sujeto intencionado hacia el objeto en disponibilidad. Este sujeto es, en el idealismo kantiano, un sujeto trascendental en tanto es él mismo el configurador de todo lo otro que gracias a él aparece como lo dado. Pero este sujeto, que se presenta como presupuesto de todo lo empírico (tanto sujetos como objetos), es al mismo tiempo una abstracción de esos sujetos particulares de los que se plantea como presupuesto. Reconocer el carácter ideológico de esta concepción, que se resolvería en una pura subjetividad “como alfa y omega”, no significa negar la verdad que en esta concepción existe. El sujeto trascendental muestra la dominación real a la que tanto los objetos como los sujetos empíricos están sometidos. La racionalidad de cambio que configura a los hombres individuales como *homo economicus* aparece en la filosofía idealista como la racionalidad de ese sujeto trascendental. En otro términos “esa ley que, según Kant, el sujeto prescribe a la naturaleza, suprema cumbre de objetividad en su concepción, es la expresión más perfecta del sujeto así como de su alienación de sí: el sujeto se desliza a sí mismo como objeto en la cima de su pretensión formante”⁴

A lo que Adorno está haciendo referencia aquí es a la cosificación de la sociedad burguesa capitalista que esta ideología idealista presenta con la idea del sujeto trascendental. Esta verdad del idealismo, a saber, el dominio de la sociedad (ese sujeto trascendental invariante, cosificado) sobre los sujetos y los objetos (a la que Lukács ya había aludido en términos de segunda naturaleza), significa en el plano de la teoría del conocimiento una relación de dominio del sujeto para con el objeto. La verdad de esta relación de dominio no es la solución del problema, no implica haber llegado a un resultado verdadero en su totalidad, sino que la verdad de estos planteos convive con su carácter ilusorio. La inversión que significa colocar al sujeto trascendental como presupuesto expone una situación real: el individuo necesita de la sociedad como su condición de posibilidad y esa primacía de lo social se manifiesta como dominio de esa

⁴ Adorno, T.W.: “Sobre sujeto y objeto”, op.cit p.154.

sociedad sobre el individuo. Sin embargo esa situación que permite reconocer un carácter verdadero en el sujeto del idealismo no es esencialmente real sino devenidamente real. La revolución copernicana se vuelve ilusoria en tanto se la hipostasea, es decir, expone un estado real de la sociedad pero un estado históricamente alcanzado. Y es por esto que su verdad no niega su carácter ilusorio, la hipóstasis del sujeto concibe a un objeto que no es más que una proyección de sí, una ilusión subjetiva. La relación de conocimiento que el idealismo supone (habiendo partido de una separación entre un sujeto activo y un objeto pasivo), sería entonces también ilusoria y tautológica. Si el objeto es el resultado de la proyección del sujeto, el conocimiento que pretende recorrer el camino por el lado inverso no hace más que repetir los contenidos del sujeto mismo. La separación entre sujeto y objeto no es radical en tanto se la entiende como un “bloque cristalizado” y aquí reside la verdad del idealismo que caería en ilusión al reconocer al sujeto como origen de este bloque y por lo tanto convertirlo en ontológico siendo que en realidad expone una situación devenida históricamente.

Estas críticas nos impulsan a pensar que el empirismo solucionaría estos problemas reconociendo al objeto en sí como radicalmente diferente del sujeto que en este caso cumpliría un rol pasivo en la relación. Pero el giro subjetivo no queda superado simplemente por una negación voluntaria del mismo y, de la misma manera, no hay ningún enunciado que pueda transformar a la filosofía en instancia ordenadora de las ciencias particulares que serían el único lugar en donde se asienta la verdad, arrasando de un plumazo con todas las preocupaciones filosóficas.

El empirismo se constituye como crítica a la identidad del sujeto que el idealismo postulaba como principio oponiéndole a este la inmediatez de lo dado. El objeto tiene determinaciones que el sujeto podrá conocer desprendiéndose de las propias determinaciones para no contaminar a las otras. Se ve entonces que el empirismo teme la proyección subjetiva, el dominio del sujeto implicado en el idealismo y pretende resaltar la empiria como autónoma, como inmediata. Sin embargo esta concepción asume una serie de puntos de partida que la hacen caer en aquello que tanto temía, pero, en este caso, sin conciencia de la preeminencia que domina. En este sentido Adorno afirma que “la primacía del objeto no es restauración de la vieja intentio recta, la servil confianza en el ser así del mundo exterior (...) como un estado antropológico desprovisto de autoconciencia”⁵. Esa restauración resultaría imposible ya que implicaría negar el giro subjetivo ya acontecido, negar el carácter verdadero del idealismo rechazando toda mediación subjetiva y negar, a la vez, la violencia con la que esa mediación se manifiesta, es decir, negar el dominio

⁵Adorno, T.W.: “Sobre sujeto y objeto”, op. cit. p. 147.

real, incluso ocultándolo aún más. La intención restauradora del empirismo oculta que el sujeto sigue ejerciendo un rol de preeminencia en tal concepción.

Y esto es así por varias razones. Por un lado porque el empirismo concibe un “ser así del mundo” como lo dado y ante esto no se formula la pregunta acerca del sujeto que pone a lo empírico como dado (que podría ser la naturaleza misma convertida en un sujeto quizás aún más trascendental que el anterior, aún más cosificado y abstracto). Concebido de esta manera (sin mediación subjetiva), el objeto de conocimiento se asume como idéntico a la cosa misma, es decir que la distinción entre cosa en sí y fenómeno aparece borrada. Sin embargo lo que en realidad hace el empirismo no es superar esta dualidad sino que la niega en la práctica sin derribar sus fundamentos teóricos y por lo tanto sostiene una identidad inmediata entre el objeto de conocimiento y su concepto que, veladamente, se sostiene en la suposición de un sujeto último que ha puesto a la empiria disponible, a la mano del sujeto conocedor.

Por otro lado, la propuesta del empirismo de despejar al objeto de cualquier reminiscencia subjetiva para lograr la objetividad del conocimiento es un proceso subjetivo en si mismo. Lo que quede luego del recorte, la objetividad residual, no es más que el resultado de un proceso subjetivo que concibe al residuo del objeto como el resultado de un balance, siguiendo así el modelo de intercambio orientado hacia la búsqueda de una ganancia. Ese residuo objetivo es entonces el producto de una manipulación subjetiva en la que, en palabras de Adorno, el sujeto se ha objetualizado como método.

La negación de la mediación subjetiva que supone concebir al objeto de conocimiento como dado inmediatamente niega a la vez la violencia que constituye esa mediación y de esta manera la oculta. De todas maneras Adorno encuentra también un aspecto verdadero en el carácter de lo dado del empirismo, en tanto éste pretende afirmar el carácter irreductible de la objetividad. Pero, como decíamos, lo dado no logra escapar a la primacía del sujeto en tanto supone una identidad que remite a un sujeto primero y en tanto es resultado de una reducción subjetiva.

Estas críticas al idealismo y al empirismo confluyen entonces en una crítica a la relación sujeto-objeto concebida a partir de una preeminencia del sujeto, algunas veces más reconocible que otras, que reduce a la relación a una identidad. Esta primacía subjetiva está en la base de la armonía entre la realidad y racionalidad que es a la vez el supuesto para toda pretensión de la razón de comprenderlo todo.

La pretensión filosófica de aprehender la totalidad de lo real supone la identidad entre pensamiento y realidad y en este supuesto se asienta la pretensión de verdad de su discurso. El conocimiento aparece en las dos tendencias descritas como un instrumento, un medio que confirma la identidad supuesta en tanto permite dar forma a la realidad a partir de la actividad del

sujeto. Probablemente refiriéndose a Hegel, Adorno sostiene que “el pensamiento identitario es, aunque lo discuta, subjetivista”⁶ y por lo tanto el sujeto, que busca aprehender la totalidad suponiéndola idéntica a su concepto, está amenazado por cualquier mínimo de resto de lo no idéntico. En esta amenaza ya se empieza a vislumbrar la primacía del objeto que Adorno reconoce en la relación sujeto- objeto.

Antes de dedicarnos a la forma en que Adorno concibe la relación en cuestión, nos quedaría por reflexionar (si asumimos a lo dado como algo mediado por la sociedad) acerca del carácter social de esta crítica, que parecería ser solamente epistemológica. Pero recordemos: “crítica del conocimiento es crítica de la sociedad”.

Como ya empezamos a observar, en la crítica de Adorno al sujeto trascendental del idealismo se hace manifiesta la crítica social. En este punto resulta iluminador recuperar la crítica que Lukács ya había hecho a la filosofía idealista.

Considerando que esta filosofía nace de la estructura cosificada de la conciencia, se puede entender la primacía del sujeto como una “inversión que expresa la verdad del estado histórico alcanzado”⁷. Si la crítica a esta concepción del conocimiento es a la vez una crítica social es por lo que hay de verdadero en esta concepción. Podríamos decir entonces que la posibilidad de aunar la crítica al empirismo y al idealismo “no es más que la formulación lógico metodológica del moderno estado de la sociedad: un estado en el cual los hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones “naturales” irracionales y tácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos creada, “autoproducida”, una especie de segunda naturaleza cuyo decurso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza⁸”. Esta idea de una segunda naturaleza que es producida por los sujetos pero a la vez se separa de ellos y los domina es reconocida por Adorno cuando afirma que “Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan”⁹. En sintonía con este diagnóstico de la cosificación, puede Adorno decir que el mismo sujeto trascendental se ha vuelto más real que los individuos particulares de los que se presenta como una abstracción. Al ser reducidos los individuos a funciones dentro de esta totalidad social, al quedar sometidos al dominio de las fuerzas de esta segunda naturaleza, el sujeto trascendental se afirma como real en tanto se lo entiende como una racionalidad que constituye a los hombres particulares. Esta racionalidad es la racionalidad del intercambio que se afirma como natural y constitutiva de los sujetos particulares.

⁶ Adorno T.W.: *Dialectica negativa*, Op. cit. p. 174.

⁷ Adorno T.W.: “Sobre sujeto y objeto”, op. Cit. p. 147.

⁸ Lukacs, G.: “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y Conciencia de clase*, Madrid, Editora nacional, 2002. p. 224

⁹ Adorno, T. W. y Horkheimer, M.: *Dialectica del iluminismo*, Madrid, Editora nacional, 2002. p 18.

En “Actualidad de la filosofía” Adorno retoma a Lukács marcando también los límites de sus reflexiones. El análisis de las condiciones sociales en las que se produce el problema de la cosa en sí no implica la solución de este problema, “algo que Lukács todavía pensaba”¹⁰. A pesar de que Adorno señala que el contenido de verdad de un problema no puede resolverse en las condiciones socio-históricas de su producción, la construcción histórica de la figura de la forma mercancía podría hacer que el enigma de la cosa en sí se disolviera (y no se resolviera), “dejando al descubierto la configuración de una realidad en pos de cuyo sentido ulterior se esforzaba en vano el problema de la cosa en sí”¹¹. Sin pretender ahondar en las diferencias precisas entre los planteos de los dos autores, nos interesa rescatar qué es lo que Adorno toma de su lectura de Lukács. Él acepta que la separación sujeto-objeto de la filosofía burguesa está fundada en el problema de la mercancía, de manera tal que la forma mercancía demuestra la falsedad de tal dualidad. Sin embargo Adorno pretende añadir, quizás sin hacerle demasiada justicia al texto del joven Lukács, que “el giro hacia el sujeto no desaparece simplemente con su revisión”¹².

La primacía del sujeto, que se lee en las concepciones de la relación de conocimiento del empirismo e idealismo, expresaría entonces no sólo el dominio del hombre sobre la naturaleza sino también su contracara, el dominio de la sociedad sobre los hombres particulares. Si esta forma de la relación entre sujeto y objeto había sido planteada por Kant en términos de una revolución copernicana que suponía que los objetos se rigen por nuestra forma de conocerlos y no al revés (inversión que expresaría entonces “la verdad sobre el estado histórico alcanzado”), Adorno reconoce la necesidad de una segunda revolución copernicana que corrija teóricamente la inversión anterior.

La actualidad del problema

La necesidad de criticar la relación sujeto-objeto que la filosofía había sostenido se entiende entonces en Adorno como la necesidad de criticar la sociedad que en esta forma de la relación se expone. Pensar cuál es la forma de esta relación que las filosofías contemporáneas suponen, se hace necesario para poder pensar una crítica a la sociedad de hoy. Los análisis de Lukács y Adorno nos ayudan a considerar a la relación sujeto-objeto como una relación histórica; se hace necesario entonces que no nos quedemos con su propia crítica del conocimiento relacionada con una crítica social sino que, más bien, consideremos la forma que esta relación asume en las filosofías contemporáneas a nuestra sociedad.

¹⁰ Adorno, T. W.: “Actualidad de la filosofía” en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991. p. 91.

¹¹ Adorno, T.W.: “Actualidad de la filosofía”, op. cit. p. 92.

¹² Adorno, T.W.: “Sobre sujeto y objeto”, op. cit. p. 148.

Una primera descripción de nuestra “actualidad de la filosofía” puede ser planteada, como sugiere P. Oyarzún, en términos de “totalización lingüística”¹³. Y con esto no se está haciendo referencia simplemente a la remisión de cualquier consideración ontológica al lenguaje (que ya aparece en un primer momento de la totalización que entiende al *logos* como el lugar del ser, es decir, asume la coextensividad de ser y lenguaje) sino a la forma posmoderna de esa remisión que se sustenta en un lenguaje vivido como performatividad. En este sentido la materialidad autónoma que se relacionaría con su nombre arbitrariamente sería borrada de toda consideración filosófica, que sólo vería el espacio del ser en la actividad productiva del lenguaje. Estas concepciones (que caracterizan al segundo momento de la totalización, en este caso performativa) prescinden de la cosa por detrás del nombre y también del sujeto como origen del nombre, el único lugar del ser, del sentido, estaría entonces en la actividad del nombrar. No se concibe al lenguaje como referido a un objeto por detrás ni como expresión de una subjetividad (ni convención ni expresión) sino como actividad performativa, es decir creadora. Y el ser se resuelve en el lenguaje considerado de esa manera.

¿En qué lugar deja esta totalización lingüística al objeto y en qué lugar al sujeto? El sujeto de conocimiento se desdibuja pero no da lugar a un empirismo acérrimo ya que el mismo ya fue denunciado como continuador del idealismo en tanto considera lo que está ahí como “lo dado”, o sea “lo dado previamente” por algún tipo de subjetividad última. El desdibujamiento del sujeto es acompañado por un desdibujamiento del objeto lo cual termina por amenazar a cualquier posibilidad de conocimiento. Sin la posibilidad de remitirse a un objeto ni a un sujeto como fundamento de cualquier enunciado la infinitud de posibilidades se transforma en regla, la proliferación de particularidades se vuelve así lo propio de nuestros tiempos.

Apoyándonos en la lectura que Habermas realiza de Derrida, como ejemplo del post-estructuralismo, y de Rorty podríamos pensar a esta totalización lingüística del pensamiento actual como otra forma, diferente a la de Adorno, de enfrentar la “contradicción realizativa” mencionada al comienzo de este trabajo. La crítica a la ilustración llevada a su extremo, que denuncia la violencia que toda relación de conocimiento entre sujeto y objeto supone, disuelve los términos en los que el pensamiento mismo se despliega y así lo enfrenta a esta contradicción. La totalización lingüística disuelve el enfrentamiento entre sujeto y objeto y de esta manera evita entrar en contradicción.

Este escepticismo extremo deposita una confianza extrema en los discursos. El objeto de conocimiento sólo existe en y como efecto de las prácticas discursivas y de ninguna manera más

¹³ Oyarzún P.: “Sobre el concepto benjamiano de traducción”, en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, Santiago de Chile, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2001.

allá de ellas, así como el sujeto sólo existe en tanto enunciador de discursos. La verdad en la relación de conocimiento ya no puede ser remitida al sujeto del idealismo, activo y dador de sentido, ni al objeto dado del empirismo, como residuo de un recorte subjetivo; la verdad existe ahora en el plano del discurso entendiendo al lenguaje como performatividad. De esta manera un enunciado es verdadero en tanto tiene efectos, en tanto crea la realidad al enunciarla y la única jerarquía posible entre enunciados diferentes está dada por sus efectos, en los términos de R.Rorty, por su efectividad.

Lo que nos interesa destacar de esta crítica a las teorías preformativas del lenguaje no es tanto lo específico de esta corriente en sí misma sino que más bien la tomamos en tanto nos explicita a lo que se hace referencia cuando se habla de “desmaterialización”.

A partir de este eje común se obviarán, sin duda, especificidades de cada una de estas concepciones teóricas. Sin embargo nos apoyamos aquí en el permiso de Adorno que, afirmando la distancia necesaria entre el pensamiento y la realidad, sostiene que: en el pensamiento “es esencial un elemento de exageración, de lo que sobrepasa las cosas, de lo que se desembaraza del peso de lo fáctico, en virtud de todo lo cual, el pensamiento, en vez de consumir la mera reproducción del ser, consume su determinación, con rigor y libertad al mismo tiempo”¹⁴.

Sin pretender realizar aquí un análisis inmanente de cada una de estas concepciones contemporáneas en las que encontramos rastros de la tendencia a la desmaterialización, intentaremos hacer más explícito este eje común a partir la propuesta de Hayden White en donde aparecen ciertas especificidades que predominan en la actualidad.

Un caso: *Metahistoria* de Hayden White

En 1973 White escribe su libro *Metahistoria, La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, que se traduce al español por primera vez en 1992. Lo primero que solicita atención es la idea de “imaginación histórica” que aparece ya en el título. La historia entendida como imaginación se distancia ante todo de la historia entendida como representación de la realidad. Lo que se aleja en la imaginación es la realidad misma, colocándose así al objeto de la narración histórica como el resultado de esa actividad imaginativa. Adentrándonos en el texto de White, vemos que el autor reconoce un acto poético que se lleva a cabo en un nivel profundo de la conciencia, en el que se prefigura el campo histórico. El sujeto historiador se encuentra entonces con documentos históricos y prefigura un campo histórico de modo preconceptual a través de un acto poético en el que configura un “protocolo lingüístico”, es decir, elige un tropo en el que expresar ese campo histórico dándole así una forma que permita la explicación. “En el acto

¹⁴ Adorno, T.W.: *Minima moralia*, Venezuela, Monte Avila Editores, 1975. Fragmento 80 p.143.

poético que precede al análisis formal del campo, el historiador a la vez crea el objeto de su análisis y predetermina la modalidad de las estrategias conceptuales que usará para explicarlo”¹⁵.

Los tropos de los que se vale para clasificar las distintas estructuras posibles de “la imaginación histórica” son figuras de la teoría del lenguaje: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía.

La relación entre el sujeto y el objeto en el conocimiento histórico aparece aquí mediada por la imaginación y la poética. No hay un momento de percepción del objeto independiente a los modos lingüísticos de esta imaginación que configura al objeto mismo.

El acto poético es constitutivo del campo que será objeto de percepción y de los conceptos, es decir, las estrategias conceptuales que le servirán para explicarlo. El objeto y su concepto son ambas construcciones lingüísticas y por lo tanto se corresponden plenamente. Aquí se expone entonces la forma posmoderna de la totalización lingüística, es decir el ser (en este caso el objeto de la historiografía) resuelto en el plano del lenguaje lo que supone la identidad entre realidad y concepto.

El carácter construido del objeto y su concepto nos permite comprender por qué White utiliza el recurso de las comillas cada vez que a lo largo de su ensayo utiliza las palabras *realidad*, *realista*, *objetivo*, *historia propiamente dicha*¹⁶. Las comillas permiten al autor distanciarse de un sujeto enunciador de esas palabras como portadoras de un sentido. Al entrecomillar White pretende dejar en claro su crítica a las concepciones científicas o empiristas que se enfrentan con una realidad dada y lo logra en tanto las comillas son ellas mismas un modo de mediación subjetiva sin la cual no existe lo objetivo. Pero en este gesto el autor deja también en claro su inscripción en la lógica de la desmaterialización posmoderna. El entrecomillado hace evidente que, según White, en el conocimiento historiográfico el objeto se diluye, ni siquiera puede ser nombrado sin la intervención subjetiva de las comillas.

Otras conclusiones que White expone en su texto nos permiten confirmar esta tendencia. Este alejamiento de la realidad hace que el autor pueda decir que “no hay base histórica cierta para afirmar la autoridad de un modo sobre el resto como ‘más realista’ ”¹⁷. La elección de un modo por sobre otro no tiene que ver con características del objeto en cuestión porque de lo que aquí se está hablando es de la elección de los modos de configuración de tal objeto. Esto abre las puertas a la proliferación de los modos de la historia en tanto se los concibe como productos de la imaginación y no como aproximaciones a un referente y por lo tanto resulta imposible hacer prevalecer uno por sobre otro. Esta pluralidad de diferentes posibilidades no se escapa entonces de la homogeneización en tanto todas ellas tienen igual valor de verdad.

¹⁵ White, H.: *Metahistoria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 40.

¹⁶ Términos utilizados entre comillas reiteradas veces a lo largo de *Metahistoria*.

¹⁷ *Ibid.* p.11.

La elección es “estética o moral antes que epistemológica”¹⁸. Esto significa que aquí el ser se resuelve en el lenguaje pero en el lenguaje poético y, en este sentido, parecería que hay en Hayden White un peso del sujeto aún más grande que en otras corrientes contemporáneas. El criterio para sopesar entre distintos discursos no es aquí su efectividad (argumento mediante el cual Rorty se cuida tanto de un concepto esencial de verdad como de uno subjetivo) sino la decisión moral o estética es decir subjetiva. En cualquiera de los dos casos la objetividad del conocimiento se desvanece como posibilidad. El criterio de verdad nunca refiere a un objeto sino a una elección discursiva o a un efecto del discurso.

Distinguimos entonces dos aspectos centrales en Hayden White que están en la base de muchos otros planteos actuales: por un lado asume él mismo lo que denomina una perspectiva irónica, que, en los términos que venimos utilizando, puede ser entendida como la negación de una realidad preexistente como referente del discurso. Por otro lado la perspectiva del autor no se queda en la ironía como aseveración, lo que implicaría asumir que hay un tropo más adecuado a la realidad que otros, sino que “no tenemos más que rechazar esta perspectiva irónica y querer mirar la historia desde otra perspectiva, antiirónica”¹⁹, es decir que la postura se termina asentando sobre una decisión ética o estética.

Mientras que este segundo aspecto hace posible reconocer en White una primacía del sujeto, esto resulta más difícil en otras formas del pensamiento filosófico actual que se podrían asociar más bien al primero de los aspectos destacados, es decir la ironía como la renuncia a cualquier referencialidad independiente del discurso. Sin concebir un referente el conocimiento perdería su sentido; en tanto los términos que supone la relación sujeto y objeto sólo existen en y por el lenguaje se diluyen ambos en la indiferencia de la totalización lingüística.

White y Rorty nos permiten delinear esta tendencia a la desmaterialización en que la separación entre sujeto y objeto postulada por el idealismo se niega. Eso sucede en tanto lo objetivo desaparece (se coloca entre comillas) convirtiéndose en pura invención, e incluso, más claramente en Rorty, el sujeto mismo sufre la desmaterialización y aparece él mismo también como invención.

El problema sería entonces que se niega el momento de verdad de la dicotomía sujeto-objeto y al pretenderse superada la separación, se niega el lugar para la crítica (negándose el espacio para la contradicción realizativa misma) y se perpetúa la violencia sobre el objeto que aparecía también en el idealismo y el empirismo.

¹⁸ Ibid. p.11.

¹⁹ Ibid. p.412.

Crítica a la totalización lingüística

La crítica a la totalización lingüística también podría desarrollarse en los términos de la crítica a las filosofías de la identidad. Refiriéndose al empirismo y al idealismo Adorno reconocía que su subjetivismo era la base para pensar la identidad entre realidad y pensamiento y por lo tanto la pretensión de éste de abarcarla en su totalidad. En la denominada totalización lingüística resuenan los ecos de las pretensiones totalitarias de la filosofía tradicional en su búsqueda de la verdad; pero ahora habiendo renunciado a esa pretensión. Si ni el objeto ni el sujeto tienen un resto más allá del lenguaje, quiere decir que ellos son idénticos inmediatamente. El resto de lo no-idéntico amenaza también la pretensión totalitaria de estas filosofías que sostienen que el lenguaje es el todo y por lo tanto el ser del objeto le es inmediato plenamente al sujeto con el que comparte la estructura lingüística.

La lingüístificación comparte con Adorno el momento de la crítica a la separación entre sujeto y objeto resultado de la violencia instaurada por la ilustración pero niega el momento verdadero de esta separación, y abandona los términos propios de esa ilustración que, para Adorno, son necesarios para realizar su propia crítica. Supera la paradoja de la que Habermas acusa a Adorno (criticar al concepto con conceptos) pero termina identificando al sujeto y al objeto de conocimiento como resultados de una estructura lingüística superior. Coinciden en la crítica al sujeto moderno pero Adorno no culmina con la abolición de la subjetividad.

Esta pretensión totalitaria es criticada desde un punto de vista similar por Benjamin pero refiriéndose específicamente al lenguaje. En su ensayo “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos en particular” se sostiene la inmediatez del lenguaje concebido como *médium* en el que se comunica el ser espiritual de las cosas y también el de los hombres quienes se constituyen en ese *médium* plenamente. Se podría leer en esta primera aproximación una cercanía con la concepción de un lenguaje preformativo en el que el ser del hombre y de las cosas existe. Sin embargo sería apresurado quedarnos con esta primera intuición.

En el mismo ensayo Benjamin sostiene una crítica a la identificación entre entidad espiritual de las cosas y entidad lingüística. Incluso, Benjamin señala que tal identificación es el “abismo que amenaza a las teorías del lenguaje”²⁰ que se sustenta en la tentación de toda filosofía de “fijar la hipótesis desde el comienzo”. Si se coloca al objeto en el comienzo, el tropiezo llevaría a teorías místicas del lenguaje y si se coloca al sujeto, a teorías convencionalistas. Ninguna de estas opciones, así como tampoco la teoría performativa, se aleja de la identificación entre el ser y la entidad lingüística (aunque las teorías convencionalistas afirmen la diferencia, usan el lenguaje como medio asumiendo la equivalencia entre la palabra y la cosa, lo que significa la

²⁰ Benjamin, W.: “Sobre el lenguaje de los humanos y el lenguaje en general”, Madrid, Editora nacional, 2002. p. 8.

identificación en términos prácticos). Ante este abismo, Benjamin rescata lo innombrable de la entidad espiritual última, que no se debe a la existencia de un resto esencial al que el hombre no puede acceder, sino a la materialidad de las cosas que mantienen su diferencia infranqueable con el lenguaje inmaterial de los hombres. La pretensión totalitaria del lenguaje es precisamente lo que esta concepción benjaminiana del lenguaje intenta resistir, permitiendo iluminar, al mismo tiempo, la violencia que ella trae implicada.

El lenguaje inmaterial de los hombres realiza un abandono de las cosas cuando identifica la palabra con la cosa sin más y utiliza a la palabra como medio de comunicación. Aquí se observa entonces la perpetuación de la violencia del hombre sobre la naturaleza, o del sujeto sobre el objeto. De todas maneras esta violencia puede ser reconocida y no negada ya que aparece un índice de la misma en la superdenominación de las cien lenguas de los hombres. La pluralidad de las lenguas aparece como índice de un exceso material no idéntico y la superdenominación es el llamado a esa materialidad irreductible. La misma aparece apelada en el lenguaje humano si se escuchan los lamentos de la naturaleza violentada que son los que constituyen su lenguaje mudo, de lo incomunicable, el lenguaje material. Es por eso que el lenguaje para Benjamin “no sólo significa comunicación de lo comunicable, sino que constituye a la vez el símbolo de lo incomunicable”²¹.

Nuestra actualidad filosófica no sólo es peligrosa porque posibilita una retirada de la mirada sobre las cosas dentro del campo filosófico (que hace oídos sordos al lamento de la naturaleza por su incomunicabilidad) sino que también implica, siguiendo los planteos de Adorno y Lukács, una forma social en la que las filosofías posmodernas surgen. La crítica a la relación sujeto-objeto que estas filosofías en plural suponen y la crítica a su sociedad no pueden ir por carriles separados.

La sociedad de la desmaterialización filosófica

Fredric Jameson lee en la posmodernidad el despliegue total de la forma mercancía, la realización de lo moderno, que se asocia entonces a esta proliferación de lo heterogéneo (que se entiende, en términos epistemológicos, a partir de la pérdida del referente objetivo). La cosificación se ha realizado de tal manera que el sujeto mismo desaparece, su propio tiempo interior se borra y pasamos a leer “nuestra subjetividad en las cosas exteriores”. Pero estas cosas exteriores no son asociables al objeto en sí del idealismo clásico ya que son producto del desarrollo de la sociedad capitalista, cosas producidas por los hombres que se independizaron de ellos. El tiempo no se mide entonces en el objeto sin más, sino en el objeto tecnológico. En este

²¹ Ibid. p.24.

proceso Jameson señala que el dualismo sujeto-objeto no puede seguir siendo sostenido pero que a la vez “la eliminación del sujeto no nos deja con el objeto *wie es eigentlich gewesen*, sino más bien con una multiplicidad de simulacros”²². Heterogeneidad (proliferación de las diferencias) y homogeneidad (universalización de la forma mercancía) conforman una de las antinomias centrales de la posmodernidad en la que lo heterogéneo, el continuo cambio, no se diferencia de la continuidad y la homogeneidad, en tanto la diferencia se vuelve precisamente lo que posibilita el intercambio como equivalentes.

En última instancia el momento posmoderno del capitalismo se describe como “pura especulación, en cuanto algo así como el triunfo del espíritu sobre la materia, la liberación de la forma del valor de cualquiera de sus anteriores contenidos concretos o terrenales”²³. Se puede observar entonces, en qué sentido la posmodernidad es la realización del despliegue del capitalismo. La proliferación de las diferencias que se desprende de la desmaterialización propia de nuestros tiempos puede leerse como la realización de la equivalencia de trabajos cualitativamente distintos bajo ese valor equivalente que es el trabajo abstracto. A pesar de la excesiva confianza que muchas teorías actuales depositan en la performatividad del discurso, afirmar las diferencias no quiebra la igualación que el trabajo abstracto produce ni la cosificación que esta abstracción trae aparejada. “La conciencia no puede eliminar por sí misma la contradicción objetiva y sus emanaciones, a base de actos mentales”²⁴.

Estas digresiones por las formas contemporáneas de la relación sujeto-objeto y la sociedad en la que estas reflexiones surgen nos permiten revalorizar, ahora si suscitados por una aspereza de nuestra realidad, los aportes de Adorno en torno a esta relación fundamental de conocimiento en donde el objeto podría reencontrar su preeminencia. Vale decir, es esta tendencia a la desmaterialización de los objetos posmodernos, lo que nos hace retomar los planteos en los que la reflexión sobre el momento objetivo aparece como una necesidad del conocimiento.

Primacía del objeto en T. W. Adorno

Es aquí donde se vuelve necesario aclarar qué implicaría esta segunda revolución copernicana, propuesta por Adorno, que no pretende volver a la situación previa a la revolución planteada por el idealismo, o sea no pretende “restituir la *vieja intentio recta*” (que es la forma en la que se autopresentó el intento que Adorno denunció como trunco del empirismo). Tampoco significa, de ninguna manera, recuperar una pretendida unidad mítica entre ambos términos que, según Adorno, al remitirse a un momento de indiferenciación en el que el sujeto todavía no existía

²² Jameson, F.: *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 2002. p. 80.

²³ Ibid. p. 96.

²⁴ Adorno T.W.: *Dialéctica negativa*, op. cit.

como tal tampoco puede ser planteada como unidad. Por último, esta segunda revolución no se resuelve tampoco como una desintegración del sujeto y del objeto como la reconocida en nuestra actualidad filosófica. Las dos últimas posturas niegan el momento positivo (en tanto real) de la concepción idealista, negando la separación devenida históricamente entre sujeto y objeto.

En cambio esta segunda revolución copernicana parte de la separación entre los dos términos, de su diferencia, pero entiende una primacía del objeto en su relación. Sujeto y objeto se reconocen como diferentes pero no como independientes en tanto cada uno es mediante el otro. No son entonces ni una dualidad última diferenciable positivamente ni se pueden remitir a una unidad última de la que serían expresión. “Se constituyen mutuamente tanto como, en virtud de tal constitución, se separan.”²⁵

Estas mediaciones mutuas no son simétricas sino que es aquí en donde la primacía del objeto se hace presente. El sujeto tiene un núcleo objetivo del que es inseparable, es decir el sujeto es en tanto es algo, o sea en tanto es objeto (podríamos pensar que es, al menos en parte, por este núcleo objetivo que el sujeto también sufre la desmaterialización que venimos describiendo). Esto hace que su mediación objetiva sea más radical que el otro lado de la relación. “Sólo porque está por su parte mediado, y por tanto no es lo radicalmente otro del objeto que es lo único que legitima al sujeto, puede éste comprender en general la objetividad”²⁶. E incluso sólo porque el sujeto y sus *a priori* tienen una parte objetiva puede éste constituir un objeto que no sea pura tautología subjetiva.

Esto no quiere decir, de ninguna manera, que el objeto pueda ser sin el sujeto y que por lo tanto la relación sujeto –objeto pueda resolverse en la pura objetividad. Por el contrario, el objeto también necesita de la mediación subjetiva en tanto sus determinaciones sólo pueden resultar de aquella (el objeto sólo es concebido por una conciencia subjetiva). Esto significa que el objeto “solo puede ser conocido en su imbricación con la subjetividad”²⁷. Es precisamente por eso que el segundo giro copernicano no es la restitución de la *intentio recta* sino la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*.

Vale decir que el objeto posee determinaciones que son subjetivas, pero, a la vez, éstas son producto de la mediación de un sujeto que tiene un núcleo objetivo. Sujeto y objeto no son idénticos a sí mismos en tanto no son términos independientes, ni autosuficientes, sino mediados. Dado que los dos son activos en la relación, en el encuentro que supone el conocimiento entendido como experiencia, se produce algo distinto a cada uno, es decir: el concepto no es proyección subjetiva ni copia del objeto.

²⁵ Adorno T.W.: *Dialéctica negativa*, op. cit. p.167.

²⁶ Ibid. p.176.

²⁷ Ibid. p.176.

Adorno continúa su ensayo “Sobre sujeto y objeto” exponiendo formas en las que la primacía del objeto es determinable, distinguiéndola así del Noumeno kantiano del cual no podemos conocer ninguna determinación. Incluso en la forma del conocimiento subjetivo kantiano, que deja de lado lo nouménico y entiende al objeto de conocimiento como el fenómeno producido por el sujeto, se cuele de alguna manera la primacía del objeto en tanto el pensamiento siempre se refiere a algo. Adorno reflexiona sobre la aperccepción originaria kantiana para encontrar allí el modo en el que se inmiscuye la objetividad. Considerar a la aperccepción originaria como espontaneidad pura, sin que esté limitada por ninguna objetualidad resulta problemático, en primer lugar porque el pensamiento siempre es pensamiento de algo y por lo tanto no puede presentarse como autosuficiente. Pero, por otro lado, si la aperccepción originaria es esa espontaneidad separada de cualquier tipo de materialidad, incluso de los sujetos empíricos, y no identificada con la actividad conciente, resulta imposible conocer su propia dinámica y su unidad no puede más que asumirse como dada. En este sentido habría un límite objetivo a la espontaneidad pura dado por la imposibilidad de conocerse a ella misma, su no-conciencia de si. Por lo tanto, en la espontaneidad kantiana, concebida como actividad pura, también se puede rastrear una dimensión pasiva del pensamiento, en la que éste no es autosuficiente y por lo tanto el objeto se hace presente, a pesar de la pretendida pureza de la espontaneidad, portando él mismo algún grado de actividad.

El objeto también se hace presente en el carácter determinado de las categorías kantianas que se definen a priori como lo determinante. Se reafirma de esta manera que el sujeto también es objeto y eso es precisamente lo que el idealismo oculta “enmascarando su prisión como libertad”. La necesidad que ata al individuo con sus categorías no es reconocida como tal sino como libertad. Es de esta manera que Adorno llega a decir que “su cautiverio fue interiorizado: el individuo no está menos cautivo dentro de si que dentro de la universalidad, de la sociedad”²⁸. Tras haber transitado las reflexiones de Adorno sobre la primacía del objeto nos queda entonces repensar la relación posible de conocimiento. Adorno nos da varios indicios para pensar la posibilidad de esta relación. Como consecuencia de las mediaciones recíprocas entre sujeto y objeto queda claro que ninguno de los dos términos puede borrarse en la actividad de conocimiento: ni el objeto (lo que el conocimiento como proyección idealista eliminaba y el empirismo terminaba por repetir de alguna manera) ni el sujeto (lo que el empirismo pretendía hacer pensando que lo objetivo era ese residuo que queda después de borrar las determinaciones subjetivas) y de ninguna manera los dos al mismo tiempo (como se rastreó en la

²⁸ Adorno T.W.: “Sobre sujeto y objeto”, Op. cit. p. 151.

desmaterilización posmoderna). El sujeto y el objeto son activos en esta relación que no es de creación ni de recepción, sino que es caracterizada, más bien, como un tipo de experiencia.

Se abre en este punto el problema de qué características tiene esta experiencia y cómo se despliega en la misma esa primacía objetiva que permite corregir a la primacía subjetiva y ala desmaterialización. Esta es entonces una segunda instancia de la primacía del objeto, que va más allá de reconocer la mediación mutua pero asimétrica de ambas categorías desplegando esta asimetría en la afirmación de un determinado tipo de experiencia cognitiva. Con vistas a comprender cómo se despliega la primacía del objeto en tanto corrección de la experiencia de conocimiento, es pertinente retomar ciertos planteos de Adorno en su ensayo de 1964 “Observaciones sobre el pensamiento filosófico”. Se podría decir que aquí esta experiencia del objeto es trasladada específicamente al ámbito de la filosofía en donde se la asocia con el pensar como experiencia. Lo particular de este pensar es que tiene una dimensión activa que lleva en si su aspecto pasivo y se entiende a partir de la figura de la concentración expansiva en la cosa. Hay una dimensión creativa, productiva en esta experiencia (en donde intervendría entonces el sujeto) pero esta actividad se caracteriza por ser el esfuerzo de no violentar al objeto, o bien la capacidad para reconocer la determinación que la cosa produce sobre él. En otras palabras, el sujeto debe realizar la actividad de mantenerse pasivo (paciente) frente a la cosa, en ese sentido debe concentrarse en ella para “en caso ideal, desaparecer en ella”²⁹.

En este “caso ideal” se pone en juego la primacía del objeto en la relación de conocimiento. Este movimiento es diferente de la supresión del sujeto que busca el empirismo ya que el sujeto tiene un papel en esta relación y es el de “entregarse a la cosa”. En *Dialéctica negativa* se afirma que las constelaciones, modelos, o definiciones conceptuales son producciones subjetivas pero “solo están logradas donde la producción subjetiva desaparece en ellas”³⁰

Parece imposible no leer la impronta benjaminiana de la última afirmación. En la introducción epistemo-crítica a *El origen del drama barroco alemán* se asocia a la verdad con “la muerte de la intención” en tanto “El modo adecuado de acercarse a la verdad no es, (...) un intencionar conociendo, sino un adentrarse y desaparecer en ella”³¹. Sin embargo también se puede leer allí que las ideas (en cuya danza la verdad se presenta) no se exponen a sí mismas sino que lo hacen con la mediación de los conceptos con los que la interpretación objetiva rescata elementos extremos de los fenómenos. La intención subjetiva de quien emprende la tarea filosófica es

²⁹ Ibid. p 12.

³⁰ Adorno, T.W.: *Dialéctica negativa*, Op. cit., p. 159.

³¹ Benajmin W.: *El origen del drama barroco alemán*, trad: J.Muñoz Millanes, Madrid, Taurus Humanidades, 1990. p. 18.

necesaria para la exposición de la idea pero ésta no surge como su resultado sino que es precisamente cuando la intención se diluye que la idea se expone.

En su *Teoría estética*³² Adorno describe una experiencia que nos interesa citar sucintamente, sin adentrarnos en las específicas diferencias entre el arte y el conocimiento. Recuperamos la experiencia estética en tanto parecería ser similar a la cognoscitiva, siendo que Adorno la describe en términos de estremecimiento del sujeto que contempla una obra de arte y se deja ganar por la objetualidad de la misma. La perplejidad que el sujeto experimenta frente a una obra de arte significativa es un instante de conmoción en la experiencia con la obra, instante en que se pierde el suelo bajo los pies y el receptor de la obra desaparece en ella. La experiencia estética implica la conmoción instantánea que requiere la participación de la conciencia en su totalidad, no sólo estímulos, reacciones, o sentimientos aislados. Por eso la experiencia estética es algo más que vivencia subjetiva, es, afirma Adorno, irrupción de la objetividad en la conciencia subjetiva. Pero volvamos a la primacía del objeto en la tarea cognoscitiva. En “Observaciones sobre el pensamiento filosófico” Adorno retoma la idea del conocimiento, o mejor dicho, el pensar filosófico, como *intentio oblicua* de la *intentio oblicua* y la asocia con la experiencia de la *concentración expansiva* que implica entonces una tarea que nunca deja de ser oblicua, como un rodeo. Con esto se refiere a la diferencia, marcada desde un principio entre el pensar y lo pensado que nunca se resuelven como identidad y es por esto que el pensar siempre requiere un repensar la cosa, que nunca es idéntica a sí misma. “Pensar filosóficamente equivale a pensar intermitencias, es como ser interferido por eso que no es pensamiento”³³. La posibilidad de una conclusión del pensar, entendido como experiencia, parece entonces contradictoria con la actividad misma que requiere esa instancia de interrupción de la cosa en el pensamiento. La conclusión representa el peligro de quedarse con lo pensado y de esta manera abandonar a la cosa, lo cual significaría el abandono del sujeto de su esfuerzo por mantenerse concentrado. La forma del pensamiento que reconoce Adorno nunca se resuelve en la identidad con la cosa pero siempre se dirige a la cosa misma considerada como lo no-idéntico. Y es por eso que la filosofía siempre tendrá tareas a realizar y nunca debería descansar sobre la pretensión de haber abarcado la totalidad.

Palabras finales

En el transcurso de este trabajo recorrimos distintos modos en los que se ha pensado la relación sujeto –objeto, y sus implicancias para la posibilidad del conocimiento, relacionando cada uno de estos modos de la relación con la crítica a la sociedad que se nos abre con la crítica

³² Adorno T.W.: *Teoría estética*, Buenos Aires, Hyspamerica, 1984.

³³ Adorno T.W. : “Observaciones sobre el pensamiento filosófico”, Op. cit, p. 14.

epistemológica. En primer lugar, recorrimos la crítica de Adorno al idealismo y al empirismo en los que se encuentra una primacía del sujeto en la relación de conocimiento. Esta primacía del sujeto permite identificar realidad con racionalidad y por lo tanto concebir como accesible a la conciencia subjetiva la totalidad de lo real. La verdad que estas formas de la filosofía se arrojan se asienta en esta identidad fundamental, es decir que el conocimiento es una relación inmediata entre sujeto y objeto.

A partir de la crítica a estos presupuestos se repasó la crítica que realiza Adorno, retomando a Lukács, a la sociedad en la que estas filosofías habitan. Esto nos llevó a preguntarnos por los supuestos de la relación sujeto-objeto en nuestra actualidad filosófica. En términos generales caracterizamos a la misma como totalización lingüística e intentamos mostrar cómo es que, en algunas teorías contemporáneas, se resuelve el ser en el lenguaje. A partir de la lectura de Hayden White pudimos reconocer la tendencia a la desmaterialización que en estas teorías se delinea, siendo que el objeto, y hasta a veces el sujeto, existen en y a partir de el lenguaje. Encontramos aquí una forma de la identidad entre la realidad y el concepto en tanto ambas se resuelven en el discurso. Sin embargo, ésta filosofía de la identidad renuncia a la pretensión de una verdad, característica de la arrogancia de las filosofías tradicionales. La desmaterialización de la totalización lingüística diluye de tal manera al objeto que, o bien la verdad queda como una decisión subjetiva y por lo tanto nunca es única (como en White) o bien se diluye también el sujeto en el lenguaje y por lo tanto la verdad no tiene más referente en el que asentarse que los efectos que el discurso produce (como en Rorty).

Sin embargo Adorno nos advierte que la filosofía no tiene por qué renunciar a la búsqueda de la verdad a pesar de que la identidad entre realidad y concepto no pueda suponerse. Tal identidad implicaba que, a pesar de reconocer la separación entre sujeto y objeto, se pudiera establecer una relación inmediata entre los dos términos. La crítica de Adorno no sólo apunta a reconocer la mediación mutua de los mismos sino que además reconoce la primacía del objeto en tal relación, que de todas maneras no puede prescindir del sujeto.

Los planteos de Adorno y Benjamin nos permiten recuperar ciertos significantes perdidos en la actualidad filosófica y sociológica tales como: interpretación objetiva, verdad objetiva, lo concreto, objetividad, lo verdadero, la realidad, que refieren de una u otra manera a la experiencia de lo no idéntico. Habiéndose distanciado de cualquier filosofía esencialista y de las concepciones científicas a las que algunos de estos términos aluden, su uso se vuelve posible e incluso necesario para salvar a la filosofía del relativismo extremo que destruye su razón de ser. “La verdad es objetiva y no plausible”³⁴. Creemos que esta frase debe leerse de a partes: por un

³⁴ Adorno T.W.: *Dialéctica negativa*, op. cit. p.49.

lado “la verdad es”, lo cual opone a Adorno a ese relativismo y podríamos decir que también lo opone a las verdades en plural propias de nuestra actualidad filosófica. Por otro lado “es objetiva y no plausible”, es decir no es “merecedora de aplausos”, no es esa esencia que está al final de la búsqueda sino que es objetiva, es material y que es algo diferente (aunque mediado por) el sujeto conocedor.

Partiendo de su postura epistemológica se desprende una forma de conocimiento, en sus propios términos, la interpretación filosófica, que es el pensamiento abierto a ser interceptado por la cosa, que nunca se cierra por creerse ya saturado de ella. Retomando el prólogo epistemo-crítico de Benjamin, Adorno afirma que los conceptos son aquello que permite abrir la realidad (no asirla) pero siempre son deficientes y por lo tanto siempre necesitan de otros conceptos. La distancia entre cosa y concepto es condición de su proximidad y la igualación es siempre utópica. La imposibilidad de la identidad plena debe ser el punto de partida del conocimiento lo cual implica asumir críticamente la dualidad sujeto –objeto, insistiendo entonces incesantemente en la “contradicción realizativa” y nunca pretender haberla superado.

Bibliografía

Adorno, T. W.: “Actualidad de la filosofía” en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.

_____ : *Dialéctica negativa*, España, Akal, 2005.

_____ : *Minima moralia*, Venezuela, Monte Avila Editores, 1975

_____ : “Observaciones sobre el pensamiento filosófico” y “Sobre sujeto y objeto” en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

_____ : *Teoría estética*, Buenos Aires, Hyspamerica, 1984.

Benjamin, W.: *El origen del drama barroco alemán*, trad: J. Muñoz Millanes, Madrid, Taurus Humanidades, 1990.

_____ : “Sobre el lenguaje de los hombres y el lenguaje en general”, Madrid, Editora nacional, 2002.

Catanzaro, G.: “Materia e identidad: el objeto perdido”, en Arfuch, L. (Comp.) *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires, Prometeo, 2002.

Dews, P.: “Adorno, el post-estructuralismo y la crítica de la identidad” en Zizek, S., *Ideología*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económico, 2008.

Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz, 2008.

Jameson, F.: *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

Lukacs, G.: “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y Conciencia de clase*, Madrid, Editora nacional, 2002.

Oyarzún, P.: “Sobre el concepto benjaminiano de traducción”, en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, Santiago de Chile, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2001.

White, H.: *Metahistoria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.