

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

# **Belleza natural y filosofía de la historia en el pensamiento estético de Th. W. Adorno.**

Facundo Nahuel Martín.

Cita:

Facundo Nahuel Martín (2011). *Belleza natural y filosofía de la historia en el pensamiento estético de Th. W. Adorno. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/75>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# BELLEZA NATURAL Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE T. W. ADORNO

Facundo Nahuel Martín  
Facultad de Filosofía y Letras - UBA

[facunahuel@gmail.com](mailto:facunahuel@gmail.com)

## Resumen:

En este trabajo me propongo elucidar la relación entre el concepto adorniano de belleza natural y algunas claves de su filosofía de la historia. Esta relación puede estructurarse en tres momentos. Primero, la belleza natural evoca la no-identidad entre sociedad y naturaleza. La belleza natural ancla en lo irreductible a la conquista por una praxis social utilitaria y opresiva. En la *Teoría Estética*, entonces, la naturaleza aparece como no-idéntica a la sociedad. Explicar esta no-identidad supone una remisión a las investigaciones histórico-filosóficas adornianas. En segundo lugar, cabe preguntar por qué Adorno califica a la praxis social vigente como opresiva. Si la naturaleza provoca alguna belleza en su irreductibilidad a la mediación social que pesa sobre ella, para comprenderla es preciso explicitar cómo y por qué esa mediación social es considerada como violenta y terrible. Así, el segundo punto de articulación entre belleza natural y filosofía de la historia radica en la crítica adorniana de las pretensiones totalistas de dominación de la naturaleza por la actividad humana. Por último, para Adorno la belleza natural carga con la promesa de algo excedente, que no se identifica sin más con la coacción espiritualizada de las formas sociales dominantes. En la naturaleza se anuncia una promesa intensamente histórica, la promesa de la reconciliación. El pensamiento estético y el pensamiento histórico del T. W. Adorno, por lo tanto, se iluminan recíprocamente. Analizar el concepto de belleza natural permitirá, acaso, desandar algunas de las determinaciones de esa iluminación recíproca.

Palabras clave: Teoría crítica - Estética - Filosofía de la historia - Belleza natural - Sujeto.

## Trabajo completo:

# BELLEZA NATURAL Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE T. W. ADORNO

## Introducción

En este trabajo me propongo elucidar la relación entre el concepto adorniano de belleza natural y algunas claves de su filosofía de la historia. Como sostiene Frederic Jameson (JAMESON, 2010: 239, 323), la obra de arte es conceptualizada por Adorno a partir de dos oposiciones/articulaciones fundamentales: la oposición/articulación obra de arte-sociedad y la oposición/articulación obra de arte-naturaleza. Es entre esas dos polaridades que Adorno construye su estética, recalcando el carácter autónomo y a la vez

social del arte, así como su irreductible oposición y secreta connivencia con la naturaleza. A la vez, Adorno desarrolla en otros textos la plétora de relaciones que se efectivizan entre la sociedad y la naturaleza. De este modo, las categorías de la filosofía de la historia de Adorno y las de su estética se iluminan recíprocamente. Explorar la totalidad de vinculaciones de esa iluminación recíproca sería, con todo, inabordable. En este trabajo me limitaré a mostrar la eficacia conexa entre algunas conceptualizaciones histórico-filosóficas adornianas y el concepto de belleza natural, presentado en *Teoría estética*.

La mencionada iluminación conceptual mutua puede anudarse a partir de tres tesis centrales. Primero, la belleza natural evoca la no-identidad entre sociedad y naturaleza. La belleza que Adorno atribuye a la naturaleza se basa en lo que ésta guarda de irreductible a la conquista por una praxis social utilitaria y opresiva. Comprender los límites y condiciones bajo los que la naturaleza aparece como lo no-idéntica a la sociedad supone una remisión a las investigaciones histórico-filosóficas adornianas.

En segundo lugar, cabe preguntar por qué Adorno califica a la praxis social vigente como opresiva. Si la naturaleza provoca alguna belleza en su irreductibilidad a la mediación social que pesa sobre ella, para comprenderla es preciso explicitar cómo y por qué esa mediación social es considerada violenta y terrible. Así, el segundo punto de articulación entre belleza natural y filosofía de la historia radica en la crítica adorniana de las pretensiones totalistas de dominación de la naturaleza por la actividad humana organizada. La violenta sujeción de la naturaleza es el trasfondo histórico-filosófico en el que la reflexión estética se inscribe y sobre el que a su vez incide.

Por último, para Adorno la belleza natural carga con el resto o la posibilidad de algo excedente, que no se identifica sin más con la coacción espiritualizada de las formas sociales dominantes. Así, en la naturaleza se anuncia una promesa intensamente histórica, la promesa de la reconciliación. En este punto, la *Teoría estética* es la que hecha luz sobre la filosofía histórica, disponiendo una débil fuerza liberadora en el concepto de belleza natural.

### **La belleza natural: lo “no hecho” y lo social**

La belleza natural, dijimos, ancla en cierta no-identidad o excedencia de la naturaleza frente a la mediación de la sociedad organizada que la subsume. Esa no-identidad, empero, no remite a una separación ingenua entre sociedad y naturaleza: Adorno era críticamente consciente de la imposibilidad de atribuir a la naturaleza un lugar originario previo a toda historización. Sin embargo, mantuvo una lúcida fidelidad a lo que podríamos llamar la “autonomía relativa” de la naturaleza en y ante la organización social. En el espacio de esa autonomía relativa, atendiendo a múltiples matices significativos, Adorno construye la idea de belleza natural. Este doble carácter (intrínsecamente social e independiente) de la naturaleza es enhebrado en una constelación de afirmaciones contradictorias que modulan una riqueza de relaciones dinámicas. Varios intérpretes, como Deborah Cook, han señalado que el materialismo adorniano se mantiene tan lejos de la “falacia” de la constitución subjetiva

(COOK, 2006: 2) como del realismo ingenuo: “Adorno rejects naive realism, or the view that material objects are given to the consciousness as they are in themselves” (COOK, 2006: 5).

Por un lado, la naturaleza remite para Adorno a lo “no hecho” por el hombre: “[La obra de arte] realizada del todo por hombres, se opone, por su misma apariencia, a lo no hecho, a la naturaleza” (ADORNO, 2004: 91). La naturaleza, en este contexto, se afirma en su independencia ante los hombres y lo creado por ellos. Este carácter “no hecho” la liga también a la “inmediatez”, esto es, a lo dado sensorialmente frente a las operaciones mediadoras de la conceptualización. A la vez, empero, Adorno dinamiza esta oposición entre lo hecho por el hombre -en este caso, el arte- y lo independiente de él: “Pero los dos polos, como pura antítesis, se invocan mutuamente: la naturaleza a la experiencia de un mundo mediato y objetivado, la obra de arte a la naturaleza” (ADORNO, 2004: 91). La belleza natural, entonces, remite a la independencia de la naturaleza frente a la sociedad, pero esa independencia es de inmediato revocada por la resonancia mutua entre la obra de arte (y más ampliamente la obra humana en general) y la naturaleza.

Esta tensión internamente histórica del concepto de naturaleza se efectiviza en la caracterización del paisaje. Analizaremos en profundidad el aforismo “El paisaje como tema de cultura” para explicarla. El concepto de belleza natural no es invariante, sino que él mismo está sujeto a la historia: “Las profundas modificaciones históricas del concepto de belleza natural se muestran de forma especialmente aguda (...) a lo largo del siglo XIX” (ADORNO, 2004: 94). El paisaje agrícola es constitutivamente ambiguo, guarda poderosas marcas de naturaleza “sin urbanizar”, al tiempo que existe como complemento de la ciudad y como tierra sometida a los imperativos de la explotación mercantil. “La historia como expresión y la continuidad histórica como forma han quedado impresas en el paisaje agrícola” (ADORNO, 2004: 94). Así, en el paisaje se condensa la doble faz de la naturaleza, su inmanencia en la praxis social que la subsume y su independencia frente a ella: “el urbanismo administrado absorbe, en calidad de complemento ideológico, cuanto (...) no lleve sin embargo en su frente los estigmas de la sociedad de mercado” (ADORNO, 2004: 94). La belleza natural, otorgada por el paisaje, está por lo tanto marcada por su remisión a algo independiente de lo humano, en medio de la más completa sumisión antropocéntrica.

En virtud de lo anterior, la alegría ante la belleza natural conlleva siempre algo de “mala conciencia”, pues se sabe engañada. En la tierra totalmente dominada por la sociedad capitalista no quedan restos de naturaleza sin domesticar. Lo que aparece como naturaleza indómita es ideología complementaria para la continuación de un “urbanismo” antropomórfico y omniabarcador. Sin embargo, “por más pruebas en contrario que se aduzcan” (ADORNO, 2004: 94) el paisaje agrícola sigue siendo bello y la alegría que promete no se desvanece con la conciencia del carácter social e histórico de la naturaleza. Esto se debe a que la ley social que rige la conquista de lo natural, ley que coincide con “un progreso utilitarista y romo” sigue “violentando la superficie de la tierra” (ADORNO, 2004: 94). En el contexto de una organización social universalmente opresiva, que somete a la naturaleza tanto

como a los hombres, el paisaje agrícola remite a la idea, aunque no esté cumplida en acto, de algo que rompa la unidad y continuidad de la universalidad social. En este contexto parece que “cuanto hay más acá o antes del rumbo actual [del progreso], es mejor y más humano por haberse rezagado” (ADORNO, 2004: 95). La belleza natural es “engañadora”, sugiere independencia de la sociedad cuando está socialmente mediada. Con todo, ese engaño porta una verdad: la promesa de que la sociedad podría no universalizarse bajo parámetros opresivos, o al menos la idea de que hay algo más que esa universalidad roma y violenta cuyo progreso es sólo avance de la dominación. En la belleza natural se pone de manifiesto que “La racionalización todavía no es racional, la universalidad de la mediación no se ha transformado aún en vida realmente viva” lo que “concede un cierto derecho correctivo a las huellas de la vieja inmediatez” (ADORNO, 2004: 95). La naturaleza, en suma, sólo aparece bajo las redes de la total mediación social, que la reduce progresivamente a sus leyes mercantiles abstractas. Con todo, a la vez se conserva -en la alegría ante el paisaje natural- la huella de un momento previo al desencadenamiento terrible del progreso humano. En verdad, ese momento previo -si acaso existió- no fue necesariamente un momento de feliz reconciliación, pero se ve investido retrospectivamente de esperanzas utópicas en virtud del carácter opresivo de la situación presente.

La ambigüedad arriba descrita es característica de la belleza de la naturaleza. Ésta posee un núcleo histórico porque sólo puede ser bella si ha dejado de ser violenta y temible, o sea, si los hombres han llegado a domeñarla. “Cuando la naturaleza se aparece a los hombres como todopoderosa no hay lugar para la belleza natural” porque “en los tiempos en que realmente no se dominaba la naturaleza las formas de su poder indómito causaban espanto” (ADORNO, 2004: 95). De ahí que para Adorno el concepto de belleza natural se transformara profundamente en el siglo XIX, cuando el dominio humano de la naturaleza creció significativamente. La atribución de belleza a un estado de naturaleza no violentada por el progreso es retrospectiva, pues sólo el progreso ha librado a los hombres del miedo a las contingencias de la naturaleza sin dominar. Sin esa liberación del miedo no habría lugar para contemplar la belleza en la naturaleza, cuya imagen se vería asediada por el temor de la aniquilación y el imperativo de la supervivencia. Según Adorno, la naturaleza es bella únicamente para quien no sufre la angustia de sobrevivirla. Así, la alegría ante el paisaje agrícola no sólo tiene mala conciencia porque esconde el carácter históricamente mediado de todo acercamiento humano a la naturaleza, sino también porque olvida que esa mediación, como forma práctica de dominación de lo natural, es condición de posibilidad de la apreciación de su belleza.

Al mismo tiempo, empero, el dominio de la naturaleza, que quita el miedo a los hombres, los confina en una nueva opresión que les viene dada por el peso de sus propios mecanismos de dominio. “Pero también es verdad que el progreso de la civilización engaña fácilmente a los hombres ocultándoles cuan desvalidos siguen siendo” (ADORNO, 2004: 95). La hostilidad a la naturaleza, así como la justificación inmoderada del dominio humano sobre el mundo, conducen también al hombre a su propia sujeción. Al sujeto que domina la naturaleza le falta la “libertad para lo distinto” (ADORNO, 2004: 91). La estética

debe librarse del prejuicio idealista de la primacía del sujeto sobre la naturaleza, ya que ese prejuicio lleva a la violencia tanto contra el ser natural como contra el hombre:

“Si se hiciese un proceso de revisión de la belleza natural, una de las acusaciones caería sobre el concepto de dignidad que quiere elevar al animal humano sobre la animalidad. Respecto a la experiencia de la naturaleza, la dignidad se desvelaría como usurpación del sujeto que denigra cuanto no le esté sometido” (ADORNO, 2004: 92).

La belleza de la naturaleza es fundamentalmente retrospectiva, esto es, históricamente mediada. En ella se expresa el dolor por la virulencia del progreso, cuyo principio de despliegue coincide con el del dominio. “La fuerza de resistencia más profunda que tiene el paisaje agrícola procede de que la expresión histórica que estéticamente lo constituye procede de los reales sufrimientos pasados” (ADORNO, 2004: 95). En la belleza natural se apilan los gemidos de la dominación acumulada sobre la naturaleza. Ella no podría ser bella sin esa dominación, pero a su vez es bella sólo en tanto remite a algo más que la dominación, alojando el recuerdo de la presión ejercida por el progreso. Jameson clarifica el carácter retrospectivo que posee la visión adorniana de la naturaleza y, en general, de la “no identidad”, calificándola como “sincronía posestructural”: el presente se crea una imagen mítica de su propio pasado, al tiempo que “esto resulta cierto en el pasado más allá de lo que podemos ver o imaginar” (JAMESON, 2010: 159). La naturaleza, así, sólo es revestida de belleza desde el punto de vista del presente que la domeña, pero a la vez se alza ante ese presente como algo que no se le subordina acabadamente, como algo que lo excede o lo desquicia como no-idéntico.

Recapitulemos la miríada de elementos desplegados en torno a la belleza natural. La naturaleza aparece en un comienzo como lo “no hecho” por el hombre, como el momento de no-identidad que desquicia las pretensiones de dominación total portadas por el sujeto. A la vez, empero, se revela como algo socialmente mediado, que sólo puede ser bello bajo esa mediación que la libera de su propio carácter omnipotente y opresivo. Con todo, la universalidad social vigente, que progresa en el dominio descomedido de la naturaleza, aplasta también a los hombres. La sociedad administrada es una cárcel para los cuerpos que organiza. De este modo la belleza natural guarda una promesa de verdad: remite a algo que exceda la totalidad opresiva socialmente organizada, aún cuando lo hace solamente en el interior de la mediación social.

Los desarrollos arriba reseñados exigen el paso a la filosofía de la historia de Adorno. La belleza natural es considerada por él desde el punto de vista del enclave de naturaleza y sociedad. La ambigüedad característica de la belleza natural remite a la ambigüedad de la naturaleza misma, que es tanto un objeto de la praxis social como algo independiente de ella. A la vez, la consideración de la totalidad social como algo opresivo es dada por supuesta en *Teoría estética*. La interpretación del concepto de belleza natural suscita la transición a las elaboraciones histórico-filosóficas adornianas.

## Trabajo social, sujeto, naturaleza

¿Qué concepto de naturaleza, y más precisamente de la relación entre sociedad y naturaleza, elaboró Adorno en otros trabajos dedicados más directamente a la filosofía de la historia? Tanto en *Dialéctica negativa* como en *Tres estudios sobre Hegel y Dialéctica del Iluminismo* Adorno desarrolla una rica y compleja articulación de naturaleza y trabajo social. Esclarecer esa relación nos permitirá dar cuenta de en qué condiciones la naturaleza aparece como relativamente autónoma frente a la sociedad, permitiéndonos profundizar en el concepto de belleza natural.

Al comienzo hablamos de la “filosofía de la historia” de Adorno. El término puede sonar anacrónico. Con todo, no lo empleamos para referirnos a la construcción filosófica de una imagen unitaria, progresiva y necesaria de la historia universal. La filosofía de la historia de Adorno, que también podríamos llamar “filosofía histórica”, remite a la reconducción de la interioridad pura de la conciencia a la objetividad. El sujeto (constituyente último en el pensamiento idealista) se revela en la filosofía histórica como carente de autonomía pura, como algo a su vez constituido en la experiencia social. El dualismo de sujeto y objeto se moviliza hasta que sus fronteras se vuelven borrosas, una vez que el constituyente primero (el sujeto) es constituido históricamente y, por lo tanto, pierde las credenciales de lo originario. La filosofía de la historia adorniana, en lugar de subsumir las contingencias históricas en una imagen unitaria, se entrega a lo que acaece, reconociéndose en su interior, porque ve en el mundo social e histórico un momento constitutivo del pensar.

En “Aspectos [de la filosofía hegeliana]” Adorno vincula la reflexión filosófica y el trabajo social organizado. Para él la universalidad histórico-objetiva de la coexistencia social es un momento constituyente del filosofar:

“El momento de universalidad del activo sujeto trascendental frente al meramente empírico, aislado y contingente, no es una simple quimera (...) por el contrario, tal universalidad es la expresión al mismo tiempo exacta y (...) oculta de la esencia social del trabajo”. (ADORNO, 2002: 31).

El concepto de trabajo permite a Adorno comprender la sociedad organizada como una objetividad constituyente-constituida en cuyo seno se forma la conciencia subjetiva. El trabajo es a la vez activo, dinámico -en esto se asocia al sujeto- y tiene una dimensión objetiva, constituida. El sujeto debe llegar a comprender que su actividad pura, su “apercepción sintética”, está ligada a un elemento objetivo y material. Adorno se mueve hacia una segunda reflexión de la razón sobre sí misma, que la deposita en la objetividad del trabajo social. El trabajo, sustrato inconciente de la autoconciencia subjetiva, no es actividad *pura*, sino una actividad contaminada materialmente. No sólo se realiza sobre un material objetivo, la naturaleza, sino que el propio sujeto que la realiza es objetivo y sensorial. “Una vez que se sale del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental es descifrado como la sociedad inconciente de sí” (ADORNO, 2003: 164). El sujeto del trabajo es el hombre sensorial y

vivo, un sujeto que está a su vez situado en el interior del mundo y la experiencia histórica.

Para Adorno, trabajo y espíritu se compenetran. Adorno se apropia del concepto hegeliano de espíritu para desarrollar su filosofía histórica:

“Como Hegel deja de contraponer el engendrar y el actuar, en cuanto obras meramente subjetivas, a la materia (...) se alza por encima del secreto que se oculta tras la apercepción sintética, y alza a ésta por encima de una mera hipóstasis arbitraria del concepto abstracto; lo cual no es otra cosa que el trabajo social”. (ADORNO, 2002: 30)

Como actividad creadora, el espíritu supone siempre una dimensión objetiva en su realización. “Una vez que la actividad del espíritu ha sido humanizada, no puede ser atribuida a nadie ni a nada, si no es a los vivientes” (ADORNO, 2003: 184). El espíritu es doblemente objetivo. Por un lado, es llevado a cabo por hombres, atados indisolublemente a la existencia corporal: “todo lo espiritual es modificación de un impulso corpóreo” (ADORNO, 2003: 185). Por otro lado, como trabajo organizado y colectivo, tiene una estructura objetiva producto de la interacción entre los sujetos. El sujeto del trabajo depende de la simultánea actividad de los demás, del intercambio con ellos, para reproducirse. El trabajo social es en sí algo objetivo y universal. La índole cooperativa del trabajo hace del individuo que lo realiza un ser inherentemente social. La universalidad “se convierte en trabajo en general, sólo en cuanto éste es algo para otro, algo conmensurable con otros, en cuanto salida del fortuito sujeto singular” (ADORNO, 2002: 31). La sociedad, al fin, “no es un mero ser ahí existente” (ADORNO, 2002: 32), algo simplemente constituido como objeto por la espontaneidad subjetiva, sino que también es constituyente, en tanto asiento objetivo de toda actividad espiritual. La filosofía, entonces, debe remitir sus reflexiones “fundamentales” al ámbito de la vida social compartida, sin recluirse en una posición pura.

Enfaticemos ahora el carácter universal del trabajo social, de lo que en *Teoría estética* se llama “la universalidad de la mediación” (ADORNO, 2004: 95). El trabajo social organizado no sólo moviliza cuerpos particulares. Es también la estructura bajo la que esos cuerpos interactúan sistemáticamente. Todo hombre, como sujeto del trabajo, actúa conforme necesidades e intereses fijados colectivamente. Su subsistencia depende del intercambio y la cooperación sociales. La sociedad “es concepto tan esencialmente como lo es el espíritu” porque “en ella, en cuanto unidad de los sujetos que mediante su trabajo reproducen la vida de la especie, se convierte el espíritu en objetivo” (ADORNO, 2002: 33). No toda universalidad es puesta por el sujeto. Para que éste pueda experimentar algo, incluso para que se conforme en sí, es necesaria la universalidad objetiva del ser social. El ser social es universal en sí mismo en tanto está organizado por la cooperación de muchos individuos, con relativa independencia de las espontaneidades de cada uno de ellos.



En *Dialéctica negativa*, el carácter colectivo y cooperativo del trabajo social es comprendido como “mediación objetiva”. El sujeto quiso ser el mediador universal e interponer una componente conceptual en el pensamiento de toda cosa singular. Sin embargo, “en los mecanismos subjetivos de mediación se prolongan los de la objetividad (...) El orden presubjetivo cuida de que los datos sean apercebidos según su derecho” (ADORNO, 2003: 159). El objeto que interesa en la dialéctica, el trabajo social, es en sí universal porque se estructura como una densa trama de mediaciones dinámicas, no como un montón de particulares independientes. La mediación objetiva sólo puede captarse en constelaciones conceptuales, que insertan cada cosa particular pensada en el conjunto de articulaciones que la rodean. Desde esta perspectiva, “las cosas son en sí mismas su contexto, no su pura identidad” (ADORNO, 2003: 151). La universalidad del ser histórico y social es a su vez inmanente a lo particular, pues existe como “historia sedimentada” en la cosa. El objeto constituyente-constituido del planteo adorniano no es un objeto particular aislado, sino la trama de relaciones en que se estructura la cooperación del trabajo social. Esa trama, a su vez, se mueve históricamente. Comprender la génesis de la subjetividad y de la actividad humana es, luego, comprender las cambiantes configuraciones que la mediación objetiva va asumiendo. Con todo esto, creemos, hemos caracterizado mínimamente la complejidad de la sociedad vista por Adorno como mediación de lo particular o universalidad objetiva. Así nos aproximamos a una elucidación de la oposición, referida fugazmente en *Teoría Estética*, entre la naturaleza como lo “no hecho” y lo que es obra humana.

Es preciso, ahora, dar cuenta de la “autonomía relativa” de la naturaleza mencionada arriba. Adorno no puede elevar el trabajo social a absoluto, por mucho que lo considere como a la vez constituyente y constituido. Si bien toda experiencia está transida por la mediación del trabajo humano, éste postula a su vez a su propia alteridad, la naturaleza, como irreductible. Adorno nos insta a “la rememoración del momento natural del trabajo, a la vez resultado de la mediación y, sin embargo, indisoluble” (ADORNO, 2003: 132). Para Adorno el idealismo hegeliano transfiguraba el trabajo en actividad pura, considerándolo capaz de crear por sí su propio objeto. Con todo, para él no es posible reducir la naturaleza a un mero producto de la mediación del trabajo, pues éste supone de suyo un momento natural, no idéntico, con el que se relaciona. “Ambos [naturaleza y trabajo] encuentran a una la diferencia y la mediación mutua” (ADORNO, 2003: 36). Para Adorno, el sujeto sólo trabaja en la medida en que asume la cosa como no idéntica para él mismo, como dotada de cualidades propias y no como algo absolutamente dócil. Así, por más que la naturaleza resulte accesible tan sólo en el interior de la mediación del trabajo humano, no puede absorberse en ella.

En este punto Adorno critica el concepto de espíritu, que antes afirmó. Lo que no puede admitir de él es el totalismo, la unidad especulativa de sus momentos. El materialismo adorniano sitúa la reflexión del sujeto en la objetividad y al mismo tiempo afirma que el objeto es irreductible al sujeto. La singularidad de la cosa, la componente sensorial e inmediata del conocimiento, no es acabadamente apresable en la mediación conceptual. Hegel hablaba de una desaparición del *esto* sensible en lo universal (HEGEL, 1994: 65). Para

Adorno esa desaparición responde a exigencias meramente epistemológicas, dadas por la necesidad de identificar para conocer. Sin embargo, no puede extrapolársela a la constitución de la cosa misma. Sostiene: “la lógica dialéctica [negativa] (...) respeta en el pensamiento lo que hay que pensar, el objeto, incluso cuando éste no se pliega a las reglas mentales” (ADORNO, 2003: 132). La apuesta materialista en el pensamiento supone que la cosa no es en sí misma un producto del trabajo del sujeto (ni del espíritu objetivo) sino que permanece heterogénea. Hegel identifica, según Adorno, “la verdad mediada subjetivamente con el sujeto en sí, como si el puro concepto del sujeto fuese el mismo ser” (ADORNO, 2003: 131).

La filosofía histórica adorniana sustenta la autonomía relativa de la dimensión objetiva del conocimiento, por mucho que a la vez introduzca al sujeto en la objetividad. El objeto, y con él todo el mundo de lo sensorial, no pueden atenuarse hasta expresar la potencia hiperbólica de una subjetividad absoluta que se desplegaría incluso objetivamente. Adorno rompe con el elemento especulativo en la dialéctica, con la idea de que el sujeto o el espíritu producen al fin al objeto a partir de sí. La concreción del idealismo es falsa porque depende de someter la experiencia a la totalidad del pensamiento. No puede desarrollarse el concepto de trabajo en términos especulativos, como si éste creara autárquicamente su propio mundo, sino que debe vincularse con una dimensión irreductible.

El pensamiento de Adorno, según lo anterior, afirma con reservas la autonomía de la naturaleza y de la experiencia. Esa autonomía, como explicamos arriba, no es absoluta, porque no hay conocimiento sin componente subjetiva: “la objetividad del conocimiento requiere a su vez del pensamiento, de la subjetividad” (ADORNO, 2003: 132). No es posible, claro está, recaer en un realismo ingenuo por afirmar el giro materialista adorniano. La autonomía relativa de la naturaleza no significa que ésta sea accesible sin la mediación del pensamiento. Significa, en cambio, que esa mediación no puede producir sus propios contenidos. La autonomía relativa del momento objetivo, sensible y natural en el pensamiento no excluye el rol activo del sujeto. Sólo sustrae a ese rol la potencia para calar en el interior de los contenidos hasta verse como su productor absoluto. Si en un primer momento el giro materialista conduce al sujeto dentro de la objetividad, en un segundo momento debe *separar limitadamente* el sujeto del objeto para mostrar la condicionada independencia de éste último. La idea misma de un principio productor absoluto está ligada a la totalidad subjetiva. Por lo tanto, no habríamos salido de esa totalidad si concibiéramos al trabajo como capaz de crear *ex nihilo* sus propios objetos. El trabajo social, objetividad constituyente-constituida, se destotaliza cuando aparece ante él la naturaleza, que es su resultado y no lo es, que sólo emerge mediada por él y le es independiente. La filosofía de la historia necesita de este carácter paradójico de la relación entre naturaleza y trabajo social para no recaer en una forma de idealismo.

Estos desarrollos adornianos, que acaso despierten la sospecha de llevar un lastre positivista en la afirmación de la independencia relativa de la naturaleza, pueden comprenderse mejor si se los pone en diálogo con el concepto de “experiencia” y la relación entre hombre y naturaleza que Giorgio Agamben

construye en *Infancia e historia*. Para Agamben, lo que distingue al hombre del animal no es la simple posesión del lenguaje, sino el tipo de relación que guarda con él. Siguiendo a Benveniste pone de relieve la distinción entre lo semiótico y lo semántico como instancias de la significación humana: “lo semiótico designa el modo de significación que es propio del SIGNO lingüístico (...) con lo semántico entramos en el modo específico de significación engendrado por el DISCURSO” (AGAMBEN, 2007: 76). La instancia semiótica remite al conjunto de relaciones oposicionales que los signos guardan entre sí en el sistema de la lengua, mientras que la semántica hace a la producción de discursos o mensajes articulados cuyo sentido excede la mera suma de signos aislados. Los animales, lejos de todo mutismo, son para Agamben “siempre y absolutamente lengua” (AGAMBEN, 2007: 72) porque poseen únicamente el nivel semiótico de la significación. Un grillo puede comunicarse mediante un código de signos *reconocibles*, pero de ningún modo producir mensajes *comprensibles*. La semiótica lleva a la “lengua prebabélica de la naturaleza” cuyo mundo está cerrado y fijado en las relaciones dadas entre signos en el código. El hombre, en cambio, vive en la escisión entre lengua (semiótica) y discurso (semántica). Un hiato insalvable veda toda transición entre estas instancias de su condición hablante. Por lo tanto, el hombre se distingue del animal en que no coincide con su práctica vital sino que salta cada vez del código al discurso: “la naturaleza del hombre está escindida de manera original” (AGAMBEN, 2007: 76). Este salto, que abre la significación humana a su creatividad radical, es también la condición de posibilidad de la historia.

La distinción entre semiótica y semántica remite, a su vez, a la relación entre infancia y lenguaje. La infancia es “la experiencia trascendental de la diferencia entre lengua y habla” (AGAMBEN, 2007: 73). El animal, puesto que coincide con su lengua, carece de infancia. Es originariamente en la lengua sin distancia alguna. El hombre, en cambio, está siempre en la lengua por la *expropiación retrospectiva* de la infancia. La infancia muda no es para Agamben una coyuntura *datable* y *previa* a la lengua, sino su límite intrínseco. “Tal infancia no es algo que se pueda buscar, antes e independientemente del lenguaje, en alguna realidad psíquica” (AGAMBEN, 2007: 65). El hombre, por la escisión entre lengua y discurso, vive en el lenguaje como quien ha llegado a él y no lo posee originariamente, aunque tampoco lo haya adquirido en un momento temporal identificable. La infancia, así, “coexiste originariamente con el lenguaje, e incluso se constituye ella misma mediante su expropiación efectuada pro el lenguaje” (AGAMBEN, 2007: 66).

La analogía con Agamben clarifica el rol ambiguo (social e independiente de la sociedad) de la naturaleza en el pensamiento de Adorno. Para el filósofo italiano no existe una infancia muda previa al lenguaje. La infancia como límite trascendental es, en cambio, *presupuesta retrospectivamente* por el carácter no-total del lenguaje humano (escindido entre semiótica y semántica). De igual modo, Adorno no apela nunca a la imagen de una naturaleza ajena a la mediación del trabajo social, pero se niega a la vez a hacer de esa mediación algo totalmente cerrado en su propia inmanencia. La naturaleza es para Adorno el límite intrínseco de la praxis social. Sólo puede accederse a lo natural desde el interior de la mediación social del trabajo, pero a la vez la naturaleza señala

una excedencia (desde siempre cancelada) frente a la clausura de esa mediación sobre sí misma.

La belleza natural, por todo lo anterior, se mantiene constitutivamente ambigua porque es a la vez producto social y cifra de lo no-idéntico en la sociedad. La alegría ante el paisaje rural, de este modo, se sabe engañada por la pretensión de una presencia inmediata y no mancillada de lo “no hecho”: tal pretensión se falsea toda vez que lo no hecho por el hombre es desde siempre contemplado en la trama insoluble del trabajo social. Con todo, al mismo tiempo esa alegría perdura ante su propia decepción, porque comprende que, por mucho que toda naturaleza haya sido siempre ya incluida en la organización social, porta algo que la excede. La belleza natural no se asienta en unos datos sensoriales previos o una inmediatez sin elaborar, sino en el carácter no-total de la mediación social objetiva. La belleza natural nos recuerda que hay algo más que la identidad consigo del sujeto humano y la omnipotencia de su despliegue como espíritu, aunque eso excedente a su vez aparezca sólo al interior de los mecanismos dispuestos por el sujeto y el espíritu.

### **Universalidad opresiva y primado del sujeto**

En los apartados anteriores hemos dilucidado la duplicidad intrínseca del concepto adorniano de naturaleza. Nos falta, con todo, volver sobre un punto que es presupuesto en la *Teoría estética*: el carácter opresivo de la universalidad social imperante. Que la naturaleza sea a la vez inmanente a la mediación social y no-idéntica frente a ella no implica de suyo que tal mediación sea tiránica. La somera afirmación de que “la racionalización todavía no es racional, la universalidad de la mediación no se ha transformado aún en vida realmente viva” (ADORNO, 2004: 95) requiere también una cierta articulación histórico-filosófica. ¿Por qué la mediación social es, bajo las condiciones dadas, opresiva para el hombre y la naturaleza?

Adorno aborda los procesos de constitución de la sociedad en una universalidad *opresiva* en *Dialéctica negativa*. En este libro emplea el concepto de *espíritu universal* para referirse a la historia cosificada y por ende sólo conceptualizable como contradicción. Expliquemos esto. Por un lado, para Adorno la historia carece de un sustrato metafísico universal y no despliega una unidad intrínseca superior a las particularidades: “la historia carece de un sujeto universal (...) El sustrato de la historia es el complejo funcional de los sujetos particulares reales: «la *Historia* no hace *nada*»” (ADORNO, 2003: 275). El movimiento de la historia no puede equipararse al de un individuo de grado superior que se desarrollaría a sí mismo y para el que los sujetos particulares no serían más que instrumentos o medios. Así lo quiso Hegel, para quien “las necesidades, el impulso, la pasión, el interés particular, como también la opinión y la representación subjetiva (...) son los *instrumentos* y medios del espíritu universal” (HEGEL, 1946: 69). Sin embargo, tampoco puede pensarse la historia como un simple conglomerado de particularidades abstractas o “sueltas”. La historia es, en cambio, el *complejo funcional* de los sujetos individuales. No se levanta por encima de ellos, pero tampoco es su mera sumatoria. La historia es lo que se construye *entre* individuos, en las *relaciones* de los hombres entre sí y con la naturaleza. No es una sustancia, no tiene su

principio en sí ni se asemeja a un individuo omniabarcador, pero tampoco es un agregado de entidades aisladas, sino una constelación de singularidades vinculadas y movilizadas.

A pesar de todo, la historia *parece* sustancial. Y no se trata de una mera ilusión de la representación, sino de un proceso histórico. Los sujetos individuales se relacionan entre sí de tal modo que la dinámica histórica colectiva se separa de ellos, llegando a portar como unos designios propios. La historia se enajena a los sujetos, se autonomiza sobre sí misma y así se constituye en espíritu universal.

“El espíritu universal se convierte en algo autónomo, primero con respecto a las acciones singulares de que constan tanto el conjunto del movimiento real de la sociedad como las llamadas evoluciones espirituales, y segundo con respecto a los sujetos vivos que realizan esas acciones. En cuanto está por encima de todos y se realiza a través de ellos, es de antemano antagónico”. (ADORNO, 2003: 274).

Lo universal objetivo, el todo social, no es más que la estructura de los individuos relacionados y se realiza sólo a través de sus acciones particulares. Sin embargo se abstrae de ellos asumiendo una enseidad propia. La sociedad se autonomiza frente a los hombres, que se ven separados del complejo funcional de acciones particulares que componen. El espíritu objetivo deviene una unidad antagónica porque adquiere su identidad autárquica al negar las vidas singulares mediante las que se realiza.

Adorno conjuga la idea hegeliana de la historia como un proceso objetivo que se da a espaldas de los sujetos con la teoría marxista del valor como un producto de relaciones históricas cosificadas. Los individuos, en el mundo enajenado de la acumulación capitalista, padecen la historia que producen como algo ajeno. La sociedad se realiza como una totalidad compacta e impenetrable precisamente a través de las acciones inconexas de los individuos. Cuanto más vela cada uno por sí mismo, más contribuye con el imperio del todo. La objetividad social, el espíritu, deviene al mismo tiempo algo abstracto y totalizador, separado y abarcador. Esa contradicción la vuelve totalidad antagonista. Para conquistar su mismidad autárquica el espíritu se separa de los individuos que lo componen, elevándose como una entidad separada. Pero, al mismo tiempo, tiene que atender a sus propias pretensiones de totalidad frente a esos individuos. De lo contrario, se limitaría a sí mismo, dejando de ser lo absoluto en la historia. Dice Hegel al respecto: “no se puede considerar lo universal, que la historia universal filosófica tiene por objeto, como una parte, por importante que sea, junto a la cual existirían otras; sino que lo universal es lo infinitamente concreto” (HEGEL, 1946: 24). El espíritu universal, entonces, es el todo que abarca hasta al último de los particulares, pero a su vez es lo más separado frente a ellos, pues les es indiferente y hasta hostil. Para conservar su plena identidad consigo lo universal tiene que ignorar a los particulares que lo componen en tanto universal. Su estructura es el antagonismo: debe abarcar todo lo que le sea heterogéneo, para ser total; pero

a su vez debe separarse de todo lo heterogéneo, para permanecer idéntico a sí mismo. Lo universal se reduce entonces a la repetición de la violencia sobre los particulares. Al permanecer inmune a lo no-idéntico y abarcarlo se relaciona con ello bajo la lógica de la conquista y la reducción. El espíritu universal es una unidad negativa: “su abstracción constitutiva le aleja de los intereses individuales, por más que a la vez se componga de éstos” (ADORNO, 2003: 281). Lo único que perdura en la repetición ciega de la totalidad autonomizada es la contradicción. El todo no es más que la negación universal, el aplastamiento infinito de los particulares.

La lógica de la totalidad es la *reducción de la diferencia a la identidad*: lo heterogéneo y particular es abarcado en un todo abstracto que lo violenta sometándolo a la homogeneidad de lo intercambiable. El espíritu universal es la *totalidad de la contradicción*. A esta totalidad de la contradicción se refiere Adorno cuando apunta que “la universalidad de la mediación no se ha transformado aún en vida realmente viva” (ADORNO, 2004: 95): si la universalidad social fuera “realmente viva”, entonces no se volvería sobre principios autárquicos (como el del valor de cambio) ajenos a los particulares subyacentes. Como señala Max Pensky, frente a la totalidad de la contradicción Adorno promulga una recuperación de lo transitorio, lo particular y finito como principio de la universalidad, buscando desarrollar “a critical theory sensitive to the transient in history” (PENSKY, 2004: 1).

Asimismo, la contradicción inmanente a la totalidad espiritual es análoga a la antinomia de los sistemas idealistas:

“La intranquilidad del *ad infinitum* hace saltar el sistema, cerrado en sí mismo a pesar de que sólo la infinitud lo hace posible; esta es la razón de que la antinomia de totalidad e infinitud sea esencial al Idealismo. Imita una antinomia central de la sociedad burguesa”. (ADORNO, 2003: 30).

El sistema del idealismo, que pone en el centro la identidad subjetiva, se erige sobre el principio formal de la *ratio* pura, a partir del que quiere construir la empiria. Como sistema, pretende abarcar el todo, eliminando toda diferencia exterior. Debe ser el sistema de todo lo real, el principio de todo fenómeno. Pero, para sostener la pureza de su principio, el sistema debe inmunizarse como absolutamente limitado, estático y cerrado en sí ante lo fenoménico que quiere abarcar. Su contradicción interna, su ser total y limitado, lo vuelve a la vez estático, cerrado, limitado, y dinámico, abierto, infinito. Esta misma contradicción se da en el corazón del proceso social capitalista. La totalidad cosificada se reproduce mediante acciones individuales dispares. Como totalidad abarca esas acciones. Como alienación se sustrae a ellas. La totalidad es el antagonismo puro.

El universal de la totalidad antagónica es, pues, profundamente afín al sujeto que (como testimonian los sistemas idealistas) quiere elevarse a principio de la totalidad real. Ambos comparten el mismo carácter antinómico, que los desgarran entre la pulsión de reconcentración en su ciega identidad y la

tendencia hacia la subsunción de lo diferente. La falta de libertad para lo no-idéntico que Adorno achaca al sujeto (ADORNO, 2004: 91) y el carácter opresivo del progreso histórico objetivo (ADORNO, 2004: 95), de este modo, van de la mano.

En *Dialéctica del Iluminismo*, por otra parte, puede rastrearse la misma concordancia entre la inflación omnipotente de la subjetividad y el martirio de los hombres a manos de los mecanismos coactivos por ellos mismos desplegados. La reducción de la diferencia a la identidad como cifra del dominio es también un momento conceptual nodal en esta obra. El iluminismo es, para Adorno y Horkheimer, inseparable de su propia dialéctica. Esto significa que compone un movimiento histórico-espiritual que se invierte sobre sus propias bases y resulta por sí mismo contradictorio y dual. El iluminismo implica un cambio en la actitud del sujeto frente a la objetividad. A partir del giro iluminista, el sujeto toma distancia frente a la naturaleza, para abordarla como material disponible para el dominio. El iluminismo es primero un proceso de separación de razón y naturaleza, de escisión tajante entre la subjetividad y el mundo natural. Pero, a su vez, cumple un ciclo regresivo de retorno violento a la naturaleza perdida. El propósito del iluminismo es “quitar el miedo a los hombres” (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 13), tornarlos señores en el universo. El hombre se separa de la naturaleza y la domina, volviéndose amo del mundo. La razón deviene entonces un mero instrumento de manipulación y control de la empiria. El conocimiento, bajo el modelo de la técnica, se identifica con la *operation*: le interesan los objetos en la medida en que puede utilizarlos, controlarlos, manipularlos (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 14). Los hombres incrementan su poder frente al mundo al precio de enajenarse a la naturaleza corporal. El objeto es algo perdido y hostil para el sujeto que sólo se vincula con él para violentarlo. El elemento trascendente, negativo y crítico del ejercicio pensante, ligado a la comunicación de significados, es degradado por el iluminismo, que sólo tolera el pensamiento que sirva a fines inmediatos. El saber, que se sustrae a la naturaleza y la domina, se identifica con el poder para disponer de ella y de los hombres. La separación de la razón frente a la naturaleza es al mismo tiempo su constitución en ciego aparato de control y manipulación. El pensamiento como instrumento ciego de dominio se eleva a abstracción formalizada. Para servir como aparato conceptual de manipulación de datos la razón se desembaraza de todo contenido objetivo, volviéndose un vacío molde que permite amarrar la experiencia y utilizarla. En suma, el iluminismo es un proceso de formalización de la razón, que se libra de todo vínculo objetivo y queda reducida a un mero instrumental para el control eficiente del material sensible.

El proceso iluminista se da entre dos polos: la *instrumentalización de la razón* y la *reducción de la diferencia a la identidad*. La razón se instrumentaliza cuando pasa a identificarse con la *operación*, o sea, cuando el accionar intelectual se agota en la producción de efectos controlables sobre la realidad y se desembaraza del viejo mandato de expresar la verdad. La razón se limita entonces a registrar relaciones espacio-temporales calculables entre los fenómenos (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 34). Así, deviene un “aparato” conceptual (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 37) ciego, incapaz de reflexión y meramente disponible para su utilización práctica. El saber tiende entonces a

identificarse con el poder (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 14) y el conocimiento se vuelve mero *procedimiento eficaz*. La idea de captación de lo esencial a la cosa es desechada como arcaica y reemplazada por la descripción detallada y utilizable de los procesos observables (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 15.) La razón se vuelve, bajo el iluminismo, un “instrumento”, un conjunto de disposiciones mediante las cuales incrementar el poder humano sobre el mundo. El hombre conoce las cosas en la medida en que puede “hacerlas” (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 19), las aprehende exclusivamente de acuerdo con su explotación posible.

En suma, bajo el iluminismo el conocimiento se vuelve *manipulación y control de la empiria*. La razón como instrumento es meramente un accesorio que provee a la autoconservación de la especie, como la garra para el tigre (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 36). La naturaleza es, en manos de la razón manipulativa, materia disponible para el dominio y por lo tanto objeto de martirio y violencia. La relación entre intelecto y naturaleza es “patriarcal” (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 14): éste domina a aquélla cada vez más, al tiempo que ve reducida su potencia a la mera capacidad para registrar e identificar regularidades abstractas. Así, la razón parece tener por sola función la manipulación de la realidad y el enseñoramiento del hombre en ella. La razón es el “instrumento ideal” capaz de aferrar todas las cosas (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 45).

Pero el iluminismo es, también, el primado de lo idéntico o la reducción de la diferencia a la identidad. Análogamente a lo que ocurre con el sistema del idealismo en *Dialéctica negativa*, el sujeto es el principio y sustrato de la razón equiparada con el dominio. Las “múltiples afinidades” (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 19 y 20) en el seno de la realidad son reducidas a una oposición única entre sujeto y objeto. El sujeto se erige así en dador de sentido racional y el objeto, mero ejemplo del concepto, se vuelve receptor ocasional de ese sentido. La naturaleza que recibe extrínsecamente el ordenamiento racional aparece como caos, heterogeneidad anárquica y materia informe. El sujeto racional, en cambio, aparece como orden, principio y forma. Así se afirma su relación patriarcal con el ser natural: el polo subjetivo, activo, racional y dador de orden, gobierna sobre la naturaleza (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 18). La razón como instrumento tiene por fin proveer a la autoconservación por el dominio y el hombre como sujeto racional afirma su primacía sobre el mundo objetivo, se vuelve amo del ser natural.

La primacía del sujeto, la reducción a la racionalidad calculadora, es entonces el cometido del iluminismo. Este cometido comporta un ciclo de reducción de la diferencia a la identidad que acaba por socavar la propia libertad del sujeto. El sujeto es, ante todo, el que pone la identidad y la universalidad conceptuales en la multiplicidad sensible. La subjetividad es la unidad de la conciencia que acompaña a toda representación confirmando su pertenencia a unívoca. Adorno y Horkheimer llaman al sujeto “sí” (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 23), autoconciencia racional que ordena la sensibilidad y la subordina. “Sí” es el “carácter idéntico, práctico, viril” (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 40) del hombre. La identidad del sujeto opera una doble subordinación. Primero, subordinación de la naturaleza interior. El hombre se asume como un “sí” o un



sujeto racional autónomo solamente a través de la subordinación de sus propias pasiones e impulsos a la tiranía del control racional. Luego, el sujeto procede a subordinar la naturaleza exterior e incrementar técnicamente su poder sobre el mundo.

Por la elevación del “sí” -el sujeto racionante- a principio universal, el iluminismo acaba volviéndose una lógica de la repetición y la asimilación. Bajo esta lógica todo lo heterogéneo debe ser transformado en idéntico. El iluminismo es “reducción del pensamiento a la producción de uniformidad” (ADORNO Y HORKHEIMER, 2002: 42). Si la razón instrumentalizada parecía separarse del contenido objetivo y formalizarse, esa separación es a su vez socavada en un giro dialéctico, cuando el iluminismo lo unifica todo. La otra cara del iluminismo es, pues, la lógica de la asimilación, lógica iterativa de la producción de mismidad.

El iluminismo implica, de acuerdo con lo antedicho, una concepción dual de la razón. Por un lado la razón aparece como un mero instrumento dispuesto para el control de la empiria. Así, ésta se desvincula de la objetividad, sobre la que interviene con una violenta toma de distancia. Sin embargo, y por eso mismo, la razón se vuelve incapaz de encontrar en el objeto que aprehende algo que le sea heterogéneo. Así, el iluminismo consume la reducción de la diferencia a la identidad en el mismo instante en que efectúa la escisión entre razón y naturaleza. La razón, que ha perdido el ser natural y se limita a dominarlo, no puede encontrarse con él en su heterogeneidad. Cualquier lazo que mantenga con él, entonces, debe ocluir toda diferencia. La razón formalizada, separada de la objetividad, sólo se encuentra en su objeto consigo misma. Así, el iluminismo se muestra tan tautológico como el mito, pues siempre encuentra en lo que le es diverso al principio identificante de lo puesto por el sujeto. De este modo, bajo la hiperbolización de la subjetividad como principio del iluminismo se cumple un ciclo de violencia sobre la naturaleza que acaba por oprimir al propio sujeto, que pierde incluso su autonomía racional cuando se torna agente de una racionalización tecnocrática y manipulativa. El sujeto del iluminismo, precisamente cuando más radicalmente se quiere emancipado, menos tolera lo que no le es idéntico, alineándose en secreto con la totalidad social cosificada, que lo avasalla.

Por todo lo anterior, las referencias de *Teoría estética* al carácter opresivo del “progreso utilitarista y romo” (ADORNO, 2004: 94) remiten a una conexión con la filosofía de la historia. La analogía entre el sujeto iluminista y el dominio del espíritu universal pone de relieve el carácter clausurante de la identidad subjetiva: “la verdad de la libertad para el sujeto es su falta de verdad: falta de libertad para lo distinto” (ADORNO, 2004: 91). A la vez, la totalidad social -bajo el imperio de la universalidad cosificada- compone el trasfondo histórico opresivo de la contemplación de la belleza natural, que remite a la posibilidad de algo que no se reduzca a la totalidad de la contradicción. La belleza natural apunta precisamente a eso distinto que, sin ser completamente independiente de la mediación social, sin embargo la excede como no-idéntico. El movimiento global de *Dialéctica del Iluminismo* está presupuesto en *Teoría Estética*, pues allí se manifiesta que el dominio de la naturaleza a manos del sujeto conlleva, al fin, a ocluir la propia libertad subjetiva. Adorno, con todo, no puede ser

calificado como un pensador antiiluminista de signo irracionalista, ni como partidario de un mítico “retorno a la naturaleza”. Como se explicita en el breve prólogo a *Dialéctica del Iluminismo*, la teoría crítica “tiene por objeto preparar un concepto positivo de éste [el iluminismo], que lo libere de la petrificación en ciego dominio” (ADORNO y HORKHEIMER, 2002: 11). Igualmente, la cautela que Adorno expresa ante la belleza natural (especialmente en la tesis de que la naturaleza aparece bella a condición de que el progreso que la domina se haya desarrollado) indica que también en la *Estética* está supuesta la posibilidad de un “concepto positivo” del iluminismo.

### **Belleza natural y promesa de reconciliación**

La belleza natural encierra la nostalgia de una posibilidad reconciliadora que apunte más allá de la coacción espiritual. “La belleza natural es la huella que deja lo no idéntico en las cosas presididas por la dura ley de la absoluta identidad (...) es la promesa que sobrepuja todo lo intrahumano” (ADORNO, 2004: 106). Adorno combina sugestivamente las expresiones “huella” y “promesa” al caracterizar la belleza natural. Ésta no es algo meramente dado sino que ya pasó o está por venir. La belleza natural se alza como huella de lo no-idéntico porque no podría darse a la presencia. En efecto, todo lo dado está ya sometido a los mecanismos mediadores de la sociedad convertida en totalidad, de modo que no existe una naturaleza independiente que se *presente* a ella. Con todo, a la vez esa sociedad totalizada se encuentra con los restos fragmentarios de lo que no puede reducir. A eso llama Adorno “naturaleza”, huella de una no-identidad que no puede darse plenamente nunca. A la vez, la belleza natural es también “promesa”: “El dolor, que se experimenta ante la belleza, nunca tan vivo como en la experiencia de la naturaleza, es a la vez la nostalgia de la promesa que hay en ella sin que llegue a desvelarse” (ADORNO, 2004: 106). La belleza de la naturaleza lleva la marca del dominio omnipresente del espíritu, que la asocia indisolublemente a cierta experiencia del dolor. Con todo, ese dolor conserva la nostalgia de una promesa: la promesa de una universalidad reconciliada que haya roto su autonomización antagónica frente a la naturaleza. Luego, “la belleza de la naturaleza es lo distinto de cualquier principio dominante (...) es lo más parecido a la reconciliación” (ADORNO, 2004: 107). La naturaleza remite a lo siempre ya pasado, la inmediatez previa a la mediación social coactiva, y por eso mismo promete lo porvenir, la idea de una universalidad liberada de coacción.

La naturaleza expresa la unidad de lo más antiguo (la imagen siempre retrospectiva de algo que excede la mediación social) y lo que aún no es (la promesa de un universal social *otro*, librado del antagonismo). Si en las páginas previas nos dedicamos a esclarecer los intrincados movimientos de la belleza natural desde las categorías de la filosofía de la historia, ahora realizamos la operación inversa, la iluminación de la filosofía histórica por el concepto de belleza natural. La naturaleza, en su doble carácter social y no-idéntico a la sociedad, encierra el recuerdo de algo distinto de la mediación social total, y por lo tanto augura la posibilidad de una sociedad reconciliada, ya no gobernada por la ley de hierro de la identidad. Así, la *Teoría estética* concurre con la filosofía de la historia en la gestación de una débil promesa

emancipatoria, que se da precisamente en la instancia -la belleza natural- en que la totalidad histórica zozobra.

## Conclusión

Recapitulando brevemente el recorrido habido, hemos constatado tres puntos de articulación fundamentales entre la *Teoría estética* y otros textos de Adorno dedicados a problemas histórico-filosóficos. Primero, mostramos que la belleza natural, con su duplicidad histórico-social e independiente de la sociedad, se torna comprensible sobre el trasfondo de la conceptualización adorniana de la naturaleza como huella de lo no-idéntico en el trabajo humano. Segundo, explicitamos por qué Adorno ve en la belleza natural una forma de resistencia a una universalidad social opresiva. Asimismo, en este punto debimos detenernos brevemente en la consideración de los motivos por los que Adorno califica como opresiva a la sociedad vigente. Entonces analizamos la constitución del espíritu objetivo como una totalidad autonomizada ante los sujetos. También mostramos la afinidad entre la identidad espiritual y la subjetiva, ambas inhabilitadas para la libertad ante lo no-idéntico. Por último, nos concentramos en la promesa reconciliadora que porta la naturaleza, precisamente gracias a que excede la totalidad de la mediación social. En suma, hemos desandado algunos hilos de la madeja de relaciones complejas y contradictorias que componen el pensamiento de Adorno, en las que se entrecruzan reflexiones estéticas, históricas, ontológicas y gnoseológicas por igual.

## Bibliografía

- Adorno, T. W. (1991) *Actualidad de la filosofía*, Madrid: Paidós.
- Adorno, T. W. (2002) *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Editora Nacional.
- Adorno, T. W. (2003) *Dialéctica Negativa*, Madrid: Editora Nacional.
- Adorno, T. W. (2004) *Teoría Estética*, Madrid: Editora Nacional.
- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2002) *Dialéctica del Iluminismo*, Madrid: Editora Nacional.
- Cook, D. (2006) "Adornos critical materialism" en *Philosophy social criticism*, disponible en: <http://psc.sagepub.com/cgi/content/abstract/32/6/719>.
- Hegel, G. W. F. (1994) *Fenomenología del Espíritu*, Méjico: FCE.
- Hegel, G. W. F. (1946) *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Buenos Aires: Revista de Occidente.
- Horkheimer, M. (1973) *Crítica de la razón instrumental*, Sur: Buenos Aires.
- Jameson, F. (2010) *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Buenos Aires: FCE.
- Pensky, M. "Natural History: the life and afterlife of a concept in Adorno", *Critical Horizons*, (2004) vol 5, No 5.