

DE FRANKFURT A STONEWALL: LOS CAMINOS DE LA EMANCIPACIÓN EN
THEODOR W. ADORNO Y JUDITH BUTLER

From Frankfurt to Stonewall: The Walks of Emancipation in Theodor W. Adorno
and Judith Butler

Pablo Caldera*

Universidad Autónoma de Madrid, España

Resumen

El objetivo de este trabajo es ofrecer una serie de vínculos teóricos entre la filosofía de Theodor W. Adorno y la de Judith Butler con el propósito de buscar ciertos gérmenes de la teoría queer más allá de sus principales referentes en algunas posiciones teóricas que se trazaron desde la teoría crítica. Se trata de señalar una serie de simultaneidades que existen entre ambos pensadores, así como de impulsar una lectura de Adorno como un desmitificador de conceptos. Se intentará argumentar cómo el análisis que plantea Adorno de conceptos como el de sujeto, naturaleza, inhumanidad o historia puede relacionarse con las propuestas de refundación de la ética que plantea Judith Butler en sus últimos escritos.

Palabras clave: teoría queer - teoría crítica - subjetividad - emancipación - reconocimiento

Abstract

The aim of this paper is to offer a series of theoretical links between Theodor W. Adorno and Judith Butler's writings, in order to study the origins of queer theory beyond its principal referents. The present work shows a number of concomitances between these two philosophers and their traditions, while at the same time it emphasizes the demythification of some concepts developed by Adorno in his theory. This paper argues that the role of some of these notions, such as subject, nature, inhumanity or history in Adorno's philosophy can be linked to the redefinition of ethics that Judith Butler has been proposing in her last writings.

Keywords: queer theory - critical theory - subjectivity - emancipation - recognition

*Contacto: calderaortiz@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-2573-1059>. Pablo Caldera Ortiz (Madrid, 1997) es graduado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Máster en Historia del Arte Contemporáneo y Cultura Visual (UAM-Museo Nacional de Arte Reina Sofía) y estudiante de primero de Doctorado en la Universidad Autónoma de Madrid como becario FPU. Forma parte del grupo de investigación Divisiones. Discursos, genealogías y prácticas en la creación contemporánea.

1. BUTLER O CÓMO DEVENIR SUJETO

Más allá de su teoría de la performatividad o el análisis de la construcción del género, se podría decir que el tema central de la filosofía de Judith Butler es el problema de la subjetivación o de “cómo un individuo deviene sujeto”. Ya en su texto de 1997 *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler se interesaba de lleno por esta cuestión. Se trataba, en aquel libro, de establecer un enlace entre Foucault y el psicoanálisis al entender, con el autor francés, que todo proceso de subjetivación es un proceso de sujeción, es decir, de subordinación al poder, que asume una forma física que se instaure dentro del sujeto y produce un afianzamiento de este; y con el psicoanálisis, que afirma que no hay producción de subjetividad sin pérdida, sin falta. Esta asociación teórica permitía a Butler sostener la idea de que el sujeto se forma, principalmente, bajo tres ‘condiciones’: el enmarcado, la subordinación y la regulación del cuerpo (Butler 2018b 105).

La tesis central de Butler es que el sujeto es un “lugar” que ocupa el individuo mediante procesos lingüísticos. Por lo tanto, un sujeto no es un individuo, sino que este adquiere inteligibilidad al devenir sujeto. Ahora bien, en este proceso de enmarcado que constituye al sujeto, el poder tiene una influencia rotunda, ya que no actúa solo *sobre* el sujeto, sino que actúa *en* el sujeto. Así, el poder funciona de manera ambivalente: es a la vez aquello que condiciona el sujeto y aquello que es, no solo aceptado, sino también reiterado en el mismo —piénsese en las categorías “masculino” o “femenino”, que dotan de inteligibilidad a cualquier bebé recién nacido estableciendo una correlación explícita entre los genitales y el género; categorías que, mediante una repetición performativa en el propio cuerpo de cánones establecidos irán produciendo la identidad del sujeto—. Sin embargo, que todo proceso de subjetivación sea a la vez un proceso de subordinación funcional, de sujeción (*assujétissement*), implica una paradoja fundamental, pues “uno/a habita la figura de la autonomía sólo al verse sujeto/a a un poder, esta sujeción implica una dependencia radical” (Butler 2018b 95). La filosofía de Butler se posicionará en contra de ello, erigiéndose en la adopción de una firme actitud de oposición ante el poder aun reconociendo que toda oposición está comprometida con el mismo poder al que se opone.

Con el objetivo de buscar una escapatoria a los callejones sin salida a los que a veces conduce la lógica de la emancipación, Butler pretende dar cuenta del proceso de incorporación de la norma que se da en toda formación de la subjetividad. En rasgos generales, para Butler el sujeto es fruto de un proceso de internalización de una norma que le preexiste y forma. Así pues, en el instante de formación de la conciencia subjetiva no solo se encuentra el establecimiento de la reflexividad sobre sí mismo, sino también un momento de “subordinación primaria”, de vulnerabilidad máxima, que permite definir al sujeto como un “ser explotable” (Butler 2018b 31). Las categorías sociales son entendidas, desde la óptica de la subjetivación, como siendo a la vez normativas y formativas, aquello a lo que el sujeto ha de someterse y aquello a lo que, en ocasiones, se desea someter para poder existir. El sujeto supera así la lógica de la no-contradicción, sería una *excrecencia lógica* al no estar completamente determinado por el poder ni tampoco determinar completamente a este: ni la norma se impone directa e invariablemente sobre el sujeto ni este tiene la libertad absoluta para ignorarla.

Ahora bien, es cierto que nosotros “entramos en contacto con esas normas, sobre todo, por medio de intercambios cercanos y vitales, en las modalidades con que se nos interpela

y se nos pide que demos respuesta a la pregunta sobre quiénes somos y cuál debería ser nuestra relación con el otro” (Butler 2012 48) y, por lo tanto, un análisis exhaustivo del proceso de formación de la subjetividad ha de atender, sobre todo, a dos cuestiones: la intersubjetividad, pues solo en la relación con el otro el ‘yo’ se muestra; y la ética, pues no hay ‘yo’ posible si este es concebido fuera del marco de las condiciones sociales de emergencia. Estas condiciones sociales, categorías normativas, marcan la propia historia del sujeto: “el yo no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación con una serie de normas” (*Id.* 19). Si uno pretende ‘dar cuenta de sí mismo’ se cerciorará de que está inscrito en una temporalidad social inalterable y que, por lo tanto, no puede no dirigir la mirada ante sus condiciones sociales de emergencia. A partir de esto, uno puede considerar injustas estas condiciones y proceder a deliberar acerca de ellas. Ese ejercicio de cuestionamiento crítico, de deliberación sobre los marcos normativos ya dados, está asociado al nacimiento de la ética, pues “bien puede ser la condición de la indagación social la condición misma del surgimiento de la moral” (*Ibid.*). La tarea de la crítica, para Butler, no sería otra que la exposición del horizonte epistemológico y ontológico de las cosas, del ámbito que enmarca el nacimiento de los sujetos. Así mismo, la capacidad de subversión residiría en un “hacerse de tal manera que queden expuestos estos límites [...] embarcarse en una estética del yo que mantiene una relación crítica con las normas existentes” (*Id.* 31). Esta noción de *estética del yo* como una forma de acción continuamente subversiva, intrincada en la misma subjetividad del sujeto, es posiblemente la mejor definición de lo *queer* que podemos encontrar, implícita, en un texto de Butler.

No obstante, surge otra problemática cuando se descubre que el sujeto es opaco para sí mismo, por lo que no hay posibilidad de dar cuenta de uno mismo sin la presencia de otro sujeto que nos interpele. Es, entonces, en la exposición frente a otros donde se muestra nuestra singularidad, que sin embargo es algo que no somos capaces de controlar del todo. Las dificultades que se dan en la producción de subjetividad hacen que, en ocasiones, decidamos que el sometimiento voluntario es preferible al ejercicio crítico, pues el sometimiento a un ideal normativo favorece la visibilidad: es así cómo el poder se instaaura y consigue reproducirse *en* el sujeto.

Es cierto que las normas preexistentes, en tanto que allanadoras de inteligibilidad, facilitan el relato que podemos hacer sobre nosotros mismos, y de ahí su reproducción, pero también es cierto que ese relato siempre comienza *in medias res*, que la narración siempre es una *reconstrucción* mediante el discurso, perteneciente este a un vector de temporalidad distinto al propio y que, por tanto, la confianza en la veracidad de la narración de la propia historia, en ese esfuerzo reflexivo, es algo ingenua e ilusoria. Es frente a otro donde se desactiva la opacidad del sujeto, donde “se establece la escena de interpelación como una relación ética más primaria que un esfuerzo reflexivo por dar cuenta de sí” (Butler 2012 35). Si se admite esto, se habrá de admitir también que la interpelación juega un papel esencial en la constitución del yo. Siguiendo a Nietzsche, Butler afirma que la autoconciencia nace en virtud del miedo y el terror, tras una interpelación que me instituye, que uno solo comienza el relato de sí mismo como respuesta a una interpelación emitida por un sujeto que le pide que se *explique*. Así pues, cuando el sociólogo francés Didier Eribon (2012) comienza su libro sobre la cuestión homosexual con la frase «al principio está el insulto» [*“au commencement, il y a l’injure”*] pretende mostrar cómo en ocasiones, y sobre todo en la formación de la subjetividad gay, las lógicas de la interpelación preexisten a la autoconciencia identitaria. Se ve hasta qué punto se hace imposible algo así como una *autogestión subjetiva*, por lo

que el problema de la subjetivación no puede desvincularse del ámbito de la reflexión circundante a la filosofía moral y política, en tanto que disciplinas que se ocupan de los problemas intrínsecamente ligados a la intersubjetividad. Así pues, como no cabe un análisis desvinculado de la alteridad, no se puede eludir la cuestión del reconocimiento, presente en la filosofía de Butler y también en la de Honneth, que se ocupa justamente de las relaciones intersubjetivas. Es aquí, en la disputa en torno al reconocimiento, donde se plantea uno de los grandes debates de la filosofía contemporánea, del que la teoría queer como la actual Escuela de Frankfurt son partícipes.

2. LAS APORÍAS DEL RECONOCIMIENTO

Para ver a Otro, hace falta un marco. En todo reconocimiento del Otro está funcionando una norma que produce inteligibilidad, pues “aunque pueda estimar que la relación ética es diádica e incluso presocial, quedo encerrada no sólo en la esfera de la normatividad, sino en la problemática del poder” (Butler 2012 41), por lo que de nuevo son para Butler las categorías sociales las que vuelven a frenar el impulso de un reconocimiento abierto, limpio y sin límites. La reconocibilidad está también regida por un sistema normativo. El reconocimiento, concepto filosófico de cariz hegeliano, alude a una relación entre sujetos según la cual uno percibe al otro en su radical individualidad reconociendo que él mismo no es el otro, es decir, implantando una separación con respecto al otro. Esta separación, que consiste en un salirse fuera de sí, implica que el reconocimiento sea concebido por Butler como “el proceso por el cual devengo distinta de lo que era y, por ende, dejo de ser capaz de volver a ser lo que era” (*Id.* 44). Hay en el reconocimiento una pérdida en tanto que este supone un apaciguamiento del ego, y, de acuerdo con esto, parece que el reconocimiento, tomado como base para una nueva ética, eludiría el individualismo liberal-burgués.

En este sentido, ha sido Nancy Fraser, participante activa del debate entre redistribución y reconocimiento,¹ la que ha afirmado que “el reconocimiento implica la tesis hegeliana (...) de que las relaciones sociales son anteriores a los individuos y la intersubjetividad es anterior a la subjetividad” (Fraser y Honneth 20). Ciertamente, en lo que concierne a la filosofía de Butler, Fraser aquí se equivoca, pues se ha visto cómo en Butler no hay una prioridad de la intersubjetividad sobre la subjetividad, sino que ambas son irreductibles e inseparables. No se puede, así, entender la subjetividad sin la intersubjetividad pues se hace imposible entender al ‘yo’ sin el ‘otro’, esquivando el reconocimiento, por lo que la cuestión de la prioridad se muestra inocente y estéril. Asimismo, en todo reconocimiento se encuentra ya una cierta consistencia del yo (Butler 2012 18) que posibilita la aprehensión del otro como alguien distinto de mí, por lo que plantear una disputa sobre la anterioridad entre la subjetividad y la intersubjetividad solo muestra la irreductibilidad de los conceptos.

Axel Honneth, máximo representante de la actual Escuela de Frankfurt, ha estudiado en varias ocasiones las lógicas internas a la teoría del reconocimiento (Honneth, 2011; Fraser y Honneth, 2006; Honneth *et al.*, 2008). Para Honneth, hay claramente una prioridad *onto-genética* del reconocimiento sobre el conocimiento que se muestra, por ejemplo, cuando un bebé recién nacido sonrío o hace algún aspaviento de felicidad frente

¹ Véase la polémica entre Fraser y Butler recogida en *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

a la identificación del momento en el que la madre va a proceder a la lactancia. Así pues, para Honneth está claro que, en este ejemplo, el niño no *conoce* pero sí *reconoce* “en la medida en que el lactante deduce de las expresiones faciales, en primer lugar, las características valiosas de las personas, antes que esté en la posición de hacer una consideración desinteresada de su entorno” (Honneth, 2011 180). Desde la perspectiva de Honneth, se podría entender el reconocimiento a través de la metáfora de la visibilidad y la invisibilidad: la invisibilidad social, que no está intrínsecamente relacionada con la invisibilidad óptica, es la base del olvido del conocimiento. El propósito de Honneth (2008) de redefinir la idea de reificación procede justamente de aquí: reificación, como ya propusieron Adorno y Horkheimer, procede de un olvido, que para Honneth es olvido del reconocimiento.

Así pues, para Honneth la visibilidad óptica es una forma primaria de conocimiento, pues hay en ella una implicación y captación individual, pero hace falta algo más, una suerte de “añadido” al acto epistémico que hace que el conocimiento devenga reconocimiento. En esta línea, argumenta Honneth que, si se presta atención a la expresión “hacer visible”, se verá que esta siempre va más allá de algo meramente perceptivo, pues hay en ella un sentido positivo hacia el sujeto al que se dota de visibilidad. Se puede entender, entonces, la diferencia entre conocimiento y reconocimiento desde el hecho de conferir al primero “el significado positivo de una apreciación” (Honneth 2011 170). El “añadido” es, por tanto, el rasgo subjetivo de una apreciación positiva. Reconocimiento no supondría así “hacer inteligible” sino atribuir un cierto valor. Ahora bien, ¿implica el mero acto de reconocer necesariamente la atribución de un valor positivo? ¿Es la acción misma del reconocimiento *per se* una acción moral? ¿Es todo individuo humano un sujeto reconocible?

Honneth y Butler coinciden en que el acto de dotar de reconocimiento a otro implica una restricción del ego y, por tanto, una cierta disposición ética. Sin embargo, no queda tan claro que en el mismo reconocer esté implicada una acción ética, ni que en la gestualidad con la que respondemos al reconocimiento se encuentre implícita la presunción de una forma de valoración moral del otro como alguien que posee “una autoridad moral sobre nosotros” (Honneth 2011 180). Butler, como seguidora de Foucault, sostiene que el reconocimiento no se entiende fuera de un marco, y que por tanto se encuentra siempre subordinado a las normas que el régimen de verdad actual es capaz de disponer. Así pues, “el otro es reconocido y confiere reconocimiento a través de un conjunto de normas que rigen la reconocibilidad” (Butler 2012 41). El reconocimiento, por ejemplo, de un rostro humano que impulse a uno a actuar éticamente ante ese rostro, implica la existencia de un marco visual que condicione su legibilidad. Ante la evidencia de que hay sujetos que no son completamente reconocidos como tales, parece que, para Butler, la solución ya no reside en el mero reconocimiento, sino más bien en la sustitución de este mismo por la *aprehensión*, concepto desarrollado en *Marcos de guerra*, que sustituiría al reconocimiento al fundamentar una “nueva ontología corporal” que siempre es social (Butler 2017b 16). Butler sostiene que la *aprehensión*, contrariamente al reconocimiento, no está completamente limitada por las normas que limitan el marco de lo que es o no reconocible. Así, la *aprehensión* puede permanecer irreductible al reconocimiento y nacer de un impulso de reconocer la condición de precariedad como “condición compartida de la vida humana” (*Id.* 30), condición que implica la constitución social e independiente de todo cuerpo. Esta sustitución del reconocimiento por la *aprehensión* brota del hecho social no solo de que hay sujetos que no son concebidos como tales, sino también vidas que no son vistas como vidas: las vidas no lloradas que los marcos normativos de inteligibilidad

arrancan de la categoría de lo visible.²

Aunque volvamos a toparnos con la metáfora óptica, es necesario aclarar que una concepción de reconocimiento basado en la imitación de gestos, expresiones o palabras, como podría ser la de Theodor Adorno, tampoco es admitida por Butler. En efecto, en el aforismo 99 de *Minima Moralia*, Adorno parece realizar una entronización de la imitación como base del reconocimiento cuando afirma, por ejemplo, que “un hombre se hace verdaderamente hombre sólo cuando imita a otros hombres” (Adorno 2013 161), idea que parece aceptar Honneth pero no Butler, pues entender no significa compartir. Y en todo reconocimiento basado en la mimesis hay una proyección de los deseos libidinales del propio niño, por lo que la alteridad, desde el punto de vista de la imitación, siempre es una alteridad construida y producida por el sujeto que debilita al otro en su radical dependencia.³ La radicalidad del análisis de Butler, sin embargo, reside en el hecho de apoyar una nueva definición de lo humano más allá de los marcos que rigen el reconocimiento. Es aquí donde Butler encuentra un apoyo esencial en Theodor W. Adorno.

3. DESCENTRAMIENTO DEL SUJETO EN LA FILOSOFÍA DE THEODOR W. ADORNO.

Antes de entrar en la cuestión de una posible redefinición de lo humano como punto de vinculación entre Adorno y Butler, es necesario establecer una serie de consideraciones sobre el papel que juega la cuestión del sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno para mostrar cómo, aunque Butler y Adorno parezcan dos pensadores bastante lejanos, esa distancia es más aparente de lo que parece, pues hay en la filosofía de Adorno una potencia desmitificadora que puede verse como un germen retrospectivo de los estudios *queer* contemporáneos.

Según explica Axel Honneth, en la *Dialéctica Negativa* de Adorno se produce un “descentramiento del sujeto” (Honneth 2009 95).⁴ En el libro de Adorno el sujeto pierde su soberanía, deja de ser el punto central de una realidad y se entiende como algo mediado, algo que no determina la realidad conceptual, sino que más bien es determinado por el mundo. Es cierto que, en su crítica al idealismo subjetivista, Adorno despoja al sujeto de todas sus potencialidades bajo la pretensión de instaurar las bases de su reflexión atendiendo siempre a la idea de un *sujeto desposeído* (*Id.* 94). Sin embargo, esta idea de sujeto descentrado no es, ni lo era cuando se publicó *Dialéctica Negativa*, una novedad. Lo radical de la posición de Adorno es que la consecuencia filosófica de este descentramiento no supone, como en la ontología de Heidegger contra la que Adorno escribe, la conversión del sujeto en “ideología encubridora del contexto objetivo de funciones de la sociedad y mitigadora del sufrimiento de los sujetos sometidos a ella” (Adorno 2005a 72). Esta entronización de la impotencia del sujeto llevada a cabo en la

² Ante la imposibilidad de extenderme más sobre este tema, remito a Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas no lloradas*. Paidós: Barcelona, 2017b y a Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós: Barcelona, 2018a.

³ Para más información, véase el capítulo de Judith Butler “Taking Another’s view. Ambivalent implications” recogido en Honneth, Axel *et al.* *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press USA - OSO, 2008.

⁴ Véase “La justicia en ejecución. La Introducción de Adorno a la Dialéctica Negativa” en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz, 2009.

ontología existencialista, que hace que del no-yo un rasgo superior al yo, no tiene cabida en la filosofía de Adorno. Si lo que realmente se busca, como afirmó en *Actualidad de la filosofía*, es “una verdadera transformación de la conciencia filosófica” (Adorno 2010 310), la posición de Adorno no puede coincidir con la de la ontología reaccionaria.

Así las cosas, Adorno propone un giro radical: “la revitalización de la ontología a partir de una intención objetivista” (Adorno 2005a 72). Se trata de eliminar la pretensión del sujeto de ser lo primero y, con ella, el dualismo sujeto-objeto, dando cuenta de que estos “no se enfrentan firmemente” sino que “se penetran mutuamente” (*Id.* 136). Con la suspensión de la soberanía del sujeto se suprimiría también el afán de jerarquización que persigue todo dualismo filosófico, pues:

Si la pretensión del sujeto de ser lo primero que a cencerros tapados la ontología sigue inspirando se anula, entonces tampoco lo secundario según el esquema de la filosofía tradicional sigue siendo secundario, subordinado en el doble sentido (*Id.* 137).

Así pues, si, como se dice en *Dialéctica Negativa*, “el individuo se convierte en sujeto en la medida en que gracias a su consciencia individual se objetiva” (Adorno 2005a 53) es porque, tal y como afirma Susan Buck-Morss,⁵ estableciendo una suerte de reverso del giro copernicano kantiano, el sujeto habría de realizar una inmersión en la estructura objetual, no para re-descubrirse a sí mismo, sino para traer a colación lo que hay en él de social, es decir, para manifestar la estructura social latente en toda subjetividad. En este sentido se puede entender la crítica que realiza Adorno tanto al idealismo filosófico como a la ontología heideggeriana: ambos olvidaron “la mediación en lo mediador, en el sujeto” (*Id.* 168).

Con el retorno a la *objetualidad* del sujeto, Adorno no pretende sino remarcar el carácter histórico y construido del sujeto trascendental. La clave está en que el sujeto trascendental es, para Adorno, fruto de un olvido de lo social, pues “más allá del círculo mágico de la filosofía de la identidad se puede descifrar al sujeto trascendental como la sociedad inconsciente de sí” (Adorno 2005a 169). Se trata entonces de recordar, como se afirma en *Minima Moralia*, que el ‘yo’ le debe “literalmente su existencia a la sociedad” (Adorno 2013 160). El propósito de Adorno es, por tanto, el de recuperar la potencia del carácter social del yo desde otro punto de vista, pues la posición del individuo contemporáneo no es otra que el fruto de la cristalización de un correlato corporativista: el individuo dependiente de modelos de individuación que obedecen a imperativos socioeconómicos.⁶ La centralidad del análisis del yo en su base social no solo aparece en *Dialéctica Negativa* o *Minima Moralia* sino que también es resaltada en los escritos más sociológicos de Adorno. Así, en el texto de 1953 *Individuo y Organización*, Adorno ofrece una pequeña versión de su visión del ser humano:

[El hombre no] es el fundamento de la existencia que habría que sondear para, frente al entramado histórico, conseguir una base sólida bajo los pies

⁵ Se puede encontrar un brillante análisis de la cuestión en el libro de Susan Buck-Morss *Origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI, 1981.

⁶ §23 y §97 de *Minima Moralia*. Madrid: Akal, 2013.

o incluso abrir de un empujón la puerta de lo esencial. Sino que el hombre es algo abstracto extraído a partir de determinados hombres históricos y de sus relaciones que luego, por mor del tradicional ideal filosófico de la verdad inmutable, se emancipa o, tal como se lo denominaba cuando la filosofía aún osaba criticar, se hipostasía. Este concepto de hombre en modo alguno es sagrado o inalienable. (Adorno 2005b 420).

El individuo no es por tanto algo ahistórico o esencial sino, como nos recuerda Adorno, un concepto surgido históricamente, donde no hay contenido alguno que no esté socialmente construido. Nuestra categoría de “hombre” se remonta, sostiene Adorno, al Renacimiento. La universalidad abstracta del sujeto trascendental, que para Adorno está relacionada con una forma de racionalidad que implica dominio, funda una forma de explicar la subjetividad, el pensar mismo, como algo separado de lo fáctico, lo que para Adorno es un error, pues “el sujeto se agota y empobrece en el empeño categorial” (Adorno 2005a 138). Bajo el primado de un sujeto que ha olvidado sus orígenes sociales, lo lógico es que este se comporte frente a los demás individuos como si tratara con objetos, habiendo olvidado su formación en la mediación social. Sin embargo, parece ser que ese individuo construido ha alcanzado su “frontera histórica” en el capitalismo tardío, pues bajo el dominio de la técnica las relaciones sociales se ven reificadas, convertidas en algo impersonal. Bajo el capitalismo industrial, parece que no hay posibilidad de emancipación ya que “la irracionalidad de la estructura social [...] impide su despliegue racional en la teoría” (Adorno 2005b 331), y “el núcleo de la individuación comienza a descomponerse” (*Id.* 343).

Así pues, el descentramiento del sujeto adorniano puede entenderse desde el reconocimiento del carácter socialmente construido del mismo. Si bien es cierto que para Adorno hay una imbricación total entre la identidad subjetiva, la lógica y la formal bajo la realización del mismo proceso histórico y social constituido por la dominación de la naturaleza, Judith Butler toma las lecciones morales de Adorno como un intento de desplazar al sujeto ya no en el ámbito de la gnoseología, sino en el de la ética.⁷ Así pues, este sujeto desposeído al que se ha aludido en el marco de una crítica a la ontología subjetivista adquiere en la lectura de Butler un cariz ético y político. Para ella, el análisis que Adorno realiza de Odradek, el personaje de *Las preocupaciones de un padre de familia* de Kafka, es fundamental a la hora de “desplazar el sujeto como el fundamento de la ética a efectos de reformularlo como un problema *para* la ética” (Butler 2012 151). El personaje de Odradek, “una criatura con apariencia de cosa, fundamentalmente imposible de conceptualizar”, figura excluida de toda determinación, desposeída de atributos que pertenecen al marco de configuración de inteligibilidad de eso que se llama “lo humano”, resulta decisivo para Butler a la hora pensar las relaciones entre lo humano y lo inhumano en la filosofía contemporánea (*Id.* 88). En una carta a Walter Benjamin, Adorno afirma que Odradek, alguien que está deshumanizado, constituye la aparición de algo semejante a la esperanza, “como si lo necesario para la supervivencia fuera la suspensión de los parámetros sociales del sujeto” (*Id.* 89), como si el futuro de la emancipación residiera en la ruptura de límites que supone la apertura a una identificación con lo otro, lo diferente. Lo inhumano para Adorno no es ni mucho menos el punto último de la reflexión ética, sino más bien al contrario, el punto de partida crítico “para un análisis de las condiciones sociales en que lo humano se constituye y desconstituye” (*Id.* 145). Así pues, lo inhumano

⁷ El texto al que hace referencia Butler (2012) se trata de Adorno, Theodor W., *Problems of Moral Philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press, 2001.

constituye la línea de salida que facilita una crítica a la legitimación del marco de “lo humano”, una redefinición de aquello que se viene tomando por “humano” y que muestra que el límite no se encuentra en algo así como unos “atributos esenciales”, sino en un ejercicio, vinculado al devenir histórico, de determinación social. En palabras de Butler:

Cuando Adorno nos dice que solo volviéndonos inhumanos podemos acceder a la posibilidad de llegar a ser humanos, pone de relieve la desorientación que reina en el centro de la deliberación moral, el hecho de que el yo que procura trazar su rumbo no ha elaborado el mapa que lee, no tiene todo el lenguaje que necesita para leerlo, y a veces ni siquiera puede encontrar el mapa propio. (*Id.* 151).

De este modo, Butler sostiene que, frente a una ética basada, en la autoconservación, aquello que “anula la vida en la subjetividad” (Adorno 2013 238), la ética debería estar apoyada sobre su contrario, sobre un ejercicio de clara *autodesposesión*, “un gesto ajeno a la autoconservación como base o, más bien, como aspiración ética” (Butler 2016 117), y que serviría para “dar lugar a alianzas regeneradas que no tienen una forma final, en las que el cuerpo, y los cuerpos en su precariedad [...] se incitan mutuamente a vivir” (*Id.* 118).⁸

4. SOBRE LA OPOSICIÓN NATURALEZA/CULTURA Y LA POSIBILIDAD DE EMANCIPACIÓN

Hasta este punto, se ha propuesto mostrar en qué medida ciertas posiciones filosóficas de Adorno podían verse como un germen retrospectivo de algunos movimientos de emancipación contemporáneos, y la *desentronización del sujeto* es un rasgo esencial de estos últimos.

La conquista de la emancipación ha de pasar necesariamente por la desmitificación de una serie de principios filosóficos opresivos, si bien la desmitificación no garantiza la emancipación. Actualmente, es en la oposición entre los conceptos de naturaleza y cultura donde se establece el campo de batalla de la teoría queer. Tanto Paul B. Preciado como Donna Haraway, Helen Hester o, por supuesto, Judith Butler, han tratado de superar ese dualismo.⁹ En efecto, lo que está en juego en la anulación de esa oposición es, como afirma Helen Hester, “el firme rechazo a aceptar la idea de que la naturaleza sea siempre el límite de cualquier imaginario emancipatorio” (Hester 2018 25). Aunque, por supuesto, de una forma no tan radical como lo han hecho estas autoras, Adorno apuntó en esa dirección hace más de medio siglo. En la conferencia de 1932 *Sobre la idea de Historia Natural*, Adorno planteaba la disolución de naturaleza e historia como principios antagónicos, haciéndolos explotar en una marea dialéctica que los desmitificaba y los

⁸ Esta idea de una nueva ética basada en la autodesposesión es elaborada en el comentario a la *Ética* de Spinoza que Butler realiza en *Los sentidos del sujeto* (Barcelona: Herder, 2016).

⁹ Para ahondar en este asunto, recomiendo consultar los libros de Paul B. Preciado. *Manifiesto Contrasexual* (Barcelona: Anagrama, 2001) y *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce* (Barcelona: Anagrama, 2019), así como *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991) de Donna J. Haraway o *Xenofeminismo: Tecnologías de género y políticas de reproducción* de Helen Hester (Buenos Aires: Caja Negra, 2018).

hacia verdaderos solo en su transitoriedad.¹⁰ Se trataba de “comprender el ser histórico en su radical naturalidad y a la naturaleza en sí misma como un ser histórico” (Adorno 2010 323). Para ello, Adorno acudía a la idea de transitoriedad de Walter Benjamin, quien sostenía que la historia estaba escrita en el rostro de la naturaleza, huyendo así de cualquier determinismo naturalista, pues “todo ser o toda existencia ha de entenderse únicamente como entrelazamiento de ser natural y ser histórico” (*Id.* 328).

Ahora bien, esta ruptura de la dicotomía a la que procede Adorno debe ser contextualizada en el ámbito de una disputa alrededor de la idea de segunda naturaleza. Si bien en la filosofía de Adorno no hay una ruptura entre historia y naturaleza, sí hay una reconsideración del concepto de naturaleza que ha de ser tenida en cuenta. Por ejemplo, en la parte dedicada a la “prehistoria de la subjetividad” en *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer 104), Adorno y Horkheimer afirman que “la constitución del sujeto corta justamente el nexo fluctuante con la naturaleza que el sacrificio del mismo sujeto pretende establecer” (102); el mito de Odiseo es entendido como la consagración de una fuga, la huida del sujeto de las potencias míticas, en la que la autoconservación va allanando el camino del sujeto mientras que la tierra va perdiendo su potencialidad mágica. Esto se muestra claramente en el análisis de la gestualidad de un personaje: Odiseo, intentando calmar lo natural que hay en sí mismo, se golpea el pecho para detener las palpitations del corazón. Ese gesto viril se acabará transformando en un aspaviento de éxito: “el vencedor expresa con él que su victoria es siempre una victoria sobre su propia naturaleza” (Adorno y Horkheimer 99). Así, la autoafirmación, eje central de la constitución del sujeto, implica en *Dialéctica de la ilustración* tanto el dominio de la naturaleza interna como de la externa. Sin embargo, la naturaleza parece ser algo irreductible para Adorno, lo que instaura una incompatibilidad radical con la posición de Butler en este sentido. En *Dialéctica Negativa*, la naturaleza se identifica como lo no-idéntico, y la razón como un momento escindido de la naturaleza: “emergiendo efímeramente de ella, la razón es idéntica y no-idéntica a la naturaleza, dialéctica según su propio concepto” (Adorno 2005 266), se anula así la maleabilidad resignificable que tiene el concepto de naturaleza en Butler.

La imposibilidad de emancipación –al menos, individual–¹¹ en el capitalismo tardío tiene que ver con la *despersonalización* de las relaciones sociales, es decir, con la reificación de las mismas, que hace prácticamente imposible cualquier interacción social que no reproduzca la lógica dominadora del capitalismo. Así, siguiendo a Marx y Lukács, Adorno sostiene que la naturaleza que nosotros tomamos como verdadera no es más que una naturaleza reificada, cosificada: la segunda naturaleza, que nos hace ciegos no solo ante el trabajo humano cristalizado en las mercancías, sino ante las propias relaciones intersubjetivas. Esta segunda naturaleza imposibilita cualquier proyecto emancipatorio, pues “en el seno de la sociedad represiva, la emancipación del individuo no beneficia a este, sino que lo perjudica.” (Adorno 2013 155) Esta reificación domina incluso la producción de subjetividad, produciéndose en el capitalismo tardío “la cosificación de todo rasgo en la frustrada formación del yo” (*Id.* 191), una formación ‘frustrada’ por estar unida a la voluntad de autoconservación y de autoafirmación frente al mundo. Así pues, bajo el encantamiento de la segunda naturaleza no solo se hace, para Adorno, imposible la emancipación, sino también la propia vida: “no cabe la vida justa en la vida falsa”

¹⁰ Recogida en *Escritos filosóficos tempranos. Obra Completa, 1*. Madrid: Akal, 2010.

¹¹ En el párrafo 111 de *Minima Moralia*, Adorno apunta la inviabilidad de toda emancipación individual: “no hay emancipación posible sin la emancipación de la sociedad” (Adorno 2013 180).

(*Id.* 44).¹² Si bien es cierto que libertad no equivale a emancipación, Adorno insiste constantemente en el hecho de que, bajo condiciones capitalistas y con libertad formal, el campo de acción del individuo es reducido: “cada individuo carga con la responsabilidad de una autonomía que él apenas posee, mientras que la desproporción entre las numerosas instituciones y el minúsculo campo de acción del individuo amenaza continuamente a este” (Adorno 2009 475). La idea de emancipación en la filosofía de Adorno, si bien no es del todo clara como en el caso de Butler, parece nacer de una férrea voluntad crítica y de un impulso somático, como si la conciencia de la propia impotencia del individuo lo hiciera un poco más dueño de sí mismo:

Al individuo no puede ayudárselo regándolo como a una flor. Se hace mejor servicio a lo humano cuando los hombres se percatan sin tapujos de la posición a la que los destierra las violencias de las relaciones, mejor que cuando se les fuerza en la ilusión de ser sujetos allí donde saben muy bien en su fuero interno que tienen que adaptarse. Solo cuando lo reconocen con total claridad pueden cambiarlo (Adorno 2005b 425).

Ahora bien, es justamente en la aceptación de que “lo que consideramos como real (...) es, de hecho, una realidad que puede cambiar y que es posible replantear” (Butler 2017a 27) donde reside la posibilidad de emancipación para Butler. El hecho de haber cuestionado la idea de naturaleza como el marco esencial de lo dado abre las puertas a un replanteamiento de lo humano, condición de posibilidad de toda emancipación futura tan necesario para acabar con la exclusión de todas aquellas vidas no lloradas, condenadas al aislamiento social. Como subraya Adorno, “el concepto burgués de naturaleza solo ha servido para proclamar la violencia social como algo inmodificable, como un eterno estado de salud” (Adorno 2013 162). Se ha de entender, con Butler, que ciertas categorías discursivas como la de *sexo* funcionan reproduciendo la lógica de la naturaleza reificada, como “abstracciones que el ámbito social impone por fuerza y que generan una realidad de segundo orden” (Butler 2017a 202). En la desmitificación de categorías tales como sexo, naturaleza, especie o incluso la idea ontológica de origen se asientan las posibilidades de la emancipación.¹³ Parece que la destrucción del individuo que se puede rastrear en la filosofía de Adorno ofrece, de forma paradójica, herramientas para la construcción de nuevas sendas de liberación. Se trataría, en definitiva, de pasar de un individuo concebido como mónada a un individuo de identidad nómada, una concepción que sea capaz de dotar de inteligibilidad a todos esos sujetos que, como nos dicen Preciado y Wittig, aparecen como “bromas ontológicas” o a todas aquellas vidas que nos resultan indignas de duelo (Preciado 2016 22).

Admitir, por tanto, que “no es posible ninguna revolución política sin que se produzca

¹² O, más bien, “*no hay vida correcta en la vida falsa*” (“*es gibt kein richtiges Leben im falschen*”). Podemos encontrar un análisis exhaustivo de esta frase en el último capítulo recogido en el libro de Judith Butler *Cuerpos aliado y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. (Barcelona: Paidós, 2018a).

¹³ Tanto Adorno como Butler coinciden en dotar a la categoría ontológica de “origen” un carácter dominante. Según Adorno, “la categoría de raíz, de origen, es ella misma una categoría de dominio (...) del autóctono frente al inmigrante...” (Adorno 2005a 151); mientras que en la filosofía de Butler la desvalorización del origen juega un papel esencial en su crítica al feminismo esencialista de la diferencia, ya que el acudir a esta idea le parece “una estrategia dentro de una narración que, al explicar una única historia autorizada sobre un pasado que ya no se puede recuperar, hace surgir la constitución de la ley como una inevitabilidad histórica.” (Butler 2017b 92).

un cambio radical en nuestra propia concepción de lo posible y lo real” (Butler 2017a 27) implica, a su vez, reconocer que la filosofía es un quehacer crítico que, siguiendo a Adorno, tiene que orientar su objetivo hacia la cancelación del sufrimiento, pues solo ahí reside su verdad.¹⁴ Puede que no haya vida posible en una vida falsa, pero precisamente en esa contemplación teórica de la vida como falsa se pueden encontrar razones para el cambio: “puede que no sepamos lo que sea el hombre y lo que sea una correcta configuración de los asuntos humanos, pero lo que no debe ser y qué configuración de los asuntos humanos es falsa, lo sabemos bien, y únicamente en este saber determinado y concreto, se nos abre lo otro, lo positivo” (Adorno 2005b 426).

5. CONCLUSIONES

El objetivo de este texto era señalar cómo la filosofía de Adorno ayuda a la desmitificación de ciertos conceptos sobre los que se puede apoyar la teoría queer, así como mostrar la posibilidad de un diálogo entre Butler y la Escuela de Frankfurt, tanto con sus primeras generaciones como con las más recientes. La desentronización del sujeto es una de las claves que permita establecer vínculos entre Adorno y la filosofía de Butler, y en los que la filósofa americana también ha incidido. A su vez, es coherente plantear un debate teórico entre Axel Honneth, actual referente de la Escuela de Frankfurt, y la propia Butler, debido a que ambos aluden a la importancia del reconocimiento en un nuevo desarrollo de la ética, si bien la disputa teórica se encuentra aún abierta.

Así pues, se ha intentado proponer una intersección de teorías aparentemente discordantes, desde una postura que no abraza la ingenua reconciliación, sino que establece líneas convergentes de investigación que permiten no solo un fructífero diálogo sino también la apertura de nuevas posibilidades de emancipación. El feminismo queer estableció la posibilidad de un cambio social a partir de lo teórico, en la adopción de epistemologías disidentes. La tarea no consiste tanto en apropiarse de los conceptos como en demostrar qué mecanismos esconden su absurda legitimación, y tanto Adorno como Butler constituyen dos grandes ejemplos. Si bien es cierto que las posturas teóricas se muestran ciertamente irreconciliables en algunos puntos, como es el caso del debate sobre la naturaleza, se ha intentado demostrar que la posición de Adorno en torno al sujeto es una postura radical a partir de la cual establecer un nexo argumental y crítico con la teoría de Butler. La relación entre crítica y emancipación es difusa, y por ello ha de ser continuamente revisada en la búsqueda de nuevos ejes contrarios a la sujeción.

Sin embargo, los caminos de la emancipación no dejan de ser agotadores e intrincados. En el caso de Adorno, la sola desmitificación de los conceptos no permite necesariamente la posibilidad de emancipación, si bien hay una incidencia constante en la necesidad de prestar voz al sufrimiento y el impulso somático de la ética. Y, en el caso de Butler, la reflexión crítica ha de ser constante, pues bien puede ser, como admite en un debate con Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, que el esclavo emancipado pueda “ser liberado dentro de un nuevo modo de sujeción” (Butler *et al.* 2004 47).

¹⁴ “La necesidad de prestar voz al sufrimiento es la condición de toda verdad” (Adorno 2005a 28).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor W. *Crítica de la cultura y sociedad II. Obra Completa 10/2*. Madrid: Akal, 2009.
- ---. *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6*. Madrid: Akal, 2005a.
- ---. *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa, 1*. Madrid: Akal, 2010.
- ---. *Escritos sociológicos I. Obra completa, 8*. Madrid: Akal, 2005b.
- ---. *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4*. Madrid: Akal, 2013.
- ---. *Problems of Moral Philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press, 2001.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 2016.
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Mexico: Siglo XXI, 1981.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2018a.
- ---. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- ---. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós, 2017a.
- ---. *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder, 2016.
- ---. *Marcos de guerra. Las vidas no lloradas*. Barcelona: Paidós, 2017b.
- ---. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2018b.
- Butler, Judith, Slavoj Žižek y Ernesto Laclau. *Contingencia, hegemonía, necesidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE, 2004.
- Eribon, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Paris: Flammarion, 2012.
- Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?* A Coruña: Ediciones Morata, 2006.
- Haraway, D. *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- Hester, Helen. *Xenofeminismo: Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Buenos Aires: Caja negra, 2018.
- Honneth, Axel. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011.
- ---. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz, 2009.
- Honneth, Axel et al. *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford University Press USA – OSO. Oxford: 2008.
- Preciado, Paul. B. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama, 2016.
- ---. *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama, 2019.