

# Adorno frente a los nuevos materialismos.

Facundo Nahuel Martín.

Cita:

Facundo Nahuel Martín (2021). *Adorno frente a los nuevos materialismos*. XIV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-074/44>

## Adorno frente a los nuevos materialismos

Facundo Nahuel Martín (UBA/UNIPE)

### 1. Introducción: materialismo y crisis en las humanidades

En los últimos años se viene desarrollando lo que podemos llamar, en sentido amplio, un *giro materialista* en las humanidades, ligado a una correlativa crisis de la propia categoría de lo “humano” o, al menos, de sus figuras heredadas (Braidotti 2013). Este giro puede caracterizarse como una respuesta a al menos tres dimensiones solapadas de nuestra experiencia histórica, que parecen demandar una *rediscusión de la relación entre sociedad y naturaleza*, en la búsqueda de nuevos modelos de teoría social menos centrados en aspectos lingüísticos, discursivos, simbólicos o culturales. La vida social se revela, *en su factura histórica actual*, complicada con dimensiones biológicas, biosféricas, ambientales, infraestructurales y tecnológicas que ponen en entredicho el alcance analítico de los modelos “solo sociales” de lo social, producidos en su mayoría bajo la hegemonía teórica del giro lingüístico. Estos modelos enfrentan dificultades para lidiar con las irrupciones de la naturaleza biológica, el cambio climático y los entramados técnicos que parecen co-constitutivos de lo social. En ese marco, en la última década y media aparecieron nuevas teorías *posttextuales* y *postdualistas* de lo social, que plasman intentos de responder a la crisis de las humanidades y las ciencias sociales heredadas del siglo XX.

La primera de estas *dimensiones solapadas* en la crisis epocal de las humanidades es una nueva ronda de discusiones sobre la plasticidad de la vida biológica humana y no humana, que habilitan una mirada menos dualista sobre la relación sociedad-naturaleza. Esta ronda de discusiones tiene aspectos tanto teóricos como prácticos, dados por nuevos descubrimientos en las ciencias de la vida, pero también por nuevas intervenciones tecnológicas hormonales y prostéticas que hacen de la propia biología un sitio de experimentación, alteración y auto-determinación en una serie de exploraciones feministas y queer. En torno a esta *primera dimensión de la irrupción de la naturaleza en lo social*, encontramos una serie de estudios que se centran en la vida biológica, la relación entre cuerpo propio, tecnología y ambiente, las intervenciones protésicas sobre el cuerpo humano e incluso la plasticidad neurológica (Malabou 2004). En la estela de trabajo pioneros como los de Donna Haraway (2016a [1985], 2016b) o Paul B. Preciado (2002, 2008), hoy toda una serie de filósofas feministas exploran la maleabilidad de la vida biológica, en su relativa independencia de la inscripción en marcos simbólico culturales, como sitio de experimentación activa, auto-transformación creadora y exploración en torno a la autonomía (Hester 2017, Alaimo, 2010, Barla 2019).

La segunda dimensión solapada en el giro materialista se relaciona con la crisis ecológica en curso, capaz de poner en peligro la reproducción de la civilización como la conocemos. La condición del Antropoceno, independientemente de su establecimiento o no como época geológica, marca un nuevo periodo de interferencias social-ambientales de escala y magnitud sin

precedentes. En ese contexto se vuelve poco interesante, sino directamente inviable, sostener el limitado antropocentrismo de las teorías de la construcción lingüística o social de la realidad externa. En un mundo de olas de calor, incendios forestales y contaminación masiva, pero también de minería a cielo abierto, organismos genéticamente modificados y otras disrupciones ambientales de origen social o tecnológico, las formas y dinámicas de la vida social se juegan, cada vez más, en la intervención sobre la naturaleza. La tecnología moderna, lejos de *separarnos* del ser natural o “liberarnos” de él, nos fuerza a ocuparnos con la naturaleza de manera cada vez más íntima y cuidadosa, como sostiene Latour (1991; 2012). Cuanto más interviene la sociedad en la naturaleza, más *le va su propia constitución* en esa intervención. Esta situación exige, parece, superar los modelos “solo sociales” de lo social, hacia teorías más capaces de reconstruir las complicaciones de sociedad y naturaleza.

Las discusiones en torno al Antropoceno y la crisis ecológica constituyen un segundo ámbito, o una segunda dimensión solapada, de esta “irrupción de la naturaleza en lo social”. Encontrarnos en los bordes de una (posible) nueva época geológica, marcada por la disrupción de procesos biosféricos a partir de la actividad humana, con la consecuente amenaza de las condiciones climáticas que hicieron posible la vida civilizada durante el Holoceno, lleva a rediscutir la relación sociedad-naturaleza desde el punto de vista de la interacción socioambiental. La irrupción de la *condición planetaria* es analizada por Chakrabarty (2009; 2021) en términos de la aparición, en la historia humana, de procesos geológicos y atmosféricos con temporalidades, escalas y formas de constitución que desafían toda construcción cultural. La larga lista de intervenciones, reformulaciones y modulaciones en torno al Antropoceno (el Capitaloceno pregonado por Jason W. Moore 2015; 2016a; el Chthuluceno de Donna Haraway 2016a, por citar algunas de las más conocidas) dan cuenta de esta nueva escena teórica. También son testimonio de esta situación las importantes intervenciones de eco-marxistas, desde los pioneros trabajos de Bellamy Foster (2000 y varios libros posteriores), hasta los más actuales de Andreas Malm (2017) e Ian Angus (2016).

Finalmente, las transformaciones tecnológicas dadas por el desarrollo capitalista, como la presencia de Internet en la capilaridad de la vida cotidiana, el desarrollo de la inteligencia artificial, el despliegue del *big data*, junto a nuevas formas de automatización, redes logísticas, nuevos procesos productivos, etc., exigen una nueva atención a la co-presencia entre tecnología y vida social. La tecnología, después de todo, se inserta en esa zona “híbrida” o intermedia que no pertenece a la naturaleza prístina, pero tampoco a la sociedad como entidad espiritualizada en categorías lingüísticas o simbólicas. La omnipresencia de los entramados tecnológicos en la vida colectiva parece dar por tierra con todo intento de *acotar lo técnico* como un campo delimitado de lo social. En cambio, nos exige una mirada más atenta a las decisiones contingentes, no meramente instrumentales y por ende irreductiblemente *políticas* que se plasman en los entornos tecnológicos. Esta nueva atención a la tecnología puede referenciarse en los análisis de Andrew Feenberg (1995; 2017), que pregonan un giro técnico en la teoría crítica. También encontramos una proliferación de investigaciones y propuestas políticas centradas en la automatización, las

tecnologías digitales, el manejo de datos, etc (Srnicek y Williams 2015, Arboleda 2021, por citar solo dos ejemplos).

La plasticidad de la biología, la mudabilidad del ambiente y la co-constitución de la sociedad en y sus objetos técnicos se levantan, en suma, como tres *dimensiones solapadas* de la encrucijada histórica del presente, que se manifiesta también en la crisis de las humanidades heredadas. Desde la experiencia de esa crisis, las teorías críticas se enfrentan al desafío de corregir sus marcos analíticos *dualistas* (que separan tajantemente sociedad de naturaleza) y *antropocéntricos* (que privilegian los procesos sociales y culturales como si fueran a la vez más originarios y autárquicos frente a los naturales). Este nuevo escenario mueve hacia la ruptura con cierto “espiritualismo” heredado en las teorías sociales de la segunda mitad del siglo XX, y hacia la producción de nuevos marcos de análisis mejor integrados, que ya no opongan lo social a lo natural de maneras que vuelven *categorialmente impensable* la encrucijada actual.

## **2. La encrucijada ontológica: deflación o eliminación de la subjetividad**

El contexto reconstruido arriba implica una rediscusión de la *ontología de lo social* y de la relación sociedad/naturaleza, que remite a los fundamentos filosóficos de las humanidades y la teoría social. A esta rediscusión subyacen lo que parece ser un *acuerdo fundamental*, sobre el que se recorta un *desacuerdo igualmente fundamental*. El acuerdo fundamental es cierta insatisfacción generalizada con el sostenido antropocentrismo de la filosofía heredada del siglo XX, con su énfasis en la construcción social, discursiva o cultural de la realidad. Steven Shaviro (2014), refiriéndose al realismo especulativo en filosofía, pone de relieve un espíritu de época más amplio, que cuestiona el “antropocentrismo que fue una presunción clave de la racionalidad occidental moderna” (2014, 1). La catástrofe ecológica y los descubrimientos teóricos de las ciencias naturales, de distintas maneras, nos enseñan que la existencia humana está en relaciones de continuidad, dependencia y conexión con el resto de la naturaleza, de modo que “ya no podemos seguir considerándonos únicos” ni “aislar nuestros intereses, y aislar nuestras propias economías, de procesos teniendo lugar a una escala cósmica en un universo cuyas fronteras somos incapaces de aprehender” (Shaviro 2014, 1).

Salir del antropocentrismo significaría cuestionar las *filosofías de la finitud humana* que, desplegando argumentos escépticos sobre la posibilidad de conocer el mundo “externo”, terminan por legitimar al fin el solipsismo del lenguaje, la cultura o el mundo de la vida experimentado en primera persona como fundamento de toda empresa intelectual. Las filosofías de la finitud no rompen con el “correlacionismo” (Meillassoux 2006) heredado de la modernidad, en especial de la primera *Crítica* kantiana. Si es imposible ocuparse teórica o prácticamente de la realidad independiente de los humanos, parece que se justifican formas de teoría profundamente *antropocéntricas*, que parten del lenguaje cotidiano o la experiencia vivida en la cultura como objetos privilegiados (sino excluyentes) de conocimiento. El “gran afuera”, la naturaleza en su relativa independencia de la cultura o el lenguaje, es entonces descartado como objeto de

ocupación intelectual legítima. Esta forma de antropocentrismo perdura incluso en filosofías comprometidas con el descentramiento del sujeto por remisión al lenguaje, el ser en el mundo preteórico o los entramados de poder-saber. Muchas filosofías antisubjetivistas, al final, permanecen *dentro* de estructuras y procesos que son sociales, culturales, simbólicos, etc., es decir, *humanos de cabo a rabo*. Buena parte del pensamiento filosófico y social del siglo XX rompe con la autonomía pura de la conciencia subjetiva, pero insiste en considerar a la cultura o el lenguaje como los constituyentes fundamentales de la realidad. Encontraríamos elementos de este “antropocentrismo sin sujeto” en pensadores tan dispares como Ludwig Wittgenstein, Jacques Lacan, Jacques Derrida o Slavoj Žižek (Shaviro 2014, 7).

La búsqueda *salida del antropocentrismo*, con todo, acobija diversas intervenciones en la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades, como los nuevos materialismos (Bennett 2010, Barad 2010, Coole y Frost 2010), el realismo especulativo (Meillassoux 2006, Brassier 2007, aquí seguiré en líneas generales la introducción de Shaviro 2014), el posthumanismo crítico (Braidotti 2013), los análisis en términos de naturaleza-culturas (Haraway 2016b) e incluso la teoría marxiana de la ecología mundo (Moore 2015, 2016a). Todos estos planteos, de diversas maneras, intentan superar los binarismos fundamentales de la modernidad que no fueron revisados en el giro “posmoderno”, como humanos/mundo exterior, cultura/naturaleza, lenguaje/cosas, etc. Sin embargo, este campo complejo de debates dista de delimitar un campo homogéneo. Aparece inmediatamente una discusión sobre la *manera adecuada de salir del antropocentrismo*, en la que se delinean al menos dos posiciones generales, sin pretender agotar los matices (Shaviro 2014). Algunas corrientes practican lo que podría caracterizarse como *un mesurado antropomorfismo como vía de salida al antropocentrismo*. Para quitar a los humanos, la cultura, el lenguaje, etc., del centro de la ontología, sería preciso atribuir algunos rasgos (subjetividad, agencia, mente), que según la visión heredada son propios y exclusivos de la vida humana, al conjunto de la realidad. Algunas de estas concepciones abrazan entonces el pansiquismo (Shaviro 2014). Otras proponen atribuir algún grado *agencia* al conjunto de la materia (Bennett 2010). Otras difuminan la barrera entre subjetividad y naturaleza, destacando la capacidad de la materia para auto-organizarse, dándose configuraciones plásticas, situadas y contingentes (Braidotti 2013). Otras, simplemente, piensan la agencia como una propiedad relacional de manojos de naturaleza humanos y extrahumanos (Moore 2015).

De otra parte, especialmente en el campo del realismo especulativo, aparece una afirmación de la realidad como *exterior al pensamiento* (Meillassoux 2006, Brassier 2007). Lejos de la deflación de la subjetividad y la difusión de la agencia o la mente a toda la materia, los realistas especulativos más identificados con el materialismo dialogan con alguna forma de *eliminativismo* físico. Para pensar los contornos de un mundo que no es para los humanos, *vacían al ser de pensamiento*, destacando la condición epifenoménica, accidental de la subjetividad humana y sus formas de sentido en la escala cósmica. Estas filosofías se fijan, entonces, en realidades *cabalmente ajenas* al pensamiento, como encontramos en los archifósiles de Meillassoux o la extinción de Brassier.

En términos de este último: “[La extinción] es una exteriorización de la que el pensamiento no puede apropiarse, no porque albergue algún tipo de trascendencia que desafíe la comprensión racional, sino, por el contrario, porque indexa la autonomía del objeto en su capacidad de *transformar el pensamiento mismo en una cosa*” (2007: 229, cursivas agregadas). Si en un campo encontramos la tendencia hacia el panpsiquismo y, más ampliamente, la deflación o difusión de la subjetividad como una propiedad de toda la naturaleza o la materia; en el otro campo encontramos una búsqueda de la *naturaleza vacía, muerta y ajena al pensamiento* como sitio de reflexión sobre lo no humano, que excede y desafía toda estructura antropocéntrica dadora de sentido. Reconocer que los sujetos están supeditados a esa naturaleza “ya muerta” e indiferente, especialmente en el nihilismo ilustrado y racionalista de Brassier, conduce a una forma de materialismo eliminativista. Este materialismo denuncia la incongruencia entre la visión científica del mundo y nuestra auto-representación de sentido común como agentes dotados de propósitos y autonomía. Este filósofo se acerca a lo que la filosofía anglosajona llama *materialismo eliminativista*. En términos de la enciclopedia Stanford, esta forma de realismo supone “la afirmación radical de que nuestra comprensión ordinaria y de sentido común de la mente es profundamente errónea y que algunos de, o todos, los estados mentales planteados por el sentido común no existen realmente y no tienen ningún papel que desempeñar en una ciencia madura de la mente” (Williams 2021, s/n).

La teoría crítica de la sociedad ligada a la tradición de la llamada Escuela de Fráncfort, por su parte, se ha ocupado poco de este campo de problemas, manteniéndose por lo general dentro de los carriles del “giro normativo” propugnado por Habermas, desplegando teorías generalmente formalistas de la justicia, alejadas *por razones de método* de las complicaciones ontológicas entre naturaleza y sociedad. El reciente libro *Critical Theory and New Materialisms* (Rosa, Henning y Bueno 2021) constituye una novedad importante, que empieza a modificar este relativo aislamiento de la teoría crítica frente al giro materialista y augura nuevas conversaciones. Con todo, no se han producido aún grandes intervenciones desde la teoría crítica en este sentido preciso en los debates de arriba.

Por lo demás, desde la perspectiva de la teoría crítica de la sociedad, parece poco interesante la opción de hierro entre antropomorfizar la naturaleza externa u optar por un materialismo eliminativista. En ambos casos, las categorías *específicas* de lo social terminan por vaciarse de contenido, sustancialidad propia y relevancia teórica, ya por deflación, ya por reducción. No es claro que la diatriba ontológica entre deflacionistas y eliminativistas conduzca a *adecuados* modelos no dualistas de lo social. Perdura entonces desafío de producir nuevas y mejores articulaciones entre teoría social crítica y materialismo filosófico. Esta tarea pendiente, de gran importancia para la renovación contemporánea de la tradición de la llamada escuela de Fráncfort, es impuesta por las condiciones del propio objeto, la sociedad contemporánea, cuyas configuraciones y preocupaciones actuales parecen cada vez más vinculadas a la interacción social-natural.

En este trabajo voy a proponer recorrido que va del *nuevo materialismo* de Jane Bennett al *materialismo asimétrico* de Adorno. Me centraré en la lectura que la propia Bennett hace de Adorno, para resaltar luego las particularidades y originalidades del filósofo francfortiano como *materialista*. También trataré de mostrar que Adorno podría darnos algunas claves para producir una teoría social materialista y naturalista, pero ajena a la actual dicotomía de hierro entre deflación y eliminación de la subjetividad. Finalmente, en la conclusión, intentaré esbozar qué significaría una relectura no solo *realista* sino también *materialista* de Adorno en el contexto de la escena contemporánea.

### **3. Jane Bennett: un nuevo materialismo**

En este apartado voy a reconstruir algunas nociones básicas del *nuevo materialismo* de Jane Bennett. Voy a centrarme en la reivindicación del antropomorfismo contra el antropocentrismo y la atribución de cierta forma de agencia al conjunto de la materia. Estas dos coordenadas enmarcan la *deflación de la subjetividad* en el planteo bennettiano, que conduce a un *materialismo deflacionario* que *difunde* al conjunto de la materia posibilidades o características que la concepción heredada consideraba monopolio de los seres humanos, como la agencia, la vitalidad o la auto-organización. Luego reconstruiré brevemente la discusión de Bennett con Adorno en la formulación de este nuevo materialismo. Hacia el final del apartado marcaré una tensión entre la deflación de la subjetividad y la vindicación, por parte de Bennett, de la parcial exterioridad e independencia de la materia frente a las formas de subjetividad humana. Sostendré entonces que el nuevo materialismo no implica el pasaje a una ontología de la homogeneidad y continuidad plenas entre lo humano y lo extrahumano. La subjetividad humana y la materia no se disuelven en un juego de espejos identificante. En cambio, permanece un sistema triple de *isomorfismo parcial*, *continuidad ontológica* y *exceso*. Este triple juego permitirá, en el apartado subsiguiente, un pasaje del materialismo vital de Bennett al materialismo somático de Adorno, en una clave diferente a la prevista por la propia Bennett.

El *nuevo materialismo* de Bennett es en cierta forma la antípoda del fisicalismo reduccionista. El fisicalismo supone el intento de reducir las propiedades complejas de la psicología o la subjetividad (entre otras) a procesos físicos elementales. Esta reducción subsume un campo del ser en otro: los procesos mentales en la electricidad del cerebro, la interacción simbólica en el choque entre partículas, etc. Dimensiones importantes de nuestra experiencia del mundo situada y de primera persona, ligadas a la subjetividad o la agencia, parecen verse disueltas por la reducción fisicalista. Por el contrario, el nuevo materialismo de Bennett intenta *difundir* la subjetividad a la materia. La subjetividad, entonces, a su modo se disuelve en la naturaleza o la materia, pero ésta aparece vibrante, vital, cargada con varias de las propiedades y potencias activas que la concepción heredada juzgaba *exclusivas del sujeto humano*.

Bennett define su proyecto filosófico en términos de repensar “la idea de materia como cosa pasiva, como cruda, bruta o inerte” (2010: vi). Frente a esta representación heredada, aspira a

producir un *extrañamiento de la perspectiva* capaz de poner de relieve la “materialidad vital”, inspirada en las experiencias infantiles donde el mundo está poblado de cosas animadas y no de objetos pasivos e inertes. Este proyecto filosófico se emparenta con uno político: “alentar encuentros más inteligentes y sostenibles con la materia vibrante” (Bennett 2010: vii). La convicción de la autora es que el estilo de vida consumista de la cultura de masas estadounidense es propiamente un *antimaterialismo* (Bennett 2010: 5), porque presupone un desprecio por la vitalidad indómita de la materia. Contra este antimaterialismo, la autora propone repensar a las cosas como “cuasi agentes” que despliegan fuerzas y siguen trayectorias propias, independientes de los humanos. Recurriendo a la terminología popularizada por Bruno Latour, propone caracterizar como *actante* a todo “aquello que tiene eficacia, que puede *hacer* cosas, que posee la suficiente coherencia para hacer la diferencia” (Bennett 2010: viii, cursivas originales). Esta teoría sitúa a los humanos y la materia en un plano ontológico horizontal, poniendo entre paréntesis los problemas de la génesis de la subjetividad y la especificidad de lo social o lo cultural.

El materialismo “vital” de Bennett tiene antecedentes en Epicuro, Spinoza, Nietzsche, Bergson, Deleuze y Guattari. Siguiendo esta línea de pensadores, la autora formula un monismo filosófico que no reduce la diferencia a la identidad (unidad ontológica, diversidad formal). Intenta abordar con consabida ingenuidad el poder de las cosas o poder cosa (*thing power*) con independencia de su inscripción en el mundo de los simbolismos y subjetividades *humanos*. Esta forma de teoría no impugna las empresas teóricas de la desnaturalización y la desmitificación, heredadas del marxismo y ampliamente continuadas en los feminismos y otras teorías críticas. Sin embargo, busca producir una perspectiva diferente. Esos enfoques, al fin, siempre encuentran “algo humano” detrás de las mistificaciones. Por ejemplo, las relaciones sociales capitalistas y la explotación del trabajo estarían detrás de las mistificaciones de la forma-valor y el intercambio de equivalentes, que se presentan ideológicamente como naturales, ajenos a la acción e inmodificables. Bennett busca un materialismo más amplio y menos antropocéntrico, capaz de articular las formas de vitalidad de la materia que no son producto de mistificaciones fetichistas o ideológicas.

El materialismo de Bennett trata de pensar una dimensión *extraña* de la materia, que no aparece como mero límite o correlato de la subjetividad humana sino como un “afuera” (Bennett 2010: 3). Para abordar este afuera, Bennett recurre parcialmente a Adorno, un autor algo discordante con la genealogía spinoziana-deleuziana en que se enmarca la autora. El afuera remite a las cosas como más que objetos para el sujeto, como algo que *excede* la correlación entre los humanos y el mundo. Este exceso, ese *plus* de la materia es conceptualizado por Adorno en términos de “no identidad”.

No identidad es el nombre que Adorno le da a aquello que no está sujeto al conocimiento, sino que es “heterogéneo” para todos los conceptos. Esta fuerza elusiva no está, sin embargo, completamente fuera de la experiencia humana, porque Adorno describe la no identidad como una presencia que actúa sobre nosotros (Bennett 2010: 14)

La no identidad adorniana mienta el poder cosa como algo irreductible a los sujetos, *no puesto* por la subjetividad constitutiva, y que sin embargo enmarca, posibilita y atraviesa a esa subjetividad. Adorno, según Bennett, nos conmina a mantener un sentido de la *continuidad* y la *inadecuación* entre sujeto y objeto. Ese sentido de la continuidad y la inadecuación tiene dimensiones descriptivas y ético-políticas articuladas.

La no identidad adorniana mienta, en parte, un proyecto político emancipatorio y una ética de la aplacamiento de la agresividad frente a la naturaleza. Como proyecto ético, la filosofía de la no identidad busca “dejar de enfurecernos con el mundo que se niega a ofrecernos la ‘reconciliación’” (Bennett, 2010: 14), para en cambio abrazar lo no idéntico como tal, en su irreductibilidad y exterioridad. Como apuesta política, se trata de construir un cambio social práctico ligado a la imaginación utópica. La no identidad no es solo lo que resta o no se deja subsumir en los intentos imperialistas de la razón instrumental y la subjetividad conquistadora, es también un campo de “posibilidades negadas” que rodea a los objetos, cuya actualización posible apuntaría más allá del estado de cosas dado (la sociedad capitalista, la dominación social). Ese estado de cosas, precisamente, produce en los sujetos el odio contra lo no-idéntico y lo no subsumido. Finalmente, la no-identidad es una voluntad o decisión de “hacerse el tonto” (*play the fool*, Bennett 2010: 15), admitiendo un elemento jugueteón en el pensamiento que *parece* por un momento trascender el círculo cerrado del pensamiento subjetivo, captando fugazmente trazos de la no identidad siempre-ya perdida. En términos descriptivos, la filosofía de la no-identidad nos recuerda que el sujeto pertenece al mundo de las cosas, que sin embargo lo excede. El poder cosa no es puesto por el sujeto, que sin embargo no existiría sino en virtud de las redes agenciales en las que se interactúa con el propio poder cosa.

Bennett simpatiza con la filosofía de la no-identidad de Adorno, pero inmediatamente intenta sobrepasarla en la búsqueda de una intimidad mayor con la materialidad vital. Reconoce en esto una ambición pensante que el propio Adorno consideraría naïve: la de *acceder* en cierta forma a lo no idéntico, en lugar de permanecer en la reflexión sobre su indeleble pérdida para el sujeto.

Adorno se atreve a afirmar algo así como el poder cosa, pero no quiere hacerse el tonto por mucho tiempo. Es rápido –demasiado rápido desde el punto de vista del materialista vital– para recordar al lector que los objetos siempre están “entrelazados” con la subjetividad humana y que no tiene ningún deseo “de colocar al objeto en el trono huérfano que una vez ocupó el sujeto” (Bennett, incluyendo cita a Adorno 2010: 16).

La dialéctica negativa constituye, para Bennett, a una adecuada pedagogía para acercarse al poder cosa, pero termina por oscurecerlo. El materialismo vital pretende “permanecer en la fascinación con el objeto” (2010: 42) sin apurarse a decretar la cesura insuperable entre la no identidad y el sujeto. Este movimiento *aparentemente* naïve reclama el acceso a la coseidad extraña, pero vital y activa, que se ubica fuera de la subjetividad. Este acceso, que Adorno y la tradición filosófica postkantiana considerarían imposible, se basa en dos dimensiones del poder

cosa que lo vuelven a la vez distante y cercano, ajeno y afín, frente a lo humano. Estas dimensiones son su *agencialidad* y su *transversalidad* frente a la subjetividad humana.

Bennett, en continuidad con otras corrientes contemporáneas como el posthumanismo o la teoría actor-red, reivindica una noción de *agencia material* contra el excepcionalismo humano (2010: 34). La agencia, para Bennett, no es una propiedad inherente o sustancial del yo o el sujeto. En cambio, se trata de una propiedad emergente de confederaciones de actantes heterogéneas y dispares.

Las frases de este libro también surgieron de la agencia confederada de muchos macroactantes y microactantes: de "mis" recuerdos, intenciones, contiendas, bacterias intestinales, anteojos y azúcar en la sangre, así como del teclado de plástico de la computadora, el canto de los pájaros. desde la ventana abierta, o el aire o las partículas en la habitación, por nombrar solo algunos de los participantes (Bennett 2010: 23).

En esta concepción amplia, distributiva y de montaje, la agencia no es una propiedad intrínseca de un sujeto dotado de intencionalidad. Es, en cambio, un emergente de la combinación de elementos humanos, no humanos, orgánicos, inorgánicos, simbólicos, materiales, etc. Esto significa que, tras el efecto de extrañamiento que implica acercarse al poder-cosa, encontramos *cierta* continuidad entre nuestra propia subjetividad y el exterior. En ambos casos hay, después de todo, agencias distribuidas, actantes y ensamblajes materiales que "hacen la diferencia" permitiendo que las cosas ocurran o no. Bajo la mirada difusa del materialismo de Bennett, accedemos a la no identidad proscripta por Adorno porque, en cierta forma, *ya participamos* de su condición básica desde el comienzo. Adorno, en esto fiel al legado kantiano, preserva cierta cesura entre el sujeto y el objeto, buscando los puntos fugaces en que ambos pueden encontrarse. Bennett, en esto más cercana al monismo y las ontologías planas, no reconoce grandes cesuras entre el mundo de los humanos y el de las cosas.

En segundo lugar, para Bennett, como hasta cierto punto para el propio Adorno, el afuera del poder cosa es ya, por sí mismo, un elemento *dentro del sujeto y su experiencia*. Por eso es posible "tocar" la no identidad, o el poder cosa, que sin embargo se afirma más allá de la estrecha subjetividad humana. En este punto la autora sigue la articulación transversal de "tres ecologías" de Felix Guattari (1996): la ecología mental, la social y la ambiental. Estas ecologías, si bien poseen diferencias específicas, están vinculadas en el capitalismo mundial integrado. Guattari, por lo tanto, a la vez *afirma y niega* la continuidad entre los seres humanos y la naturaleza, o las ecologías sociales-mentales y las ambientales. "Lo que es especialmente intrigante, sin embargo, es su particular articulación del hecho imposible de que los seres humanos están 'en' y 'son de' la naturaleza, ambos son y no son el lado exterior" (Bennett 2010, 114). Las tres ecologías se articulan o, al menos, marcan una dependencia de la ecología psíquica con respecto a la ambiental. La naturaleza, en efecto, aparece parcialmente externa a los humanos, pero a la vez los enmarca, envuelve y posibilita. Si la agencia no es una propiedad sustancial de un sujeto desincorporado, sino una propiedad emergente de un ensamblaje de actantes humanos y no

humanos, entonces la propia subjetividad específicamente humana se subsume en las dinámicas (vibrantes, vitales) de la naturaleza y el cosmos.

Bennett retoma también a Latour (1992): los modernos se diferencian de la naturaleza, pero traen a la existencia cada vez más híbridos de lo natural y lo social. La modernidad depura lo social frente a lo natural, para inmediatamente *enredarlos* en sus despliegues técnicos, farmacológicos, virales, médicos, alimentarios, etc. Esto conduce a la “paradoja de un yo que es su propio afuera” (Bennett 2010, 116). Esta paradoja permite, contra el aparente repliegue de Adorno frente a la no-identidad, un *pasaje al afuera, en cuanto el poder-cosa es a la vez exterior e interior al sujeto*. Finalmente, de este reconocimiento de los enredos, o complicaciones social-naturales, subjetivo-objetivas, que asedian al proyecto moderno de la purificación entre lo social y lo natural, Bennett desprende una propuesta afín a la de Adorno, aunque menos restrictiva sobre la posibilidad de acceder al afuera: “renuncie al inútil intento de desenredar lo humano de lo no humano. En su lugar, busque involucrarse de manera más civilizada, estratégica y sutil con los no humanos en las reuniones en las que usted también participa” (2010. 116). Las fuerzas vibrantes y vitales de la materia, capaces de crear lo nuevo, trascienden y enmarcan a los humanos, que son al fin partícipes de las potencias proliferantes de una vitalidad propia de la naturaleza o la existencia como tales.

Finalmente, el largo camino por el que Bennett busca salir del antropocentrismo heredado, común a las teorías sociales y a los estilos de vida consumistas, conduce a una matizada reivindicación del *antropomorfismo*. “Con demasiada frecuencia, el rechazo filosófico del antropomorfismo está ligado a una exigencia arrogante de que solo los seres humanos y Dios pueden llevar algún rastro de agencia creativa” (Bennett 2010, 120). Un antropomorfismo mesurado, sin implicancias animistas de tipo religioso, puede detectar “paralelos estructurales” e “isomorfismos” entre lo que llamamos usualmente “naturaleza” y “cultura” (Bennett 2010, 99). Detectar estos isomorfismos permite abordar los ensambles de humanos y no humanos en términos “civilizados, estratégicos y sutiles”, evitando las unilateralidades violentas del privilegio antropocéntrico. En otras palabras, la difusión de la agencia conduce a una ontología *moderadamente antropomórfica* para evitar proseguir con el *antropocentrismo* y el *excepcionalismo humano* heredados de la modernidad.

Según esta breve reconstrucción, Bennett permanece en una tensión interna entre la búsqueda de *isomorfismos antropomórficos* y la aspiración a formular una *filosofía del afuera* (con respecto a la experiencia humana) mediante un *extrañamiento de la perspectiva*. De una parte, la autora enfatiza la exterioridad de la materia ante los humanos, en el peculiar sentido de un exceso, una recalcitrancia y una vitalidad propias e independientes, cifradas en la categoría adorniana de no-identidad. De otra parte, atenúa esa exterioridad al deflacionar la subjetividad y atribuir agencialidad a la materia como tal. Articula una lógica del exceso y una de la continuidad, una lógica de la exterioridad y una del isomorfismo. Las dos lógicas en tensión se reúnen mediante la tesis guattariana de un *afuera que es también adentro*, en cuanto la exterioridad recalcitrante de la materia, en su vastedad e independencia frente a los humanos, es *constitutiva* de los propios

humanos. El sujeto *humano*, entonces, se puede reflexionar como constituido por un mundo material vivo y vibrante que, sin embargo, lo excede y desafía su conceptualización. Esto significa que el materialismo de Bennett no es solamente una teoría deflacionaria de la subjetividad extendida. Es, también, una teoría de la especificidad de la subjetividad humana, *enfrentada al exceso exterior-interior de la materia*.

En la introducción, siguiendo a Shaviro (2014), planteé que existe una discusión principal en el giro posttextual de la escena contemporánea. En ese debate, Bennett estaría entre quienes propugnan la deflación de la subjetividad. En las antípodas, el materialismo eliminativista de Brassier enfatiza precisamente la *discrepancia* entre la materia y el conocimiento humano. El materialista Brassier busca, precisamente, no “enmendar la concordancia destrozada entre el hombre y la naturaleza” (2007, xi), manteniendo *fidelidad a la discrepancia* radical entre la imagen del mundo provista por las ciencias y las imágenes *folk* heredadas de nuestra historia cultural. Bennett, en este punto, está menos en contradicción abierta con Brassier de lo que sugiere una primera lectura. En su materialismo vital no hay solo un énfasis en la continuidad isomórfica entre las formas de agencia humanas y la materia (lo que suaviza la discrepancia mencionada). También hay una atención al poder cosa como no humano, es decir, precisamente *discrepante* de las formas de experiencia y las atribuciones de sentido culturales. En particular, las formas culturales del consumismo capitalista aparecen incapaces de constatar esa recalcitrante discrepancia de la materia, que impone sus formas propias y se resiste a ser mero correlato pasivo de la producción y el consumo. Esta lectura permite empezar a convertir el dualismo irreconciliable de eliminativismo y panpsiquismo en la filosofía contemporánea, en una *tensión de perspectivas* a acompañar.

Bennett y Brassier, evidentemente, construyen sus *figuraciones del afuera*, o de la discrepancia entre la experiencia humana y la materia, de maneras radicalmente opuestas: en un caso, materia vibrante, en el otro, materia muerta. Con todo, parece que el planteo bennettiano articula un juego de tensiones y continuidades entre *experiencia humana subjetiva* y *recalcitrancia de la materia*. En la próxima sección voy a explorar ese juego de tensiones en el materialismo de Adorno, al que voy a leer como un *materialismo asimétrico*. Esto llevará a una lectura de Adorno (y de la relación sujeto-naturaleza) diferente de la que propone la propia Bennett, que sin embargo no conduce al materialismo eliminativista de Brassier.

#### **4. Adorno: materialismo y primacía del objeto**

Pasaré ahora a estudiar algunos elementos del materialismo adorniano. Frente al énfasis de Bennett en el contacto íntimo con lo no idéntico, voy a hacer foco en un elemento diferente de su pensamiento: la estructura *asimétrica* del materialismo. Efectivamente, Adorno no quiere “hacerse el tonto” saliendo ingenuamente del sujeto a la no-identidad. Con todo, su materialismo es una larga reflexión sobre la tensión entre la continuidad y la discontinuidad entre sujeto y naturaleza. Esta tensión expresa una *asimetría* en el corazón de su materialismo. El materialismo

proclamaría, en esta lectura, a la vez que la naturaleza material es *todo lo que existe* y que la naturaleza se *opone* a los sujetos como lo *no creado por ellos*. Esta asimetría se plasma en la tesis adorniana de la *primacía del objeto (Vorrang des Objekts)*, según la cual el sujeto está constituido objetivamente (es un sujeto histórico-natural, construido con los materiales del mundo, por así decirlo), pero el objeto no está constituido subjetivamente (la mediación subjetiva concierne al *conocimiento* del objeto, no a su constitución material). Reconstruyendo esta asimetría en la primacía del objeto es posible pasar de la *dicotomía insuperable* entre deflación de la subjetividad y eliminativismo, a un *juego de tensiones* interno al concepto de materialismo, estructurado internamente por una dialéctica negativa de sujeto y objeto. En esta dialéctica negativa de sujeto y objeto se reúnen momentos de continuidad entre el sujeto y objetivo, en afinidad con los nuevos materialismos, y elementos de discontinuidad, en afinidad con los materialismos eliminativistas.

La “transición al materialismo” (Adorno 2008, 182; GS 6, 193)<sup>1</sup> no constituye, al menos en primer término, un posicionamiento ontológico de tipo fisicalista, sino una *teoría del sujeto*. Pero se trata paradójicamente de una teoría no subjetivista del sujeto, en cuanto rompe con la falacia de la subjetividad constituyente. Lejos de toda filosofía de la conciencia, Adorno impugna las pretensiones de autonomía pura de la subjetividad. Su materialismo realiza una *inversión de la reducción subjetiva*, sistematizada en *Dialéctica Negativa*, a la que Adorno califica como un “anti-sistema” filosófico. Allí propone que el sujeto se entregue al objeto que intenta conocer, distanciándose del primado de la conciencia propio del idealismo filosófico. La concepción de la primacía del objeto [*Vorrang des Objekts*], empero, está implícita también en la *Metacrítica de la teoría del conocimiento y Tres estudios sobre Hegel*.

Adorno formula la transición al materialismo en un intercambio con el idealismo alemán. El concepto hegeliano de espíritu intenta sortear las dificultades insuperables en que habría caído la formulación kantiana del idealismo. La filosofía kantiana, dice Adorno, pretende hacer de la espontaneidad del sujeto el principio rector de toda experiencia. Sin embargo, en su seno se socava simultáneamente el poder absoluto de la subjetividad. La actividad subjetiva se vincula siempre con algo dado que ella misma no produce. El sujeto, que quiere hacer las veces de fundamento activo y productivo, carece sin embargo del poder omnímodo que como tal debería tener, pues depende de una materia que le es dada pasivamente. La filosofía kantiana es “quebradiza” y en ella emerge un “momento de no identidad [*Moment der Nichtidentität*]” (Adorno 1974, 26; GS 5, 259) en tanto “las formas categoriales del yo pienso requieren un contenido que les corresponda” (Adorno 1974, 30; GS 5, 262). La dependencia pasiva de la subjetividad para con el contenido experiencial mina sus pretensiones de autarquía frente al objeto. Esto implica que el sujeto depende de la experiencia objetiva y no puede absolutizarse como algo previo a ella.

---

1 Las referencias a Adorno están presentadas en una doble citación: primero la edición castellana indicando la fecha, luego la edición alemana de Suhrkamp con la indicación “GS” (Gesammelte Schriften), seguida del número de página. Las referencias a ambas ediciones se encuentran en la bibliografía.

A pesar de lo anterior, las formas puras que porta la razón no son en sí empíricas en la filosofía kantiana, por mucho que dependan del contenido objetivo para funcionar. “El yo pienso, la pura identidad (...) se toma como algo independiente de toda facticidad espaciotemporal [*raumzeitlichen Faktizität*]” (Adorno 1974, 30; GS 5, 262). Para subvertir desde dentro el idealismo es preciso además movilizar la frontera entre sujeto y objeto. Adorno sostiene frente a Kant que no sólo el contenido dado como exterior al sujeto es empírico-objetivo, sino que *también el propio sujeto* y las formas que porta lo son.

Las formas categoriales kantianas son una especie de datos; así, pues, en el «para nosotros» que Kant emplea una y otra vez (...) se reconoce la referencia de las formas categoriales precisamente a lo existente aludido, a saber, a los hombres (Adorno 1974, 30; GS 5, 262).

La operación materialista adorniana consiste en *introducir al sujeto en el interior de la objetividad*, dando un giro antropológico (pero también *naturalista*) a la reflexión del sujeto sobre sí mismo. Esto continúa la tesis bennettiana (o guattariana) de un “afuera que es adentro”. El yo trascendental, entonces, ya no puede separarse del empírico. La filosofía materialista opera una “inversión de la reducción subjetiva” (Adorno 2008, 168; GS 6, 177). Allí donde el yo pretende abstraerse de la facticidad para fundar sus propias categorías puras, “lo olvidado persigue al sujeto como un castigo” (Adorno 2008, 169; GS 6, 177). El materialismo de Adorno supone que en toda operación abstractiva perdura, aunque modificado, aquello que se abstrae, de modo que la objetividad expulsada del sujeto del idealismo se conserva inconscientemente en él. El paso de la primacía del sujeto a la del objeto, entonces, no conduce al realismo ingenuo, sino que busca descubrir la objetividad al interior del sujeto mismo.

En términos de *Dialéctica negativa*, el giro materialista supone una segunda reflexión del pensamiento sobre sí mismo, “la tarea de, con la fuerza del sujeto, desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva” (Adorno 2008, 10; GS 6, 9). El idealismo trascendental realizó el primer movimiento reflexivo, que permitió al sujeto volver sobre las condiciones que él debe imponer a la experiencia para tornarla cognoscible. Sin embargo, separó al sujeto del componente no idéntico a él, objetivo. Con la transición al materialismo se comprende que la objetividad constituye desde dentro al sujeto, que advierte su propio lastre fáctico en una segunda operación reflexiva: “solo porque está por su parte mediado (...) puede el sujeto comprender la objetividad” (Adorno 2008, 176; GS 6, 186). Si el concepto subjetivo se concibe dentro de su propio campo en forma fetichista e ingenua, como algo autónomo y puro; la filosofía materialista da un vuelco ulterior en la reflexión del sujeto sobre sí mismo y lo introduce de nuevo en la objetividad. Se desbarata de este modo el fetichismo con que el concepto quiere presentarse: “todos los conceptos, incluidos los filosóficos, acaban en lo no-conceptual [*Nichtbegriffliches*], pues son por su parte momentos de la realidad” (Adorno 2008, 22; GS 6, 22-23). La primacía del objeto es el resultado de la más desarrollada autorreflexión de la subjetividad, una vez que ésta se comprende como condicionada fácticamente desde el interior.

El resultado principal del paso al materialismo consiste en la reconducción de la interioridad pura de la conciencia a la objetividad. La inversión de la reflexión subjetiva no consiste en reemplazar al sujeto por el objeto en el lugar del fundamento filosófico, sino en modificar las condiciones de la propia reflexión subjetiva. “El pensamiento crítico no quiere otorgar al objeto el trono vacío del sujeto, en el que el objeto no sería nada más que un ídolo, sino eliminar la jerarquía” (Adorno 2008: 172; GS 6, 181-182). La salida del idealismo le es inmanente, “al idealismo, como decía Marx, hay que «tocarle su propia melodía»” (Adorno 2008, 173; GS 6, 183). Por eso la transposición al materialismo de Adorno implica un programa de *ilustración de la ilustración* que se realiza mediante una *segunda* reflexión de la razón sobre sí misma. Esta segunda reflexión se instala ahora en el interior de una mediación por la objetividad y no en la pretendida autarquía de la conciencia pura. Si Meillassoux ve en la revolución copernicana de Kant una “contrarrevolución tolemaica” (2006, 190) antinaturalista y subjetivista, Adorno se propone salir del subjetivismo kantiano mediante una *segunda revolución copernicana*, que desarme las pretensiones constitutivas de la subjetividad *desde dentro*.

La objetividad que precede y condiciona al sujeto aparece en principio como la objetividad de la vida social estructurada, es decir, la trama compleja de relaciones sociales en cuyo seno los individuos se subjetivan. La primacía del objeto no se confirma al nivel de los datos, “el objeto no es algo dado” (Adorno 2008, 177; GS 6, 187). La objetividad que prima en la dialéctica negativa es en sí misma *mediata*, relacional, de modo que no se agota en una colección de individuos aislados o de datos sensoriales al modo del positivismo. La trama sociohistórica y natural de la objetividad es, debido a lo anterior, asequible sólo mediante la disposición de los conceptos en *constelaciones*: “El objeto se abre a una insistencia monadológica que es conciencia de la constelación en que está: la posibilidad de inmersión en lo interno ha menester de ese exterior” (Adorno 2008, 157; GS 6, 165). En las constelaciones conceptuales, el sujeto se percata de la no autarquía de su propio interior, articulando un afuera que es adentro anterior a todo constituyente primero.

## **5. Primacía del objeto y no-identidad de la naturaleza**

La primacía del objeto no niega el carácter activo y constructivo del sujeto en el conocimiento, sino que lo sitúa al interior de las relaciones sociales e históricas. Por otro lado, no se trata de la primacía de una cosa singular aislada, sino de la estructura de la interacción social o mediación objetiva, que es en sí misma universal. En este análisis, empero, la simpatía con el elemento particular y corporal, en especial con la *naturaleza* como algo irreductible a la actividad humana, que atraviesa toda la filosofía de Adorno, parece haberse perdido. La tesis de la primacía del objeto sería entonces unitaria al modo de las filosofías de la identidad: el objeto del que se trata en la afirmación “entregarse al objeto” sería la mediación global del trabajo social organizado. El constituyente-constituido previo al sujeto sería el todo social estructurado y objetivado, que haría las veces de fundamento ontológico de una materialismo *social* centrado en el trabajo humano u

otra categoría similar. Sin embargo, bajo la mirada materialista de Adorno, la sociedad no puede ser concebida sin más como un fundamento absoluto que se autoproduce. Tal cosa repondría todos los reduccionismos de las filosofías del origen, ahora sobre la base de una teoría socialmente orientada de la constitución del sujeto. Es preciso dinamizar de inmediato las posiciones de arriba, pues la dialéctica negativa no apunta a construir la totalidad, sino a dar cuenta de su fracaso, de cómo la totalidad zozobra ante lo no-idéntico. En otros términos, es preciso restituir en el interior de la mediación objetiva el sitio de la naturaleza, lo particular y lo sensorial.

La idea de totalidad social reenvía por fuerza a lo que le es diverso. Esto en dos sentidos: lo no-idéntico en la naturaleza y lo no-idéntico en la propia vida social. Como universal social, la sociedad no es una identidad sustancial, sino un manojito de tensiones habitado por su propio afuera. Carece de unidad superior a los particulares, pues allí donde la posee, es totalmente contradictoria y falta de unidad. El ser social no es abstractamente unitario sino relacional; como unidad de universal y particular, debe ser concebido en sus dos facetas. Por otra parte, el trabajo social se refiere siempre a la naturaleza, a lo que no puede producir por su cuenta. Así, carece de poder absoluto. El materialismo adorniano encuentra un objeto constituido-constituyente, la sociedad, para quitarle de inmediato las propiedades de lo originario y revelar que supone también a lo particular y lo natural, que se le oponen a su vez como diferentes. De lo contrario, Adorno se limitaría a reemplazar el principio subjetivo, que rechaza, por otro principio análogo de orden social. Si Adorno se acerca a Hegel y el concepto de espíritu para salir de la idea de interioridad pura de la conciencia subjetiva, se distancia de él al remover el concepto de una totalidad especulativa de la dialéctica. De esta manera reaparece con todo su derecho *la naturaleza como lo no idéntico*, en medio de la mediación objetiva, no como algo simplemente dado.

En primer lugar, no puede elevarse el trabajo social a absoluto, por mucho que se lo considere como a la vez constituyente y constituido en la totalidad social. 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 propone recordar el momento natural del trabajo, que aparece como resultado de la mediación y, sin embargo, como indisoluble en ella. El idealismo se equivoca al transfigurar el trabajo en actividad pura, capaz de crear por sí su propio objeto. No es posible reducir la naturaleza a un mero producto de la mediación del trabajo, pues éste supone siempre un momento natural, no idéntico, con el que se relaciona. “Mas el trabajo corporal se ve remitido, necesariamente, a lo que él mismo no es, a la naturaleza” (Adorno 1974, 41; GS 5: 269, cursivas agregadas). El trabajo social implica una relación indisoluble con cosas *exteriores*, no idénticas a él mismo, dotadas de cualidades propias e indóciles, recalcitrantes. Así, por más que la naturaleza resulte accesible tan sólo en la mediación del trabajo humano, no puede absorberse en ella.

Extrapolar al trabajo lo que Hegel atribuye al espíritu, la unidad especulativa de sujeto y objeto, es contrario al materialismo de Adorno. Lo que Adorno no puede admitir de la dialéctica hegeliana es

su orientación hacia la totalidad, a la unidad especulativa de sus momentos. Si el materialismo sitúa la reflexión del sujeto en la objetividad, al mismo tiempo afirma que el objeto es irreducible al sujeto. La singularidad de la cosa, la componente sensorial e inmediata del conocimiento, no es acabadamente apresable en la mediación conceptual, como la naturaleza no se reduce al trabajo social. “La dialéctica (...) respeta lo que ha de pensar, el objeto, incluso cuando éste no se pliega a las reglas del pensamiento” (Adorno 2008, 138; GS 6: 144). La apuesta materialista en el pensamiento supone que la naturaleza no es en sí misma un producto del trabajo del sujeto (ni del espíritu objetivo o la sociedad) sino que permanece diferente.

El giro materialista afirma la autonomía relativa de la dimensión objetiva del conocimiento, por mucho que a la vez introduzca al sujeto en la objetividad. La estructura conceptual del materialismo adorniano es entonces *asimétrica*: el sujeto está en el objeto, se constituye en los pliegues de la naturaleza y la historia, pero el objeto es *independiente* del sujeto, se le enfrenta con autonomía. Por eso no se puede disolver el aspecto de *pasividad* del sujeto cognoscente, hacia la elaboración racional absoluta del objeto en la actividad del espíritu, como querría, siempre según Adorno, Hegel.<sup>2</sup> Adorno moviliza a Hegel contra Kant para socavar la autonomía pura de la conciencia e introducir al sujeto trascendental en la factura situada del mundo objetivo, en la historia y la sociedad. Pero, inmediatamente, vuelve a movilizar a Kant contra Hegel para evitar la recaptura especulativa del objeto en el espíritu como actividad absoluta. Vindica entonces la autonomía de la naturaleza ante la mediación de lo social. “Semejantes reflexiones producen la apariencia de paradoja: que la subjetividad, el pensar mismo, no cabe explicarla por sí, sino a partir de lo fáctico, sobre todo de la sociedad; pero que la objetividad del conocimiento no existe sin el pensar, la subjetividad” (Adorno 2008, 137; GS 6: 144).

La mediación objetiva, en cuyo interior se reflexiona el sujeto, asume la figura quebrada y asimétrica de una dialéctica negativa, despiezada en momentos no-idénticos que tampoco configuran un dualismo. El sujeto es constituido objetivamente, en el seno de constelaciones histórico-naturales. Pero el objeto, esas propias constelaciones, no es constituido por el sujeto salvo en sentido restringido o epistemológico. La mediación subjetiva concierne solo a nuestro modo de conocer. En cambio, la mediación objetiva concierne a la estructura de la realidad misma. Esta asimetría marca una afinidad con la relación entre la subjetividad específicamente humana y la materia vibrante en el pensamiento de Bennett. En la mediación objetiva, el sujeto se encuentra frente al objeto como ante un *afuera que es adentro*, que lo excede, constituye y atraviesa. El pasaje al materialismo implica *isomorfismos limitados*, pero también distancias entre sujeto y objeto. Sin atribuir agencia o subjetividad a la materia como tal, Adorno parece elaborar una teoría materialista del sujeto que recoge los tres elementos (isomorfismo, continuidad, exceso) de la relación entre subjetividad *humana* y materia en el pensamiento de Bennett.

---

<sup>2</sup> Esta crítica de Adorno a Hegel lo acerca, curiosamente, al materialismo marxista antihegeliano italiano, desarrollado por autores como Colletti o Timpanaro y recuperado en el debate con el realismo especulativo por Toscano (2011). Adorno y los “materialistas italianos” vindican parcialmente la tesis kantiana y antihegeliana según la cual el sujeto es parcialmente pasivo ante un contenido material que se le enfrenta como no producido por la razón.

## 6. Conclusión: ¿del materialismo al realismo?

En este trabajo intenté una primera aproximación a Adorno a partir del nuevo materialismo de Bennett. Traté de mostrar, primero, que este nuevo materialismo no conduce simplemente a una ontología monista donde se evapora la distancia entre sujeto y naturaleza. En cambio, la deflación de la subjetividad propuesta por Bennett implica un juego tenso de *isomorfismo, continuidad y exceso* entre sujeto y naturaleza. La naturaleza abarca y constituye al sujeto, pero también se le enfrenta como excesiva y autónoma, configurando un complicado *afuera que es adentro*. En un segundo movimiento, sostuve que esta lógica de isomorfismo, continuidad y exceso está presente en la *primacía del objeto* que vertebra el materialismo de Adorno. Mediante una radicalización de la reflexión subjetiva, Adorno pretende salir de la propia subjetividad constituyente y pasar al campo de la *mediación objetiva*. Esta mediación nos presenta una realidad previa al sujeto que lo abarca y constituye, sin ser plenamente constituida por él. Finalmente, intenté mostrar que la mediación objetiva no es puramente social, sino histórico-natural. En el materialismo adorniano la naturaleza aparece como independiente de la sociedad (de ahí el aspecto *pasivo* en el sujeto y el trabajo). A la vez, la sociedad no aparece como independiente de la naturaleza, lo que reitera en la relación entre ambas la lógica de isomorfismo, continuidad y exceso analizada en la mediación sujeto-objeto.

Si la lectura que propuse, exploratoria como es, resulta correcta, sería posible estructurar una intervención desde la teoría crítica en la discusión filosófica contemporánea. Se trataría de pasar a una indagación realista, y no solo materialista, de la constitución de la sociedad en el seno de la naturaleza. Este *pasaje al realismo* sería posible a partir de una bifurcación interpretativa en la lectura del materialismo adorniano. Una primera interpretación de Adorno afirmaría que la mediación de sociedad y naturaleza es el momento originario, el punto cero, de la dialéctica negativa. Todas las mediaciones objetivas terminarían en ella. En esta lectura, Adorno sería un correlacionista no subjetivista: saldría de la filosofía de la *representación* para construir una *nueva correlación originaria* (Meillassoux 2006, 17-18). En términos simples: no habría naturaleza sin sociedad, ni sociedad sin naturaleza. Lo originario sería la *mediación de trabajo social y naturaleza*, previa al sujeto pero no a las formas humanas de acceso a la realidad objetiva.

Con todo, en una segunda interpretación, que probablemente vaya más allá de Adorno e implique aspectos de *reformulación*, se puede recuperar la estructura asimétrica del materialismo para *forzar un pasaje al realismo en cuanto filosofía no-correlacional*. En este caso, la sociedad aparecería constituida en el seno de la naturaleza, que sin embargo la excede y precede. Todas las formas sociales y subjetivas serían *naturaleza modificada*. Esta relectura tendría particulares afinidades con el eco-marxismo desarrollado por Andreas Malm en clave *emergentista*. La sociedad y la naturaleza no están, para Malm (2017), compuestas de *entidades radicalmente diferentes*. La sociedad, al fin, se compone de cuerpos humanos y no humanos organizados de diferentes maneras. Pertenece exclusivamente al mundo de la *physis*, el único mundo admisible

en una ontología naturalista. Pero la dinámica de organización de esos cuerpos no puede derivarse sin más de sus propiedades físicas, sino que posee un dinamismo propio. Así, realidades sociales como los Estados o las ideologías son irreductibles a las propiedades físicas de los cuerpos que componen lo social, sin implicar un reino ontológico aparte. Se trata de *propiedades emergentes* surgidas de las peculiares *formas de organización e interacción* de los cuerpos en la sociedad. Esas propiedades carecen de autarquía ontológica (pertenecen a la misma sustancia que el resto de la naturaleza) pero son, a la vez, irreductibles, en el sentido de que tienen un movimiento específico y novedoso con lógicas propias.

Esta relectura *realista naturalista* del materialismo de Adorno evitaría la deflación de la subjetividad, manteniendo la especificidad de los fenómenos sociales, sin dividir el mundo en dos reinos correlacionados, la cultura y la naturaleza. Desde una lectura adorniana se podrían recuperar, entonces, algunas objeciones realizadas a los nuevos materialismos desde la teoría crítica. “La reacción del nuevo materialismo a los excesos del constructivismo y su intento de evitar los dualismos implica el abandono de distinciones que, no obstante, pueden resultar cruciales para la crítica social y para su propio proyecto” (Rosa, Henning y Bueno 2021, 7).

El materialismo adorniano, como teoría de la asimetría entre sujeto y naturaleza, podría ser una pieza filosófica clave para reconstruir la teoría crítica en términos de un realismo integrado atento a los *estratos de emergencia* de la naturaleza, entre los que habría que contar a la propia sociedad. Esta asimetría constitutiva de sociedad y naturaleza, releída en clave de emergencia estratificada, pondría a Adorno en diálogo con propuestas como la de Elmar Flatschart (“es posible un mundo natural sin un mundo social, pero no al revés. Lo social está determinado por propiedades naturales (precondicionantes)”, 2021, 195). En esta clave de reformulación, la tarea de la teoría crítica sería dar cuenta de la especificidad de la sociedad y la subjetividad, con sus estructuras emergentes e irreductibles, *en el seno de la naturaleza* como es estudiada por las ciencias. Si esta reformulación de Adorno es posible, la teoría crítica en el siglo XXI podría enfrentar la crisis actual de las humanidades evitando las tendencias simétricas y contrapuestas de la deflación de la subjetividad y el materialismo eliminativista, hacia la construcción de un *materialismo no reduccionista (o asimétrico)* de tipo estratificado y emergente.

## **7. Bibliografía**

Adorno, Theodor W. (1974) *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus (*Gesammelte Schriften* Vol. 5 Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1971).

Adorno, Theodor W. (1986) *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Barcelona: Planeta (*Gesammelte Schriften* Vol. 3, Suhrkamp Verlag, 1970).

Adorno, Theodor W. (2006) *History and Freedom Lectures 1964-1965*, Polity, Cambridge (*Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit 1964/1965*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 2006).

Adorno, Theodor W. (2008) *Dialéctica Negativa*, Madrid, Akal (*Gesammelte Schriften* Vol. 6, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1973).

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max (2007) *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal (*Gesammelte Schriften* Vol. 3 Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1981).

Alaimo, Stacy (2010) *Bodily Natures. Science, Environment, and the Material Self*, Bloomington, Indiana University Press.

Angus, Ian (2016) *Facing the Anthropocene. Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*, New York, New York University Press.

Arboleda, Martín (2021) *Gobernar la utopía. Sobre la planificación y el poder popular*, Buenos Aires, Caja Negra.

Barad, Karen (2010) *Meeting the Universe Halfway*, Durham y Londres, Duke University Press.

Barla, Joseph (2017) *The Tecnoaparatus of Bodily Production. A New Materialist Theory of the Body*, Transcript, Bielefeld.

Bennett, Jane (2010) *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Londres y Durham, Duke University Press.

Braidotti, Rosi (2013) *The Posthuman*, Nueva York, Polity.

Braidotti, Rosi y Dolphijn, Rick (2017) *Philosophy after Nature*, Londres y Nueva York, Rowman & Littlefield.

Brassier, Ray (2007) *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Londres, Palgrave Mcmillan.

Chakrabarty, Dipesh (2009) "The Climate of History: Four Theses" en *Critical Inquiry* en Vol. 35, No. 2, pp. 197-222.

Chakrabarty, Dipesh (2021) *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, University of Chicago Press.

Coole, Dianna y Frost, Samantha (2010) *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham y Londres, Duke University Press.

Feenberg, Andrew (1995) *Alternative Modernity. The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, Los Angeles, University of California Press.

Feenberg, Andrew (2017) *Technosystem. The Social Life of Reason*, Cambridge, Oxford University Press, Harvard University Press.

Flatschart, Elmar (2021) "Materialism, energy and acceleration. New materialism versus critical theory on the momentum of modernity" en Rosa, Hartmut, Henning, Christoph y Bueno, Arthur (comps.) (2021) *Critical Theory and New Materialisms*, Londres, Routledge.

Haraway, Donna (2016[1985]) *A Cyborg Manifesto. Science, Technology and Socialist - Feminism in the Late Twentieth Century*, University of Minnesota Press, disponible online: [https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/fictionnownarrativemediaandtheoryinthe21stcentury/manifestly\\_haraway\\_----\\_a\\_cyborg\\_manifesto\\_science\\_technology\\_and\\_socialist-feminism\\_in\\_the\\_....pdf](https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/fictionnownarrativemediaandtheoryinthe21stcentury/manifestly_haraway_----_a_cyborg_manifesto_science_technology_and_socialist-feminism_in_the_....pdf)

Guattari, Félix (1996) *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-Textos.

- Haraway, Donna (2016b) *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, NY, Duke University Press.
- Hester, Helen (2017) *Xenofeminism*, London, Polity.
- Latour, Bruno (1993) *We have never been Modern*, London, Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2011) "Love Your Monsters. Why We Must Care for Our Technologies As We Do Our Children" en Breakthrough Institute, disponible Online: <https://thebreakthrough.org/journal/issue-2/love-your-monsters>
- Malm, Andreas (2017) *The Progress of this Storm. Nature and Society in a Warming World*, London y New York, Verso.
- Meillassoux, Quentin (2006) *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Londres, Bloomsbury.
- Moore, Jason W. (2015) *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London y New York, Verso.
- Moore, Jason W. (ed.) (2016a) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland, Kairos
- Moore, Jason W. (2016b) "El fin de la naturaleza barata: o cómo aprendí a dejar de preocuparme por el medioambiente y amar la crisis del capitalismo" in *Relaciones Internacionales*, 33, pp. 143-174.
- Preciado, Paul B. (2002) *Manifiesto contrasexual*, Madrid, Opera Prima.
- Preciado, Paul B. (2008) *Testo yonqui*, Madrid, Espasa Calpe.
- Ramsey, William (2021) "Eliminative Materialism" en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Zalta, Edward (ed.), disponible online <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/materialism-eliminative/>>.
- Rosa, Hartmut, Henning, Christoph y Bueno, Arthur (comps.) (2021) *Critical Theory and New Materialisms*, Londres, Routledge.
- Shaviri, Steven (2014) *The Universe of Things: On Speculative Realism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Srnicek, Nick y Williams, Alex (2015) *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*, Londres, Verso.
- Toscano, Alberto (2011) "Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's After Finitude (After Colletti)" en Bryant, Levi, Srnicek, Nick y Harman, Graham *The speculative turn : continental materialism and realism*, Melbourne, Re.press.