**Animalidad como no identidad. Lenguaje, fetichismo y emancipación en la obra de Th. W. Adorno**

Agustín Mendez (FSOC-UBA)

a\_mendez86@hotmail.com

Eje temático: Problemas filosóficos en torno al hombre y el animal

*A modo de introducción*

Es bien sabido que la cuestión de la animalidad ha ocupado un lugar central en el pensamiento de Jacques Derrida. Tanto es así que los dos últimos seminarios que dicto llevan el nombre de la “Bestia y el Soberano”. La pregunta por la cuestión de la animalidad servirá a la lógica deconstructiva no con la finalidad de reponer a este por sobre lo humano, sino para cuestionar la postura antropocéntrica que ha llevado adelante el logocentrismo.

Ahondando entre las principales corrientes de pensamiento que han elaborado un discurso sobre la cuestión de lo animal, Derrida encontrará en la persona de Theodor Adorno una figura en la cual reflejarse, puesto que, a su entender, llevará adelante la misma estrategia crítica desandada por él. Tanto es así que en el discurso de aceptación del premio T. W. Adorno, con el cual fue galardonado en 2001, afirmará que nada le produciría mas agrado que escribir sobre el modo en el que el frankfurtiano retrata dicha problemática, “porque tomaría el camino menos recorrido pero […] entre los más decisivos en la lectura por venir de Adorno. Se trata de lo que se llama, con un singular general que siempre me ha llamado la atención, el animal” (Derrida, 2002:s/n°).

Si lo que permite construir una comunidad de hombres tiene como su punto fundante el hecho de compartir un rasgo saliente, a saber, la cualidad de no ser animales, todo lo referido a ellos queda relegado por impropio, indigno y como perteneciendo a un orden ontológico enteramente distinto. En la senda marcada por Derrida, se puede rastrear la filosofía de Adorno como un pensamiento que no busca des-diferenciar livianamente la especificidad de lo animal y lo humano, sino que, por el contrario, señalar la porosidad de esa frontera, indagando en las condiciones de posibilidad de los mecanismos de exclusión que sostiene esa barra.

*Dialéctica de la ilustración. Sí mismo, mimesis y animalidad*

En *Dialéctica de la ilustración*, T. W. Adorno y M. Horkheimer, llevarán adelante una suerte de trabajo genealógico buscando desentrañar la especificidad de la ligazón producida entre las nociones de poder y razón. En virtud de ello sostendrán que debido a las inclemencias de la naturaleza a las cuales se encuentra expuesto el hombre, la razón adoptará un cariz particular: la autoconsevación. Dicho gesto está al inicio mismo de la constitución de la subjetividad como una instancia enteramente diferencia y separada de la naturaleza, espacio del cual él mismo procede y forma parte. La mimesis, primaria forma de comunicación entre ambos, se encuentra enteramente negada, siendo esta diferenciación la nota saliente que permite la construcción de un mundo pasible de ser conocido y dominado. Para poder erigirse como su señor, el hombre debe negar toda su componente natural, pasional, afectiva y pulsional, es decir, todo rastro de naturaleza interna que le recuerde su pertenencia al mundo material. La negación de la naturaleza interna tanto como externa oficia de condición de posibilidad de un mundo totalmente cuantificado, haciéndose sinónimos saber y poder: “La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las mismas se convierte en *para él.* En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza” (Adorno y Horkheimer, 2001:64-65).

Ahora bien, esta no es una descripción privativa y exclusiva del ámbito epistemológico: si la razón pura enseña que el sujeto es aquel que construye a partir de la proyección de su entramado categorial al objeto de conocimiento, lacerando su especificidad, la razón práctica indicará, del mismo modo, que el hombre es un ser libre y por tanto moral, ya que pertenece al mundo de lo nouménico: su dignidad radica en su carácter inteligible. Sin embargo, Adorno sostendrá que este gesto es aquel que vuelve a la filosofía kantiana absolutamente represiva, ya niega toda entidad axiológica a cualquier conducta, facultad o respuesta que emane tanto de la dimensión somática de la experiencia, así como también del reino natural: “Lo que en la ética kantiana me es tan sospechoso es la dignidad que en nombre de la autonomía le atribuye al hombre. Al hombre se le atribuye como ventaja absoluta –como beneficio moral la capacidad de autodeterminación moral, y encubiertamente se hace de ella la legitimación del poder –el poder sobre la naturaleza-. Este es el lado real de la exigencia transcendental de que el hombre dicta las leyes de la naturaleza. En Kant la dignidad ética es una determinación de la diferencia. Se dirige contra los animales. Tiende a excluir al hombre de la creación y con ello su humanidad amenaza sin cesar con convertirse en inhumanidad. No deja ningún margen a la compasión. Nada odia más el kantiano que el recuerdo de la animalidad del hombre. Este tabú se activa cada vez que el idealista reprende al materialista. En el sistema idealista los animales desempeñan virtualmente el mismo papel que los judíos en el fascista. Llamar al hombre animal –esto es idealismo genuino. Negar la posibilidad de salvación de los animales incondicionalmente y a todo trance es la barrera infranqueable de su metafísica” (Adorno, 2003:78).

El odio que profesa la libertad trascendental kantiana con respecto a los animales termina por demostrar la crueldad inherente a un proyecto basado en los principios de la trasparencia y lo incontamido. Esta se halla dirigida no solo frente al mundo natural, sino que también desarrolla un profundo desprecio frente a la animalidad inherente del propio hombre.

Este señalamiento es vital, ya que la construcción del sí mismo, que logra imponerse y dominar la naturaleza, convirtiéndola en un sustrato para su dominio, se alcanza al negar la relación mimética originara que tiene con ella: “La ratio que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto. El espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, sólo domina a la naturaleza «desanimada» imitando su rigidez y disolviéndose él mismo en cuanto animado” (Adorno y Horkheimer, 2001: 109).

El mecanismo de falsa proyección, tal cual es expuesto en *Dialéctica de la Ilustración*, se alimenta de ese resabido mimético originario del hombre, invirtiendo su finalidad; el impulso de dejarse llevar, trueca en la violencia y aniquilación contra lo débil y sometido: “Esta [la falsa proyección] es lo opuesto a la verdadera mimesis, pero es profundamente afín a la mimesis reprimida: quizás, incluso, el rasgo morboso en el que ésta cristaliza. Si la mímesis se asimila al ambiente, al mundo circundante, la falsa proyección asimila, en cambio, el ambiente a sí misma. Si para aquélla lo externo se convierte en el modelo al que lo interno se adecúa y lo extraño se vuelve familiar, la falsa proyección transpone lo interno, a punto de estallar, en lo externo y configura incluso lo más familiar como enemigo. [Se consuma] la transformación imaginaria del mundo ambiente en un sistema diabólico” (Adorno y Horkheimer, 2001: 230-231).

Adorno extraerá de esta caracterización una conclusión desgarradora: el retrato del animal como un ser sin alma, desprovisto de moral, palabra y logos, no surge de la contraposición de un hombre que si posee dichos rasgos, sino, por el contrario, de la constitución reificada del hombre, cuyo nota saliente es haber negado su capacidad receptiva y pasiva, el dejarse afectar por lo otro de si: “La idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto al animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre (…) El hecho de que apliquen a los hombres las mismas fórmulas y resultados que ellos mismos, liberados de cadenas, obtienen en sus horrendos laboratorios fisiológicos de pobres animales indefensos, confirma la diferencia en forma particularmente malvada. La conclusión que extraen de los cuerpos mutilados de los animales no se ajusta al animal en libertad sino al hombre actual. El hombre actual, al hacer violencia al animal, prueba que él, y sólo él en toda la creación, funciona —libremente— con la misma ciega y automática mecanicidad que los movimientos convulsivos de las víctimas encadenadas, que el técnico utiliza para sus fines” (Adorno y Horkheimer, 2001:291).

La paradoja de este movimiento se debe a que el rechazo de la naturaleza interna del hombre, cuya función era un medio para liberarlo del yugo de la naturaleza externa, en realidad, impide, toda forma de disfrute. Solo está permitida el desarrollo de la función auto-conservadora de la especie, la cual no solo es contraria a la felicidad de los individuos, sino que, debido al cariz que adopta, pone en peligro la supervivencia: “Como órgano de semejante adaptación, como pura construcción de medios, la Ilustración es tan destructiva como le reprochan sus enemigos románticos” (Adorno y Horkheimer, 2001: 94).

*Animalidad, sufrimiento e impulso somático*

La tradición occidental, a partir de la clasificación del animal como un ser irracional, lo ha caracterizado como una máquina, incapaz de morir, de mentir, de ver, incluso de poseer un rostro. Según Derrida el modo de desentrañar este discurso es a partir de determinar la ausencia de la palabra articulada y verbalizada bajo otro concepto que el de la privación. Para desmontar esta arquitectónica, se apoyará en la cuestión planteada por Jeremy Bentham, sobre si el animal pude sufrir. El sufrimiento del animal, permite tender un puente directo con el humano, con el animal humano: “Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta im-potencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia” (Derrida, 2008:41).

Esta estrategia utilizada, es idéntica a la empleada por Adorno, quien sostendrá que tomar en consideración el dolor de cualquier ser vivo es un propósito central de todo trabajo crítico, prácticamente un compromiso normativo que se tiene para con lo más débil y desprotegido: “la vergüenza ordena a la filosofía no reprimir la intelección por Georg Simmel de que es asombroso lo poco que a su historia se le notan los sufrimientos” (Adorno, 2008:149).

El sufrimiento aporta la negatividad necesaria para poner en movimiento todo pensamiento dialéctico. No hay mayor rastro de las injusticias y tormentos cometidos que en la experiencia del padecimiento. Este marco es el que opera como fondo interpretativo de la percepción de Adorno sobre el lamento de la mirada del animal: “nada es tan expresivo como los ojos de los animales (antropoides) que parecen objetivamente lamentarse de no ser humanos” (Adorno, 2004:195). Esta constatación no debe llevar a conclusiones apresuradas, puesto que dicho lamento no es el propio de la nostalgia de lo que pudo ser y no fue. Dicha mirada no indica que el animal anhela ser un hombre, por el contrario, su potencia critica radica en su capacidad para desestabilizar la pretendida autosuficiencia del sujeto, recordando a través suyo del momento de no identidad que habita en su interior. A través de la expresividad de la mirada animal, se materializa “el recuerdo de la naturaleza en el sujeto” (Adorno y Horkheimer, 2001:93), es decir un vínculo tan profundo que, este mismo gesto, se desestabilizan los supuestos antropológicos de la libertad trascendental kantiana.

Apoyado en la crítica desmitificadora que realiza Freud, Adorno inscribirá a la conciencia no como un primer principio, sino como algo devenido. Si desde *Tótem y tabú*, el padre del psicoanálisis ha dejado en claro que el imperativo categórico no es más que el heredero del superyó o la conciencia moral, la prédica kantiana de una libertad interiorista debe ser rechazada ya que esta no es más que la “interiorización ciega e inconsciente de la coacción social” (Adorno, 2008, p. 252).

Esta conclusión será el punto de partido que le permitirá a Adorno realizar una intervención crítica sobre la noción de espontaneidad, sustrayéndola del lugar asignado en la arquitectónica kantiana. Avizorar la incidencia de lo somático en la determinación de la acción libre y no cercenada le permitirá a demarcar su concepción de la kantiana, estableciendo una mediación diferenciada entre impulso y razón: “las decisiones del sujeto no engranan en la cadena causal, se produce un salto. Esto añadido, fáctico [...] a la vez intramental y somático, empuja más allá de la esfera de la consciencia, a la cual sin embargo también pertenece. Con él se introduce la libertad en la experiencia” (2008, pp. 212-214).

Al poner las enseñanzas de Freud y Kant en una constelación dialéctica, antes que conformarse con proceder a su mutua contraposición, Adorno reinscribe el lugar de la moralidad (Kant), a través de una perspectiva somática-pulsional (Freud). Planteada en estos términos, la noción de libertad encuentra su condición de posibilidad en la afinidad existente entre lo racional y lo corporal: “la consciencia es energía pulsional derivada, ella misma también impulso, también un momento de aquello en lo que interviene. Si no existiese esa afinidad que Kant niega furiosamente, tampoco existiría la idea de libertad” (Adorno, 2008: 246).

*Crítica y emancipación. Lo animal como concepto dialéctico*

Llegado a este punto, es necesario señalar que Adorno no apela solamente a una deconstrucción de la subjetividad moderna como formación puramente espiritualizada, a partir de sus componentes internos. Romper con la cerrazón del sí mismo, lleva necesariamente a replantearse su relación con la naturaleza externa que lo circunda. La semejanza entre la *res cogitans* y la *res extensa*, implica afirmar la afinidad entre el hombre y el animal. En ningún otro lado encontrar Adorno materializado dicho vínculo más que en la obra literaria de Kafka en la cual “en lugar de la dignidad del hombre, supremo concepto burgués, aparece en él la salvadora meditación y recuerdo de la semejanza con el animal, semejanza de la que se nutre todo el estrato de su narrativa. La inmersión en el ámbito interno de la individuación, que se cumple en tal autorreflexión, tropieza con el principio de la individuación, con aquel ponerse a sí mismo sancionado por la filosofía: con la resistencia mítica. La reparación se intenta haciendo que el sujeto abandone esa resistencia. Kafka no glorifica el mundo sometiéndose a él, sino que resiste a él mediante la no-violencia” (Adorno, 1962:291).

En esta senda, Adorno otorgará un lugar central a la mirada del animal, pues opera como aquella cuña que permite, paradójicamente, humanizar al hombre, romper la cascara vacía en la que se encuentra anclado. En la semejanza con el animal, se repone ese impulso mimético originario que sobrepuja la racionalidad instrumental llevándola a un concepto ampliado de la misma que no reconoce en la figura de la violencia el único mecanismo de habitar en el mundo.

De lo antedicho se desprende que la figura del animal conjuga, a la vez, el momento de denuncia de la situación actual, señalando a la violencia y el sometimiento como elementos articuladores de las relaciones entre el hombre y la naturaleza con la expresión de la posibilidad de lo distinto, donde dichos vínculos ya no estén mediados por el intercambio y la cuantificación: “La comparación de los niños con los animales se basa por entero en que la utopía late embozada en aquellos a los que Marx ni siquiera concede que puedan, como trabajadores, generar plusvalía. Los animales, al existir sin realizar ninguna tarea que el hombre les reconozca, son algo así como la expresión de su propio nombre, de lo por esencia no intercambiable” (Adorno, 2001:230).

La animalidad, por tanto, es un concepto utilizado dialécticamente dentro del *corpus* adorniano, teniendo su utilidad como vehículo de desmitologización ideológica, así como también de esperanza utópica. De esta manera, en el párrafo final del primer modelo de *Dialéctica negativa*, titulado “Libertad. Metacrítica de la razón práctica”, Adorno sostendrá “al individuo, sin embargo, no le queda de moral más que aquello para lo que la teoría moral kantiana, que a los animales les concede inclinación, no respeto, sólo tiene desprecio: intentar vivir de tal modo que se pueda creer haber sido un buen animal (Adorno, 2008: 275). Leída en continuidad con la cita precedente, se comprende que la presencia misma del animal coincide con su concepto, es decir, que su figura actúa de rescate de lo singular y particular frente al yugo de la falsa universalidad o, dicho de otra forma, libera a la riqueza de la diversidad del valor de uso de la coacción metafísica del valor de cambio y el principio de intercambio de equivalentes. Su accionar es un momento privilegiado para la irrupción de lo no idéntico, aquello que reclama un estado de reconciliación entre el hombre y su entorno por fuera del paradigma hegeliano de la *aufhebung*. Así, se encuentra asociado a ese estado de paz, de “diferenciación sin sojuzgamiento, en el que lo diferente es compartido” (Adorno, 2003b: 145).

En uno de los escasos momentos donde Adorno especula sobre cómo sería una sociedad emancipada, no duda en afirmar que se alcanzaría esa situación de plenitud somática de la cual gozan los animales. Convertirse en un “buen animal”, por tanto, indica recuperar la dimensión afectiva-mimética que permite trascender el principio de individuación que articula la sociedad atomizada, dejándose afectar por lo otro de sí, respetando lo diferente a partir del reconocimiento de su afinidad.

Si la filosofía ha perdido la posibilidad de su cumplimiento, y por ello mismo permanece pendiente su realización, debe comenzar a ejercer su labor crítica intentando “redimir lo que hay en la mirada de un animal”.

*Bibliografía*

Adorno, Theodor (2003) *Beethoven. Filosofía de la música*. Madrid: Akal.

Adorno, Theodor (2003a) *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Adorno, Theodor (2008) *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal

Adorno, Theodor (2001) *Mínima Moralia*. Madrid: Taurus Editores.

Adorno, Theodor, (1962) *Prismas*. Barcelona: Ariel.

Adorno, Theodor (2004) *Teoría estética*. Madrid: Akal

Derrida, Jacques (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.

Derrida, Jacques. (2002) *Fichus. Discurso de Frankfurt.* Disponible en: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/jodidos.htm

Gerhardt, Christina (2006) “The Ethics of Animals in Adorno and Kafka” en [New German Critique](https://www.dukeupress.edu/New-German-Critique/index.html), vol. 33 num. 97, pp. 159-178.