

# CRITICAR A ADORNO, Y APRENDER DE ÉL. LA IMPORTANCIA DE SU TEORÍA PARA LOS ESTUDIOS DE GÉNERO

*Criticizing Adorno, and Learning from Him.  
The Significance of his Theory for Gender Studies*

REGINA BECKER-SCHMIDT\*

## RESUMEN

Esta contribución analiza la significación de la teoría crítica de Th. Adorno para los estudios de género y la teoría feminista. Su punto de partida es la justificada crítica de dicha teoría al concepto de feminidad de Adorno, pero también. Por medio de una confrontación entre planteamientos de Adorno y Butler profundiza en los conceptos de desnaturalización, renaturalización y deconstrucción de naturalizaciones, para mostrar la necesidad de insertar los análisis de las relaciones de género en una teoría crítica de la sociedad. El último apartado esboza los principales aspectos que deben ser tenidos en cuenta en esta vinculación de crítica de la sociedad como totalidad y crítica de las relaciones de género.

*Palabras clave:* Th. W. Adorno, teoría crítica, estudios de género, J. Butler, feminismo.

## ABSTRACT

This paper examines the relevance of Theodor Adorno's critical theory to gender studies and feminist theory. It begins by addressing the well-founded feminist critique of Adorno's concept of femininity, while also highlighting

---

\* Regina Becker-Schmidt (6 de mayo de 1937-14 de septiembre de 2024) fue profesora del Instituto de Sociología y Psicología Social de la Universidad Gottfried Wilhelm Leibniz de Hannover. Sus investigaciones se centraron en la teoría de la sociedad y del sujeto, la teoría crítica, la psicología social de orientación psicoanalítica y los estudios de género. Becker-Schmidt influyó especialmente en el desarrollo feminista de la teoría crítica en los países de habla alemana. Comenzó su doctorado bajo la dirección de Th. W. Adorno. Le estamos muy agradecidos por hacernos llegar poco antes de su fallecimiento el consentimiento para publicar su destacada contribución a uno de los congresos celebrados en Fráncfort con motivo del centenario del nacimiento de Adorno ("Adorno Kritisieren - und dabei von ihm lernen. Von der Bedeutung seiner Theorie für die Geschlechterforschung", en A. Gruschka y U. Oevermann (eds.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*. Wetzlar: Büchse der Pandora, 2004, 65-95). Agradecemos asimismo a A. Gruschka, editor del volumen, por la autorización para publicar la traducción. Consideramos que esta es la mejor manera de reconocer su importante contribución al tema de este número de *Constelaciones*. Los resúmenes y palabras clave son un añadido de la Redacción.

the limitations of this critique. By engaging with the arguments of both Adorno and Judith Butler, the paper investigates the notions of denaturalization, renaturalization, and the deconstruction of naturalizations. Through this exploration, it underscores the importance of situating the analysis of gender relations within a broader critical theory of society. The final section outlines the key dimensions necessary for connecting the critique of society as a totality with the critique of gender relations.

*Key words:* Th. W. Adorno, critical theory, gender studies, J. Butler, feminism.

## 1 CRITICAR A ADORNO. CUESTIONES PENDIENTES EN LOS ESTUDIOS DE GÉNERO: APROXIMACIONES RECÍPROCAS

A primera vista, parece que la obra de Adorno tiene poco que ofrecer a una teoría y una epistemología feministas. Aunque las “mujeres” aparezcan en sus textos, sin embargo, él no les reconoce ni individualidad ni historia. Como víctimas de la opresión masculina, las trata como si ni siquiera hubieran podido salir aún de su estado natural. Adorno no pasa por alto en absoluto los conflictos entre los sexos, pero las relaciones de género, en cuanto estructura social de violencia, quedan sin definir con precisión. Para él, las relaciones de clase y su transformación en el curso de los progresivos desarrollos de la sociedad industrial-capitalista son decisivas para los antagonismos sociales. En su teoría del sujeto, la medida de la emancipación es el ciudadano capaz de autorreflexión, autodeterminación y participación política. No menciona el hecho de que las mujeres fueran excluidas del proceso de la Ilustración occidental por los representantes de la Revolución Francesa, con consecuencias a largo plazo, como tampoco encuentran consideración las luchas de las activistas por los derechos de la mujer contra este escándalo, que en última instancia también ayudaron a las mujeres a alcanzar el estatus de ciudadanas. No considera asimismo el posterior movimiento feminista. En su filosofía, el sujeto del conocimiento aparece como si no estuviera marcado por el género: hay una crítica de la ideología, pero apenas se abordan las distorsiones androcéntricas en la génesis del conocimiento. La lista de críticas a Adorno desde la perspectiva de los estudios feministas y de género podría ser interminable<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Se podría señalar, por ejemplo, que Adorno ha contribuido a desentrañar la “sociedad” desde la perspectiva de su constitución como ningún otro sociólogo. Pero su contribución al estudio de lo social que se realiza en procesos de construcción interactivos ha sido menor. Sin duda hay una razón para ello. A la vista de la falta de sentido imperante en el mundo, reaccionó de manera idio-

Pero quedarse solo con esto sería improductivo. Si la crítica feminista a Adorno se queda corta, es decir, si se detiene en la acusación de androcentrismo, entonces en la confrontación con las contradicciones en el tratamiento de las cuestiones de género por parte de Adorno no solo se pierde la oportunidad de toparse con aporías que residen en el propio objeto y que aún no han sido resueltas en las teorías feministas. También se pierden sugerencias sobre en qué dimensiones se podría seguir reflexionando, incluso teniendo en cuenta las mencionadas lagunas.

Tres problemas me incitaron a recurrir a los escritos de Adorno desde estos puntos de vista metodológicos. En primer lugar, me desconcertó su concepto de feminidad. Adorno quiere descifrar la supuesta naturaleza del sexo femenino como el resultado de procesos históricos dominados por los hombres en los que a las mujeres no se les da la oportunidad de singularización. Sin embargo, lo desnaturalizado, es decir, la feminidad pervertida por la violencia, se ve desfigurada por la unidimensionalidad de su propia argumentación en una “segunda naturaleza” concebida en términos de lógica de la identidad. Las mujeres aparecen sistemáticamente como víctimas de la violencia masculina. En cuanto criaturas suyas, todas coinciden en su carácter conformista. Adorno, que por otra parte se muestra incorruptible en su percepción de las implicaciones ideológicas de la lógica de la identidad, utiliza aquí él mismo esa forma de pensamiento.

Sin embargo, de sus textos se desprende claramente que su intención no es perpetuar la discriminación de la mujer según el patrón viril tradicional. Adorno pretendía exactamente lo contrario, es decir, *oponerse* a la persistente dominación patriarcal. Por lo tanto, había que buscar el motivo que llevó a Adorno a establecer una afinidad de la mujer con la naturaleza. En uno de sus aforismos de *Minima Moralia*, Adorno se refiere al teorema freudiano de la mujer castrada. Esto condujo a considerar si la imagen de la feminidad mutilada, que él también invocaba, no debería verse en un contexto distinto del contexto precedente del psicoanálisis androcéntrico. El sufrimiento corporal en cuanto elemento mediador del conocimiento y el placer sensual como promesa de felicidad desempeñan en su *Dialéctica negativa* un papel decisivo. Desde esta perspectiva, su visión del sexo femenino, que para él debe entenderse como una herida, habría que interpretarla como un punto

---

sincrática al discurso sobre las estructuras de sentido. Y, sin embargo, es imposible imaginar la constitución de lo social sin la intersubjetividad y la formación de representaciones creadas por ella, que guían la práctica cotidiana y crean así realidades. Esto lo ha puesto de relieve de manera especial el constructivismo social feminista en sus análisis de la efectividad de las imágenes de la feminidad y la masculinidad.

de anclaje de su negativa a ignorar desde el punto de vista epistemológico y de teoría social el dolor infligido a las creaturas. Y mientras que en la historia de su especie no haya escapado al hechizo del dominio de la naturaleza, la humanidad también forma parte de las creaturas. Para Adorno, el cuerpo, en cuanto punto de referencia de la experiencia sensorial –en el dolor y en el placer–, es potencialmente impulsor de un proceso de toma de conciencia que se opone al sufrimiento. Esta pista adquirió relevancia en mi confrontación con Judith Butler. Para ella, el “cuerpo” es un efecto de los discursos de poder que pretende deconstruir. Estos discursos de poder también incluyen las retóricas que se aferran a la materialidad del cuerpo como sustrato natural. Para ella, forman parte del arsenal con cuya ayuda se naturaliza el “género” y el “binarismo de género”.

En segundo lugar, en el contexto de la opresión de la mujer, Adorno descubre el poder social con el que se deforma la subjetividad. Esto apunta a una conexión que no ha sido suficientemente explorada en el feminismo en relación con las comparaciones de género, esto es, a la dialéctica de socialización psicosocial y socioestructural, en la que los individuos se ven sometidos a la presión de las coacciones internas y externas a adaptarse. La teoría feminista del sujeto ha abordado desde una perspectiva crítica los problemas metodológicos inherentes tanto a una positivización como a una negativización de lo femenino. Teresa de Lauretis (1990), por ejemplo, arroja luz sobre los dilemas epistemológicos en los que se enredan las académicas cuando intentan determinar la “subjetividad femenina” sin desentrañar racionalmente su deformación histórica. La “feminidad” debe reconocerse primero como un producto discursivo que ha surgido bajo condiciones patriarcales de poder antes de que las atribuciones impuestas a las mujeres puedan desarticularse mediante la reflexión. Y, más allá de esto, existen nuevos enfoques teóricos sobre la adolescencia de las niñas en los estudios sobre la mujer que contemplan la sexualidad femenina de forma diferente a como permite hacerlo el psicoanálisis tradicional (Flaake/King 1992). Sin embargo, sigue faltando una teoría más integral de la socialización, que considere la diferente socialización de mujeres y hombres desde la doble perspectiva de la estructuración psíquica y el posicionamiento social. De Adorno no cabe esperar respuestas a tales cuestiones relativas a la comparación entre géneros. Sin embargo, en su visión de la interrelación entre socialización interna y externa, hay aspectos que podrían orientar la investigación en este campo (cf. Adorno, 1997d). Allí donde los enfoques de los estudios sobre la mujer se centran en lo que Adorno entiende por “relaciones sujeto-objeto”, salen a la luz

resultados que dan pie a corregir su idea de la supremacía represiva de la sociedad sobre las actividades de resistencia de los individuos, especialmente de las mujeres, por lo menos en su radicalidad. Las investigaciones empíricas de los estudios de género muestran que las mujeres no solo reaccionan a las exigencias sociales que se les plantean adaptándose a ellas, sino también desafiándolas (Weiss, 1995 y 1999; Becker-Schmidt, 2001; Dolling, 2003). En esta contribución solo trataré tangencialmente esta cuestión de teoría de la socialización. Para abordarla sistemáticamente se necesitaría procesar mucho material empírico.

En tercer lugar, merece la pena que una ciencia social feminista que se interese por los problemas macrosociológicos, además de por los análisis a nivel micro y meso, se esfuerce en trabajar la teoría social de Adorno. Esto no puede consistir principalmente en identificar las lagunas de su construcción teórica. Tampoco basta con complementar sus reflexiones con aquellos temas de los estudios sobre la mujer que omitió. Sacar provecho de Adorno significa seguir desarrollando y transformando sus planteamientos. Esto solo es posible si también se señalan las lagunas que aparecen en la propia comprensión feminista de la sociedad. La cuestión de cómo se posicionan los sexos en las relaciones de género en condiciones de desigualdad social y cómo este contexto estructural se integra en la sociedad en su conjunto aún está por aclarar. En el debate feminista, los planteamientos de teoría social han pasado a un segundo plano en los últimos años, mientras que los principios de construcción del género, la sexualidad y la diferencia han ocupado más espacio. Sin embargo, parece que se avecina una vuelta a los temas que había sido relegados (Knapp/Wetterer 2003).

La concepción de Adorno de la sociedad como una configuración de elementos que en su forma relacional se conectan arbitrariamente entre sí –a través de la separación y la vinculación, y a través de la jerarquización a pesar de la interdependencia– es un modelo que se puede seguir. Si vamos más allá de Adorno y analizamos cómo se entrelazan dos formas de relación en la sociedad occidental moderna –las determinaciones socioculturales de las relaciones entre los sexos y las relaciones entre los sectores de la reproducción social–, podremos identificar tensiones y conflictos que Adorno no vio. Sin embargo, pueden ser importantes para responder a la pregunta de dónde surgen las rupturas en los órdenes sociales que podrían conducir a un cambio en las relaciones de poder existentes.

Comenzaré con la imagen que Adorno esboza de la “feminidad”. Por detrás de sus ideas androcéntricas es posible identificar premisas sobre el significado episte-

mológico de la corporalidad que relacionaré con el discurso de Butler sobre el cuerpo.

## 2 DESNATURALIZACIÓN, RENATURALIZACIÓN, DECONSTRUCCIÓN DE LAS NATURALIZACIONES: “FEMINIDAD” Y “CUERPO” EN ADORNO Y BUTLER

El siguiente pasaje se encuentra en la obra *Minima Moralia* de Theodor W. Adorno:

“Si es cierto el teorema psicoanalítico de que las mujeres experimentan su constitución física como consecuencia de una castración, entonces en su neurosis barruntan la verdad. La que se siente como una herida cuando sangra sabe más de sí misma que la mujer que se siente una flor porque es lo le apetece a su marido” (Adorno, 1997a: 107, Aph. 59).

Esta cita debe interpretarse en su contexto, pero también “por sí misma”. En primer lugar, el contexto. El aforismo “Desde que lo vi”, del que procede, trata sobre el carácter femenino o sobre el cliché de la feminidad. Según Adorno, ambos son producto de la dominación masculina. Las mujeres son deformadas en las relaciones patriarcales. Son moduladas por la dominación de tal manera que nada puede desarrollarse en ellas por voluntad propia. La coacción a adaptarse, según Adorno, produce “ese tipo de feminidad” que finge naturalidad, inmediatez y temperamento para encantar a los hombres y ajustarse a su imagen de la mujer. “Las mujercitas resultan ser hombrecitos” (ibíd.: 107), dice. Adorno no puede imaginar que la praxis independiente, la autoconciencia, la oposición y la resistencia puedan desarrollarse en el universo vital femenino.

Lo que importa a Adorno es la crítica del patriarcado. Al prohibirse a sí mismo toda glorificación de lo femenino, protesta contra todas las humillaciones que las mujeres han tenido que soportar a manos de los hombres y contra todas las exigencias de sumisión que la supremacía masculina impone al sexo femenino. Sin embargo, con la intención de desnaturalizar la “feminidad”, la convierte enteramente en una “segunda naturaleza”, es decir, en algo que en el transcurso de la civilización no ha superado la condición de creatura. En contra de su voluntad, su argumentación se acerca a los patrones discursivos de la mujer como ser natural que los hombres han utilizado durante siglos para reclamar el estatus de sujeto solo para ellos. En este punto, Adorno no tiene en cuenta que podría haber diferencias entre el etiquetado con el que los hombres intentan modelar el sexo opuesto a su

propia imagen y las autodefiniciones de las mujeres, que no solo reflejan las construcciones sociales de la feminidad, sino que también se basan en sus propias experiencias.

En su análisis de los “Elementos del antisemitismo”, Adorno y Horkheimer llamaron insistentemente la atención sobre el hecho de que detrás de toda proyección, en cuanto reacción a lo incomprensible, se esconde un espanto que escapa a la reflexión y cuya excitación hay que conjurar (Horkheimer/Adorno, 1997: 192 y ss.). La proyección pática es una expresión del miedo a todo lo extraño que se etiqueta con el concepto “naturaleza”. ¿Está el propio Adorno invadido por ese miedo ante la diferencia de género? Tal sospecha surge en la confrontación con algunas formulaciones que se le escapan. ¿Qué mujer se siente como una flor y a qué hombre “le apetece” esto? Sin embargo, no son solo estas formulaciones desafortunadas las que me irritaron al leer el aforismo “Desde que lo vi”. Adorno, que por lo demás mantiene una relación totalmente crítica con Freud, adopta aquí sin pensárselo dos veces el teorema psicoanalítico de la “mujer castrada”. Y no solo eso. Adorno va un paso más allá. Si las mujeres percibían su constitución psíquica como efecto de la castración, entonces, en su opinión, estaban más cerca de la verdad sobre sí mismas. De este modo, la visión masculina del cuerpo femenino, de la que procede la imagen de la mujer amputada, debe convertirse en la percepción en la que el sexo femenino toma conciencia de su mutilación. Adorno asocia su idea de castración femenina con la menstruación. Sin dudarle un instante, cree poder empatizar con la psique de la mujer. “Sabe” que las mujeres experimentan su menstruación como una herida. En ese “saber” también se esconde un mecanismo de defensa. Algo que le resulta inquietante, que le recuerda a la “naturaleza” que la individualidad masculina pretende haber superado, le produce malestar. Y lo proyecta sobre las mujeres. Son ellas mismas las que ven su género como una herida. Adorno sigue aquí una tradición cultural que niega la sexualidad femenina. A la menstruación siempre se han asociado muchos tabúes. Durante el periodo del sangrado, la mujer y todos sus atributos se consideran impuros. Además de una educación sexualmente hostil de las niñas, esto ha contribuido a provocar vergüenza y, bajo la presión de prescripciones socioculturales de higiene, reacciones de repugnancia en las mujeres que menstrúan. Así pues, no cabe duda de que existen sentimientos de menoscabo durante la menstruación. Sin embargo, esto no es ni mucho menos lo único que sienten las mujeres durante este evento psíquico-corporal. El sangrado está asociado a la excitación sexual y a nuevas experiencias de

la genitalidad interior femenina (King, 1999). La regla hace que las chicas se den cuenta de que son capaces de dar a luz. Esto produce miedo a los embarazos y, por tanto, aumenta la ansiedad sexual. Sin embargo, conocer la capacidad de tener hijos también crea la posibilidad de una identificación positiva con la feminidad. La menstruación no quita nada a las niñas, sino que anuncia el potencial de traer una nueva vida al mundo. Tales dimensiones de la feminidad, capaces de reforzar la confianza de las mujeres en sí mismas, son suprimidas por Adorno. En general, tiende a considerar la procreación como un proceso natural y no como un acontecimiento social (Adorno, 1983: 117). Sin embargo, esta tendencia no se dirige contra la maternidad, sino contra un estado prenatal que se sustrae a la experiencia y la reflexividad. En otro punto de *Minima Moralia*, Adorno escribe:

“La felicidad no es otra cosa que ser abrazado, una réplica de la protección dentro de la madre. Pero por eso mismo ninguna persona feliz puede saber que lo es. Para ver la felicidad, tendría que salir de ella: nacería” (Adorno, 1997a: 127, Aph. 72).

No se puede acusar a Adorno ni de misoginia ni de cinismo. Ni quiere borrar la diferencia entre los sexos ni afirmarla en favor de los hombres. Más bien quiere darle un rostro distinto al que adquirió bajo la dominación patriarcal. En su ensayo sobre “El ataque de Veblen a la cultura”, escribe sobre la esperanza de “que un día, con el rostro de la mujer sufriente, desaparezca el rostro del hombre virtuoso y capaz; que del oprobio de la diferencia no sobreviva nada más que su felicidad” (Adorno, 1997c: 82). Adorno no cuestiona aquí la felicidad de la heterosexualidad, como más tarde harán las feministas en defensa de otras posibilidades de orientación sexual. Al mismo tiempo, la crítica con la que Adorno ataca la discriminación contra las mujeres como una injusticia va más allá de la jerarquización de los grupos de género basada en una definición androcéntrica de la diferencia de género. Lo que le importa es la legitimidad de la diversidad social, que –sin dar lugar a formas de discriminación– debería tener validez general. En su opinión, la sociedad solo sería tolerable si todas las personas pudieran vivir sin miedo a ser diferentes de la mayoría hegemónica. Esta visión podría rescatarse en la crítica feminista al sistema coactivo de la binaridad de género.

Sin embargo, sigue sorprendiendo la idea de Adorno sobre la relación entre feminidad y naturaleza. Por un lado, la naturalización de la mujer aparece como una obnubilación burguesa. Incluso allí donde el hombre se dirige a la mujer con caballerosidad, resulta imposible anular este vuelco en su contrario:

“El hombre, en cuanto señor, niega a la mujer el honor de individualizarse. La mujer individual es socialmente un ejemplar de la especie, exponente de su sexo, y así, enteramente capturada por la lógica masculina, representa a la naturaleza, sustrato de la incesante subsunción en la idea y del interminable sometimiento en la realidad. La hembra como presunto ser natural es producto de la historia que la desnaturaliza.” (Horkheimer/Adorno, 1997: 132).

Por otra parte, en sus esfuerzos por historizar esta impostura, Adorno se enreda en renaturalizaciones. En otro pasaje de la *Dialéctica de la Ilustración*, se viene a decir de las mujeres que “su mayor afinidad con la naturaleza a causa de la continua presión a la que son sometidas es su elemento vital” (ibíd.). La superioridad de la sexualidad masculina, que se hace valer en las pretensiones de propiedad, obliga a las mujeres a la dependencia. Según Adorno, esto tiene como consecuencia que “las naturalezas femeninas sean, sin excepción, conformistas” (Adorno, 1997a: 108, Aph. 59). El lenguaje de Adorno revela que en su construcción de la feminidad sigue atrapado en una lógica de la identidad cuya función ideológica, por lo demás, critica duramente. Para él, no existen diferencias entre las mujeres, ni estas son ambas cosas de manera contradictoria: autodeterminadas y heterodeterminadas. Y en su identificación del carácter femenino, Adorno también sustancializa la “naturaleza” de un modo que resulta extraño en el contexto de su pensamiento. En su interpretación de la Odisea, la “naturaleza” se define –en una actitud crítica con la ontología– precisamente como una categoría de reflexión que no puede concebirse sin su opuesto, a saber, la “cultura”. El ser humano solo toma conciencia de la “naturaleza” cuando se siente separado de ella, cuando la cultura y lo que no está recogido en ella divergen en el pensamiento. En el contexto de la “feminidad”, su recurso a la “naturaleza” me dejó inicialmente perpleja: ¿Qué se supone que significa “desnaturalización” en relación con el sexo femenino? ¿Qué “naturaleza” se supone que está sujeta a lo que ha sido pervertido por la violencia masculina? Más aún, ¿por qué afirma Adorno que las mujeres dependen de la ayuda de los hombres para su emancipación? ¿Por qué no pueden ser sus propias experiencias dolorosas las que impulsen actos de autoliberación? ¿No fue Adorno quien dijo que “solo se puede salir desde dentro”? ¿Por qué Adorno no reconoce la lógica masculina en el teorema de Freud de la mujer castrada, que pretende arrancar la “feminidad” del *dark continent* y subsumirla enteramente bajo sus propias ideas? ¿Es

el propio sesgo masculino-burgués de Adorno el que le impide darse cuenta de que la Ilustración de Freud da un vuelco en mito?<sup>2</sup>

Desde luego, no es casualidad que fuera una feminista –sensibilizada por la confrontación social con la discriminación de la mujer– quien fuera capaz de desenmascarar la mirada masculina sobre el cuerpo femenino como proyección. Renate Schlesier ha puesto de relieve frente a qué conflictos masculinos es un mecanismo de defensa el concepto de la mujer castrada en Freud. En su libro “Mito y feminidad en Sigmund Freud” (Schlesier, 1990), muestra cómo la desmitologización se convierte en remitologización en la teoría de Freud. Mientras que en sus primeras obras Freud seguía interpretando los síntomas histéricos en la mujer de forma culturalmente crítica como una resistencia a la pasivización sexual e intelectual, abandonó todo impulso ilustrado en sus últimos escritos, en los que se invoca a la “mujer castrada”. Lo que inicialmente interpretó como la imaginación angustiada del niño varón que, a la vista de una madre sin pene o de compañeros de juego sin pene, se enfrentaba a la posibilidad de poder perder el falo como castigo por el deseo incestuoso, se convirtió en un fantasma irreflexivo de la feminidad mutilada. Lo que es reprimido es la propia hipótesis de que el “pequeño varón” envuelto en los conflictos edípicos utiliza proyectivamente la figura de los genitales femeninos para dominar su propio miedo a la castración mediante el desplazamiento.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> En la *Dialéctica de la Ilustración* hay un pasaje en el que la negativización de lo femenino se interpreta efectivamente como una proyección que se pone en práctica en la agresión. Dice así: “Por miedo a la castración, la obediencia al padre fue llevada hasta el punto de anticiparla asimilando la vida emocional consciente a la niña y se reprimió el odio al padre como rencor eterno”. (Adorno/Horkheimer, op. cit., vol. 3, p. 217 [235]). Con todo también se habla aquí de una “asimilación [...] a la niña”, como si hubiera sido castrada y no simplemente dotada de una genitalidad diferente.

<sup>3</sup> Sin embargo, a diferencia de Adorno, para Freud la neurosis de la mujer no es solo una prueba de su sumisión al deseo masculino. En sus análisis, en los que reconstruye las historias clínicas de mujeres histéricas, los síntomas, que interpreta como reacciones somáticas a deseos prohibidos, tienen un doble carácter. Son signos de las restricciones sufridas, pero también señales de resistencia. En sus “indisposiciones”, las mujeres se rebelan contra la represión de las necesidades sensoriales e intelectuales. Dan expresión a las heridas, pero son incapaces de nombrar explícitamente los motivos internos de sus sufrimientos. Les faltan las palabras. Las histéricas tratadas por Freud demuestran a través del lenguaje corporal no solo que se sienten dañadas, sino también que se rebelan contra ello. Estas puestas en escena son compromisos entre la protesta abierta y la acusación silenciosa. Cuando las mujeres logran expresar y darse cuenta de lo que se oculta en los síntomas, entonces se hace posible caminar hacia la emancipación. En su negación del carácter femenino, Adorno hace desaparecer tales ambivalencias. Pero detrás de esta negativización, insostenible en su unidimensionalidad, hay también consideraciones sociológicas que no se quedan por detrás de Freud, sino que van más allá de él. Para Adorno, la tesis de la supremacía de las relaciones sociales de dominación sobre las posibilidades de una praxis individual autodeterminada no solo resulta del hecho de que el sujeto está expuesto a las prohibiciones que le impone su conciencia como instancia interiorizada de una cultura hostil al instinto. También ha de experimentar que las renuncias

Para Adorno, la imagen de la mujer castrada parece expresar algo diferente. Paradójicamente, en toda la negatividad con la que está lastrado el carácter femenino está depositada una esperanza. Es como si la cercanía a la naturaleza en la que es mantenida la mujer contuviera una promesa. El sexo femenino, concebido por Adorno como una herida, pretende –así me lo parece– preservar la memoria de la pertenencia de los seres humanos a la naturaleza, con la que deberían desarrollar una relación pacífica y pacificada para poder liberarse del dominio compulsivo de sí mismos y de los demás. Para Adorno, recordar esta conexión es vital:

“En el momento en que el ser humano se cercena la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en vida: el progreso social, el incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, incluso la conciencia misma, pierden todo valor” (Horkheimer/Adorno, 1997: 73).

La “naturaleza” representa aquí la vitalidad del ser humano, un potencial que se ha diferenciado afectiva, motórico-sensorial e intelectualmente en el curso de la historia de la especie y cuyo desarrollo ulterior está abierto mientras no sea paralizado por la instrumentalización al servicio de la dominación.

Este es el contexto en el que Adorno sitúa la temática del cuerpo. Analiza la dicotomización de cuerpo y mente desde una perspectiva social y epistemológica que, en su opinión, van unidas. Es una característica de la división social del trabajo y del pensamiento filosófico a partes iguales y los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* la conciben como expresión de la dominación de la naturaleza, una idea que se ha impuesto en un mundo patriarcal. Esta idea constituye el núcleo de la definición que hace Adorno de la relación entre naturaleza e historicidad. Para él, no existe ningún punto de fuga fuera de la historia desde el que se pueda nombrar la “naturaleza”. Ninguno de los dos conceptos desaparece en el otro; la historia no es idéntica a la historia natural, también incluye la historia de la cultura; y la historia natural es prehistoria humana mientras esté marcada por la violencia. Sin embargo, los dos conceptos están tan entrelazados “que lo natural aparece como signo de

---

sociales que le exigen los órdenes sociales no son razonables. La protesta contra el sinsentido de los disciplinamientos no puede conseguir nada. De este modo, a las restricciones doblemente impuestas en la renuncia a las pulsiones y en la pérdida de autonomía se añade la afrenta narcisista de no poder oponer resistencia. Esta doble confrontación del yo de por sí débil con las renunciaciones interiores y exteriores impide la oposición que sería necesaria para cambiar la situación. El juicio de Adorno sobre sus posibilidades de individuación de las mujeres resulta tan excesivamente pesimista porque parte de la base de que la coacción a reprimir las necesidades pulsionales y las demandas de participación social tiene un efecto mucho más fuerte en las mujeres que en los hombres.

la historia y la historia, cuanto más histórica se muestra, como signo de la naturaleza” (Adorno, 1997b: 360). Lo uno es signo de lo otro.

Adorno sigue aquí a Marx. El desarrollo de la sociedad capitalista aparece como un proceso “cuasi natural”, es decir, se realiza por encima de las cabezas de los sujetos que interactúan, que no son conscientes de las condiciones históricas constitutivas de esa formación político-económica en la que la cultura también se transforma en gran medida en industria cultural. En un punto histórico culminante de la organización de las relaciones sociales, en el que todos pasan a depender para bien o para mal de las relaciones de intercambio en el marco de las condiciones burguesas capitalistas, la sociedad aparece –según una formulación de Lukács– como “segunda naturaleza”. Esto significa que las coacciones del proceso de valorización capitalista se producen con la dureza inexorable de lo inalterable, como las leyes incuestionables de un orden mítico. La “segunda naturaleza” es, por tanto, una mistificación de la sociedad. Solo se puede dominar siguiendo sus reglas aparentemente inexorables, como ocurre con la naturaleza.

Este es el telón de fondo en el que Adorno fija su mirada en el troquelaje del cuerpo como instrumento de trabajo en el proceso de producción capitalista, así como en aquellas operaciones de pensamiento de la ciencia moderna cuyas metas se agotan en objetivos utilitaristas. El trabajo físico, que siempre ha sido un compromiso entre apropiación y cosificación, deja de ser primordialmente un medio de autoconservación. Comprado como medio para maximizar el beneficio, adquiere el carácter de mercancía. En este contexto, Adorno cita a Marx:

“Así, la ley de la acumulación capitalista, mistificada en una ley natural, solo expresa realmente que su naturaleza excluye cualquier disminución en el grado de explotación del trabajo o cualquier aumento del precio del trabajo que pudiera poner seriamente en peligro la continua reproducción de la relación de capital, y su reproducción a una escala cada vez mayor. No puede ser de otra manera en un modo de producción en el que el trabajador está al servicio de las necesidades de explotación de valores existentes, en lugar de que, a la inversa, la riqueza social sirva a las necesidades de desarrollo del trabajador” (Marx, 1955: 652s.).

La historia de la relación de los seres humanos con la naturaleza y la historia de su vida social en común no pueden separarse la una de la otra. La naturaleza humana, que se expresa en su afectividad, en su actividad corporal e intelectual y en su socialidad, se ve frenada en el incremento de sus posibilidades potencialmente

universales por la organización de la sociedad al servicio de intereses particulares. Sin embargo, es precisamente el progreso histórico puesto en marcha por el ser humano el que hace visible la discrepancia entre lo objetivamente posible y lo realmente realizado. En vista del estado técnico y científico de las fuerzas productivas y de la cualificación del trabajo humano, el trabajo podría ser el medio de un proceso racionalmente planificado en el que podría crearse riqueza social suficiente para garantizar una existencia digna para todos. En su validez social, el trabajo no tendría que dirigirse principalmente a la producción de bienes aprovechables; el arte también sería entonces un bien indispensable de la cohesión social. Y habría que añadir algo que Adorno omitió: la procreación y la preservación de la vida ocuparían su lugar junto a la producción de alimentos como prácticas igualmente necesarias (Beer, 1990). Sin embargo, la jerarquización de los ámbitos de acción en públicos y privados, así como la división social del trabajo entre las actividades que implican disposición y control y las que implican dependencia y ejecución, dividen la capacidad humana y le impiden el despliegue histórico de su diversidad, en la que todo individuo debería poder participar.

La instrumentalización del cuerpo como herramienta de trabajo rentable y receptáculo de consumo<sup>4</sup> produce sufrimiento psicológico y físico; la reducción del pensamiento a la producción de saber al servicio la dominación daña la capacidad humana de reflexionar. Y no solo el mundo inteligible se ve afectado por ello. El pensamiento recortado apoya aquellas fuerzas sociales que en la praxis no llegan suficientemente lejos.

La jerarquización de mente y cuerpo en las ciencias y en la filosofía nos hace olvidar que todo pensamiento se debe a impulsos corporales (cf. Weyand, 2001: 27). Adorno insiste en la dimensión somática del sujeto, que no queda subsumida en el

---

<sup>4</sup> Como deja claro Margaret Atwood en su perspicaz novela *La mujer comestible* (1969), la conexión entre el consumo y el cuerpo es especialmente traicionera para las mujeres. El consumo es un ámbito central del trabajo doméstico; el ama de casa es responsable de que en la esfera privada haya alimentos suficientes, sanos y sabrosos. Ya es bastante difícil para ella orientarse en la jungla del mundo de las mercancías y sustraerse a la astucia de las ofertas publicitarias que básicamente ofrecen lo mismo en distintos envases. También es cada vez más difícil encontrar productos comestibles que no causen desasosiego debido a la manipulación genética, la cría de animales, los aditivos químicos y otros factores. Además, algunas mujeres presionadas para no dejarse convertir en container de bienes de consumo se enfrentan a una paradoja. A la vista de los patrones de los ideales de belleza que impone el sinsentido del marketing, sufren trastornos alimenticios y tienen un miedo terrorífico a comer. Pero, al mismo tiempo, se convierten en bienes de consumo sexual precisamente por abstenerse de consumir. Cuanto más intentan amoldar sus cuerpos al estándar que les imponen los medios de comunicación y la publicidad reduciendo su ingesta de alimentos, más probabilidades tienen de convertirse en “mujeres comestibles”.

espíritu y es origen de conocimiento: “La dimensión corporal anuncia al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debería ser diferente. ‘El dolor dice: pasa’” (Adorno, 1997e: 202s.). La abstracción de lo corporal pasa por encima del dolor y produce así indiferencia ante las condiciones sociales que producen el sufrimiento y, por tanto, deben ser abolidas. Para Adorno, la antítesis de naturaleza e historia, de materia y espíritu, contiene también el impulso de naturalizar lo históricamente devenido. Lo que es como es por razones históricas se ontologiza y, por tanto, se sustrae a la crítica. El ocultamiento de lo físico tiene consecuencias devastadoras. Actualmente nos enfrentamos a la escandalosa falta de reparos con la que las pretensiones hegemónicas se imponen por medio de la guerra, sin respeto a la vida de la población civil atacada ni a la de sus propios soldados. No podemos pasar por alto el terror con el que la protesta contra la opresión se manifiesta en el asesinato y la mutilación de innumerables personas. Vemos cómo se viola a mujeres en levantamientos nacionales para humillar al enemigo masculino profanando sus cuerpos.

En *Dialéctica Negativa*, las objeciones de Adorno se dirigen contra la intención de la epistemología ontológica y fenomenológica de espiritualizar lo corpóreo. Esto nivela la diferencia entre cuerpo y conciencia, que para Adorno se mantiene a pesar de su mutuo entrelazamiento. Adorno se abre camino a través de Kant, Hegel, Heidegger y Husserl. En los cuatro filósofos, Adorno se opone a la determinación unilateral de que los objetos de conocimiento son entidades inteligibles.<sup>5</sup> Según Adorno, tal pensamiento oscurece la comprensión de aquello que no puede espiritualizarse en el objeto. Cuando la filosofía quiere mantener el conocimiento libre de elementos sensoriales, solo puede imaginar lo no espiritual como lo inanimado, como pura materia.<sup>6</sup> Adorno protesta contra una oposición tan estricta entre espíritu y materia, que se prolonga en la separación entre espíritu y cuerpo, poniendo

---

<sup>5</sup> En la teoría del conocimiento de la naturaleza de Kant, solo los principios de la razón universal pueden generar verdad; las impresiones y experiencias de los individuos, en cambio, están contaminadas por las huellas de la sensorialidad. Para Hegel, es en última instancia el espíritu absoluto, hacia el que se orientan teleológicamente todas las formas históricas precedentes de la conciencia humana, el que garantiza el avance en la historia del género humano hacia una comprensión del mundo. Lo que Adorno rechaza en Heidegger es la prioridad ontológicamente fundada del ser puro frente las diversas regiones de la existencia. Y Adorno critica a Husserl por directamente prescribir la indicación de entender el conocimiento como un acto libre de toda intervención psicológica, es decir, libre de “falsa subjetivación”, para transformar todo lo corpóreo en inteligible (Adorno, 1997e:191).

<sup>6</sup> Adorno escribe: “Visto desde fuera, lo que en la reflexión sobre el espíritu se presenta específicamente como no espiritual, como objeto, se convierte en materia” (Adorno, 1997e:193).

el dedo en la llaga de la epistemología tradicional. Los filósofos que jerarquizan la sensorialidad y la conciencia tienen dificultades para integrar el concepto de sensación en su concepto de conocimiento. El conocimiento se ha de realizar independientemente de los estímulos sensoriales, aunque lo sensorial entra en la conciencia que percibe. Para Adorno, esta incoherencia se hace particularmente tangible en Husserl. Por un lado, según Husserl, la impresión de pluralidades en el material de la intuición se debe a la percepción. Por otro lado, sin embargo, esta impresión sensorial de pluralidades solo tiene un efecto indirecto sobre la conciencia. Son más bien las cualidades de la forma inherentes al material de la intuición en cuanto “momentos figurales”, independientes de cualquier intervención subjetiva, las que sintetizan las pluralidades en una multiplicidad en la que son reconocibles los momentos individuales y su conexión estructural. De este modo, se priva a las sensaciones de su significado como datos sensoriales. Estos se convierten más bien en hechos de conciencia y, por tanto, se subsumen bajo las configuraciones ontológicas del objeto de conocimiento. Adorno, en cambio, sostiene que las sensaciones pertenecen al ámbito de lo físico. Como sensaciones corporales, son constitutivas del conocimiento y, como elementos somáticos, no pueden reducirse al carácter inteligible de la conciencia. Las sensaciones son sus elementos no-idénticos. Argumentando contra Husserl, Adorno escribe:

“Es la teoría del conocimiento, en contradicción con su entera naturaleza propia, que al fin y al cabo debe ser supuestamente la fuente de legitimidad del conocimiento, la que reinterpreta la sensación, *quid* de toda epistemología, en un hecho de conciencia. No hay sensación sin elemento somático. En este sentido, su concepto se encuentra doblegado al anhelo de una conexión autárquica de todos los estadios del conocimiento, en contra de aquello que ese concepto supuestamente subsume” (Adorno, 1997e: 193.).

Adorno acusa a Husserl de no mantener el principio de la fenomenología de abordar los objetos de conocimiento de modo imparcial. Si se atuviera a él, podría describir las sensaciones como impulsos cognitivos subjetivos que no desaparecen en la cognición: “Cualquiera es en sí también una sensación corporal” (ibíd.: 194.). Según Adorno, las sensaciones corporales no simplemente “acompañan” a las percepciones, sino que son su expresión. Adorno extrae de ello la siguiente conclusión: “El elemento somático es irreductible en cuanto aspecto no puramente cognitivo del conocimiento” (ibíd.). Cada uno de nosotros se da cuenta de ello cuando

experimenta que la pena –una sensación anímica que representa la conciencia de una pérdida o una carencia– duele corporalmente.

Para Adorno, las sensaciones están inseparablemente “fusionadas a lo material” (ibíd.: 193). Esto es lo que en él representa el concepto de “physis”. Se trata de una materialidad viva que solo puede comprenderse desde una perspectiva fijada de manera subjetiva. Una teoría del conocimiento en la que la conciencia se presenta como no enturbiada por momentos somáticos, en la relación sujeto-objeto toma partido por la primacía de lo espiritual, que ha de tener validez objetiva. Una conciencia sin experiencia sensorial, sin embargo, es una conciencia sin reflexión sobre la felicidad y la infelicidad<sup>7</sup>. A este respecto, ni el “espíritu” es un dato ontológico-antropológico inmutable ni la “physis” es un fenómeno natural no mediado. Ambos tienen una génesis histórica, ambos están sujetos a transformaciones y deformaciones bajo las condiciones del dominio de la naturaleza. La corporalidad, y con ella el placer y el dolor, es tan constitutiva del conocimiento como la conceptualidad. Ambos potenciales humanos –la capacidad de sentir y la capacidad de pensar– son vulnerables y destructibles. La tortura embota los sentidos, y el pensamiento reducido a razón instrumental elimina de la conciencia la diferencia. Así, Adorno utiliza el signo “herida” tanto en el contexto de lo conceptual como en el de lo corporal. Las conceptualizaciones “infligen heridas” a la capacidad de conocer siempre que escinden en ellas rasgos singulares que no se ajustan a definiciones abstractas que aspiran a validez universal. Los cuerpos están expuestos a la violencia física y psíquica cuando no se tolera la desviación de la norma o cuando la vida que se considera indigna se percibe como *quantité négligeable*. Negar que los impulsos somáticos tengan un efecto sobre el conocimiento es anestesiarse e insensibilizar la conciencia, es decir, reducirla a un aparato de pensamiento objetivado. Adorno se opone a esto con esta aseveración:

“Los supuestos hechos elementales de la conciencia son algo más que meramente tales. En la dimensión del placer y del displacer, lo corporal se adentra en ellos. Todo dolor y toda negatividad, motor del pensamiento dialéctico, son la figura de lo físico mediada de muchas maneras y a veces irreconocible, del mis-

---

<sup>7</sup> Adorno no se refiere de manera ingenua al concepto de experiencia. Es consciente de su ambivalencia. En sus *Anotaciones sobre el conflicto de clases en la actualidad*, rechaza la primacía inquebrantable de la teoría: “Hay que contemplar la interacción entre teoría y experiencia. El círculo es inevitable. No hay experiencia que no esté mediada por una concepción teórica –a menudo no articulada– y no hay concepción que, si ha de servir para algo, no se fundamente en la experiencia y se mida constantemente por ella.” (Adorno, 1997f:186).

mo modo que toda felicidad apunta a la plenitud sensible y gana objetividad a partir de ella” (ND, p. 202).

Adorno considera el sexo femenino como una herida. Con ello establece un signo que nos recuerda la conexión entre la dominación de la naturaleza y la historia. Pero, contrariamente a su pretensión epistemológica de “hacer de la negatividad el motor del pensamiento dialéctico”, no permite a las mujeres transformar las experiencias de dolor que se les atribuyen en oposición. Al cerrarse a esta posibilidad, niega a las mujeres la capacidad de individuarse. Adorno despoja a las mujeres de sus sentimientos corporales convirtiéndolos en puntos de referencia para su voluntad de conocimiento, en vez de permitir que sean vistos como posibles impulsos de obstinación y rebeldía, que por razones históricas son más propios del sexo femenino.

Y, sin embargo, Adorno también traza aquí un camino que aleja de las construcciones que, siguiendo una lógica de la identidad, convierten a las mujeres complemente en objetos de la sexualidad viril y la violencia masculina. Sus pasajes sobre la conexión entre corporalidad y conocimiento pueden volverse en contra de su concepto unilateralmente negativo de feminidad. Porque cuando las mujeres tienen experiencias corporales, por ejemplo, en el doloroso placer del parto, en el embarazo, en la sexualidad autodeterminada, en sus múltiples trabajos, que incluyen tanto la experiencia intelectual como la sensorial, entonces, según las propias premisas de Adorno, también poseen subjetividad. Esta subjetividad estaría más explícitamente mediada por la corporalidad y la capacidad de sentir que una conciencia que proclama la primacía del espíritu en nombre de la razón masculina. El hecho de que Adorno deje espacio a esta idea no me reconcilia con su imagen de la mujer, porque dejarlo en la positivización de la conexión entre feminidad y sensualidad significaría alimentar una vez más el tópico de que las mujeres no tienen acceso al mundo inteligible. A pesar de todo, la relevancia que Adorno reconoce al cuerpo en la dialéctica sujeto-objeto me dio el impulso para resistirme al abandono posmoderno del sujeto, ya sea como instancia de reflexividad o en su corporeidad. Si seguimos a Adorno, lo somático pone límites a las ceremonias metodológicas de deconstruirlo epistemológicamente en su materialidad. Lo físico resulta ser un

elemento conceptualmente indisoluble en el sujeto<sup>8</sup>. En mi opinión, esto tiene consecuencias para una epistemología feminista.

Esta tesis hay que precisarla una discusión con Judith Butler.

Judith Butler somete a debate la categoría de cuerpo en el contexto de las teorías posestructuralistas. Los planteamientos de Michel Foucault y John Austin, en particular, le señalan el camino a seguir. A primera vista, su intención es similar a los objetivos epistemológicos de Adorno. También critica las construcciones que, siguiendo la lógica de la identidad y naturalizando, niegan la coacción social. Al igual que Adorno, se opone a las posturas que justifican ontológicamente lo históricamente devenido. Si la premisa de que todo lo sensorial puede retrotraerse a lo espiritual es lo que según Adorno oscurece la visión del lado corporal y material del conocimiento, en Butler es el “efecto irreconocible del poder” lo que genera la dicotomía de lo inteligible y lo material (cf. Butler, 1995: 332). Butler también considera que el género femenino está sometido a la lógica masculina. Y hay que señalar otra similitud. Al igual que la crítica del conocimiento de Adorno implica una crítica de la sociedad, la reflexión epistemológica de Butler es crítica social. Se opone a las estrategias de poder que rechazan lo no-idéntico. Su protesta se dirige contra una política sexual que solo reconoce dos identidades de género y, en consecuencia, discrimina todo lo que no puede subsumirse en la heterosexualidad. Quiere desenmascarar tales conceptos de orden como coacción arbitraria y espera que la crítica pueda volverse así práctica. El objetivo es romper las construcciones de la identidad de género de tal manera que dejen de producirse, confirmarse y reproducirse una y otra vez de forma discursiva. Sin embargo, la primera discrepancia surge de las diferencias en el enfoque de las cuestiones. Butler se ocupa principalmente de atacar el orden de los géneros, cuya estructura sistemática no tematiza Adorno. En cambio, Adorno se centra en los conflictos de género como expresión de las aporías sociales.

Siguiendo el método genealógico de Foucault, Butler describe la idea de dos géneros naturales como un “mito del origen”. Este mito se pone en juego en los discursos de poder androcéntricos, que establecen y mantienen un orden falocrático en el marco coercitivo de la sexualidad binaria. La retórica de los discursos de poder tiene un carácter jurídico, es decir, pronuncia prohibiciones. La norma de la

---

<sup>8</sup> Los efectos de las intervenciones violentas en el cuerpo, por ejemplo, la tortura como medio para arrancar confesiones o informaciones, también son limitados. Si el dolor se vuelve demasiado brutal, el cuerpo y el alma pierden la conciencia. El espíritu abandona.

sexualidad binaria debe cumplirse, pero está bajo el imperio de una sola voluntad, bajo el deseo masculino. La heterosexualidad significa, por tanto, el sometimiento del cuerpo femenino al masculino. Desde una perspectiva epistemológica, esto implica un cuestionamiento radical de la idea de que las identidades sociales de género se basan en las características corporales de género. Tales conceptos naturalizan el sistema de clasificación bipolar de la sexualidad binaria y lo convierten así en algo unívoco que no puede cuestionarse. Las definiciones de identidad que siguen el patrón de pensamiento de “un cuerpo congruente – un género coherente en sí mismo; dos cuerpos sexuales – una forma de vida, la de la heterosexualidad” tienen la función de excluir de la sociedad a quienes no se ajustan al sistema obligatorio de la sexualidad binaria. Por seguir sus propias ideas de cómo deben organizarse las relaciones sociales, quedan excluidos como sujetos.

“Lo abyecto denota precisamente aquellas zonas ‘no-vivibles e inhabitables’ de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan del estatus de sujeto, pero cuya vida bajo el signo de lo ‘no-vivable’ es necesaria para delimitar el ámbito del sujeto. Esta zona de inhabitabilidad proporcionará el límite definitivo del reino del sujeto” (ibíd.: 23).

Esta cita deja claro que, para Butler, la exclusión, que va de la mano de la fijación de lo no-idéntico, posee un carácter constitutivo para la determinación de lo que ha de ser idéntico (cf. Bublitz, 2002: 69).

En su crítica del conocimiento, Butler no se detiene en la yuxtaposición feminista de “sexo” y “género”, que pretende hacernos conscientes de la naturaleza socialmente construida del “género”. Butler identifica la trampa epistemológica de este enfoque. Si el “sexo” simplemente permanece junto al “género” como algo que se sigue llamando “biológico”, entonces el hechizo del mito de la sexualidad binaria permanece intacto. En las personificaciones determinadas por las definiciones de “feminidad” y “masculinidad”, Butler no puede identificar nada que pueda ser independiente de la impronta cultural. Por eso desconfía de la distinción sexo-género por razones teóricas y prácticas. Mientras los discursos feministas no reflexionen sobre aquello que se supone que designa el desiderátum “biológico” una vez que se han sustraído todos los atributos sociales de “género”, permanecerán intactas las naturalizaciones que pretenden que el “sexo” es algo más primario que la cultura. Butler se pregunta:

“¿Cómo debemos entonces reformular las ‘identidades de género’ para incluir aquellas relaciones de poder que producen el efecto de un género prediscursivo

(sexo) y así disfrazan ese proceso mismo de producción discursiva.” (Butler, 1991: 24.)

Su respuesta es que la diferencia entre lo biológico y lo social es insostenible. Debe disolverse desnaturalizando lo “biológico”. De entrada, el cuerpo sexuado y el sujeto sexuado tienen una génesis cultural en unidad indisoluble.

Aquí comienzan mis preguntas, inspiradas en la lectura de Adorno. ¿Qué queda de la materialidad del cuerpo cuando se disuelve lo biológico en el sentido de lo físico humano? ¿Cómo se puede evitar que lo corporal se muestre una vez más como prioritariamente inteligible al declararlo efecto de los discursos, es decir, que aparezca constituido únicamente por la voluntad de poder y el lenguaje? ¿Podría expresarse la intención de Butler con la terminología de Adorno? ¿Dónde se encontrarían los límites?

Se podría tener la tentación de decir que Butler quiere descifrar lo que se considera primera naturaleza en el cuerpo como “segunda naturaleza”. Porque para ella, como para Adorno, no es algo directamente existente, sino el resultado no esclarecido de la estandarización cultural y la coerción social.

Pero no es así como puede describirse la posición de Butler. Porque, a diferencia de Adorno, ella no tiene un concepto de sociedad que sugiera una analogía entre las férreas leyes de la naturaleza y las condiciones sociales, cuya necesidad se justifica por imperativos económicos o políticos ineludibles que presentan la economía o los intereses nacionales como la totalidad de lo social. Butler tampoco tiene ninguna concepción de la subjetividad que se constituya –dentro de relaciones de dominación persistentes y, por tanto, únicamente de forma problemática– mediante la exteriorización sensorial, el trabajo físico e mental y el intercambio social. Para Adorno, los procesos de individuación se ven cercenados por formas sociales de supremacía y subordinación, pero para él la subjetividad no está completamente absorbida por los órdenes sociales existentes<sup>9</sup>. El enfoque teórico de Butler, por el contrario, reduce la dominación al poder ejercido retóricamente y examina comportamientos en la interrelación de poder e impotencia en lugar de las relaciones sociales y su determinación por la forma histórica. Sigue a Foucault al asumir que la constitución del “sujeto” debe pensarse como la materialización de

---

<sup>9</sup> En su ensayo “Sobre la relación entre sociología y psicología”, Adorno sostiene de un lado que la individualidad se ve cada vez más devorada por la presión a adaptarse a la sociedad, pero que sin embargo sigue siendo válida la premisa de que “por mucho que los individuos sean productos de la totalidad social, en la misma medida, en cuanto tales productos, entran necesariamente en contradicción con la totalidad” (Adorno, 1997d: 49).

los discursos. Por tanto, en su opinión, la subjetividad solo es atribuible a la voluntad de poder y la subjetivación de los que son subyugados tiene lugar mediante la sumisión a un orden simbólico constituido por retóricas hegemónicas<sup>10</sup>. Pero quedémonos primero con su análisis del cuerpo y aclaremos con más precisión qué entiende ella por materialidad en este contexto.

Para Butler, la determinación de lo que es la materialidad del cuerpo se desplaza a los principios según los cuales se modula culturalmente.

“Las representaciones de lo que son las mujeres y los hombres no reflejan la naturaleza. Proviene de hábitos culturales que están arraigados en las relaciones sociales de poder. Las ideas sobre la ‘naturaleza de los géneros’ surgen de relaciones de poder en las que los discursos se combinan con instituciones, leyes, programas, etc. para formar un ‘imperativo estratégico’. Para Butler, esto se condensa en la matriz que cualifica un cuerpo, un sujeto, para una vida en el ámbito de la inteligibilidad cultural”. (Bublitz, 2002: 67)

Sin duda, hay que estar de acuerdo con Butler en que las ideas sobre el cuerpo se forman en los procesos de interpretación y que tales interpretaciones también controlan el manejo práctico del mismo. Por ello, su rechazo de la acusación de que niega la relevancia de lo biológico para la determinación de las identidades de género es –desde un punto de vista inmanente– coherente. La referencia esencialista a la “biología” es un bastión para la determinación normativa de los cuerpos y las identidades de género. Sin embargo, no se puede ignorar la naturaleza mediada de las personificaciones humanas a través del lenguaje, las prácticas sociales y *lo físico*. Esto último no existe directamente, pero como elemento de la dialéctica de espíritu y corporeidad, también debe considerarse en su propia dinámica desde una perspectiva epistemológica. No carece de peso. También queda sin despejar otra objeción a Butler. Si seguimos las posiciones teóricas de sociólogas que se rigen por la etnometodología, las construcciones sociales no son predeterminadas unilateralmente por quienes detentan el poder, sino que surgen en las interaccio-

---

<sup>10</sup> Bublitz ha elaborado este punto crítico, a saber, que el acto de habla es al mismo tiempo el acto que genera subjetivación, con referencia al recurso de Butler a la doctrina de Althusser de la “interpelación”. Althusser supone que la “interpelación” como componente de los discursos aluce a convenciones con las que se juramenta el individuo interpelado. Al hacer suyas las convenciones recomendadas al individuo interpelado, este inscribe el orden simbólico en sí mismo y, de este modo, adquiere la condición de sujeto. Foucault llamó más tarde a este mecanismo “práctica de las tecnologías de yo”. Citando a Butler, Bublitz escribe: “La intención de la interpelación es ‘establecer un sujeto en el sometimiento [...]’ y ‘producir sus contornos sociales en el espacio y el tiempo’. Esto sucede a través del poder discursivo que procede sin sujeto”. (Bublitz, 2002: 35).

nes de la vida cotidiana, en la que participan activamente todos los individuos que interactúan en ella (Gildemeister/Wetterer, 1992). Es necesario superar esta objeción. El *quid* de los intentos de Butler por deconstruir las “identidades” también reside en las insuficiencias de su teoría de la sociedad y del sujeto. De acuerdo con la premisa de que la crítica social es al mismo tiempo una crítica del conocimiento, esto también se refleja en los problemas epistemológicos de Butler.

Por un lado, en contra de su crítica epistemológica a las figuras de pensamiento que siguen una lógica de la identidad, ella misma argumenta según ese patrón. Parte de la base de que la exigencia normativa de que todo el mundo encaje en el sistema coactivo de género binario es además cumplida por todos los individuos. Sin duda, Butler tiene razón cuando insiste en que las supuestas señales de que la norma de la “heterosexualidad” está topando con límites -homosexualidad, bisexualidad, transexualidad, relaciones lésbicas- no pueden ocultar que estos estilos de vida alternativos también están encerrados en la matriz de la sexualidad binaria. Estas orientaciones peculiares siguen siendo variaciones dentro de la polarización de “feminidad” y “masculinidad”. La cuestión es, sin embargo, si el sistema de referencia de estas construcciones sigue siendo el que era. Volveré sobre ello. Sin embargo, quedémonos primero con los cortocircuitos que se le deslizan a Butler en la deconstrucción de las “identidades de género”.

Butler infiere directamente la organización real de los procesos de individuación a partir del orden simbólico. Sin embargo, en la constitución biográfica de las autoimágenes y autodefiniciones sociales, de las que forman parte integral las representaciones del propio cuerpo y de la orientación sexual, no emerge ninguna realidad psíquica que sea coherente en sí misma. Lo consciente y lo inconsciente, lo deseado y lo rechazado, lo realizado y las ambiciones se encuentran en conflicto dentro de cada individuo en un estado de flujo. Estas contradicciones en el interior del sujeto no pueden ser tan fácilmente domadas por discursos externos de poder y por la disciplina interiorizada. Se basan en una realidad psicosocial que no solo está mediada por el lenguaje. La sexualidad se desarrolla de manera biográfica a través de la interacción corporal con figuras de apego que son elegidas como objetos de amor. En las asignaciones de energía sexual se reflejan experiencias corporales cargadas de representaciones proyectivas e introyectivas, es decir, imaginativas, del yo y del otro. La actividad libidinal no sigue reglas claras. Según Freud, lo libidinal, que para él tiene sin duda fuentes somáticas, se pone en marcha porque es un *impulso hacia un objeto amoroso*. Así pues, los destinos pulsionales son siempre

destinos de relación cargados de conflicto que solo pueden ser controlados hasta cierto punto por la voluntad consciente, ya venga de fuera o de dentro. Sin embargo, no solo en el ámbito de la sexualidad es imposible que haya una “identidad de género” que encaje sin conflicto en las pautas normativas debido a las tensiones en la relación sujeto-objeto, incluso en las relaciones heterosexuales –las relaciones entre amor y respuesta amorosa rara vez están completamente equilibradas. Debido a su fundamento libidinal, tampoco las identificaciones que son constitutivas para la elección de modelos sociales siguen una vía única. Los niños se identifican con la madre y el padre, con mujeres y hombres. Las niñas siguen un camino diferente al de los niños precisamente en el seguimiento del impulso de ser o llegar a ser como los ideales tomados de modelo. No se someten unidimensionalmente a la exigencia tradicional de seguir los pasos de su madre. También se identifican con las figuras paternas. Esto se refleja en su capacidad y voluntad de traspasar las fronteras socioculturales que se trazan entre los ámbitos femeninos y masculinos de acción. Sin embargo, esto tiene su precio. Es más probable que encontremos una incoherencia entre la autoimagen sexual y la autopercepción profesional en las mujeres que se aventuran en dominios profesionales masculinos que en los hombres (Morschhäuser, 1993). Por razones que no puedo detallar aquí, los varones se aferran a la identificación con la madre como objeto de amor y tienden a rechazar a las mujeres como modelos para la formación de su ideal del yo. Esto también tiene consecuencias. El rechazo a asumir las llamadas actividades femeninas, como las tareas domésticas o los cuidados, probablemente tenga aquí una de sus raíces (Becker-Schmidt, 2000).

Por otra parte, Butler disuelve lo biológico en el cuerpo sin incluir las sensaciones, los sentimientos y las experiencias corporales en su concepto de lo somático. La *physis* es “depositada” exclusivamente en los discursos (Butler, 1995: 57 y ss.). E incluso cuando no se trata de retórica sino de técnicas tangibles, el cuerpo se materializa en su encarnación como efecto de norma. En vista de los esfuerzos de la ingeniería genética por imponer la capacidad de control tecnocientífico de todos los seres vivos, Bublitz señala la relevancia sociológica de esa perspectiva. “La sociedad”, según ella interpreta el planteamiento de Butler, “se manifiesta en el cuerpo. Así que, básicamente, no es el cuerpo el que se produce repetidamente de forma performativa. Más bien, la sociedad y su orden simbólico se materializan en el cuerpo. Ambos se (re)producen a través de la materialización del cuerpo” (Bublitz, 2002: 40.). Esto no puede tomarse lo bastante en serio. Porque Butler tiene razón

cuando dice que las normas sociales se “graban” en el cuerpo hasta en la morfogénesis (1995: 37). Pero también hay movimientos sociales de oposición contra tales intenciones como la “obediencia bajo protesta” (Ferenczi) y la resistencia abierta, que Butler ignora. Los estudios que investigan, por ejemplo, la cuestión de cómo reaccionan las mujeres ante la múltiple confrontación con los métodos de fecundación *in vitro* muestran que los repetidos intentos de satisfacer el deseo de tener hijos por medios artificiales topan en las mujeres literalmente con una barrera de tolerancia al dolor.

Aunque las mujeres sometidas a tratamiento se abandonen inicialmente a esta tecnología sin críticas, sus propias experiencias dolorosas y su decepción con la medicina reproductiva, que no cumple sus promesas de éxito previsible, les llevan a apartarse de ella (Franklin 1996). Y tampoco la estructura motivacional para la aceptación con que se permiten las intervenciones en el propio cuerpo puede reducirse a la sumisión a discursos de poder. El deseo de tener hijos es solo en parte efecto de estrategias de persuasión que quieren fijar a la mujer al papel de madre y mantenerla así en casa. El deseo de tener un hijo también posee un aspecto de autodeterminación por parte del sujeto femenino, que no puede desdeñarse simplemente como una convención. Y el deseo de los padres de engendrar descendencia tiene asimismo una estructura intrínseca más compleja que la mera voluntad de afirmar la posición de primacía genealógica. El deseo de tener hijos en torno a sí es una expresión igualmente del anhelo de preservar con hijos un trozo de infancia en la vida adulta. Pensar en genealogías patrilíneas y matrilineales contiene sin duda aspectos de dominación. Sin embargo, como forma de memoria colectiva, no queda subsumido en ellos.

Además, hay que señalar un “efecto secundario no pretendido” de la medicina técnico-reproductiva. Me refiero a la pérdida de función de la heterosexualidad. Este cambio no resulta evidente si –como hace Butler– el sistema de sexualidad binaria solo se enfoca desde la perspectiva de un orden falocrático. Si consideramos los discursos de poder que hablan a favor de las tecnologías médicas reproductivas desde la perspectiva de la rivalidad de género, entonces sí están al servicio del control de la natalidad, que se supone sigue estando en manos masculinas. Sin embargo, la génesis del significado social atribuido a la sexualidad binaria no puede atribuirse únicamente a la voluntad de poder masculina. Desde tiempos inmemoriales, su validez se basaba en que la preservación de la especie estaba ligada a la heterosexualidad. Ahora, la tecnología médica reproductiva ha forzado la separa-

ción de la conexión entre reproducción y sexualidad, que comenzó con la invención de los anticonceptivos. Esto priva al sistema de sexualidad binaria de un fundamento esencial de su legitimación. La preservación de la población ya no depende de un modo de vida heterosexual. Los niños pueden concebirse artificialmente, por encargo de lesbianas, homosexuales, transexuales, bisexuales y heterosexuales. El hecho de que el control de la natalidad haya seguido siendo un dominio del deseo masculino de poder arroja luz sobre un viejo problema. Uno de los motivos de este deseo podría ser la envidia de dar a luz, un complejo que abarca algo más que el proceso de nacer del vientre materno. Las madres son las primeras en convertir a los recién nacidos en seres sociales y la temprana influencia materna sigue siendo efectiva durante toda la vida. La sociabilidad, es decir, la capacidad para la cultura, se crea en nombre de la lengua materna, que también es lenguaje corporal. Por tanto, podría tratarse del poder socializador atribuido a las madres, al que hay que arrebatar su poder. Y esto solo sería posible si no solo la ciencia androcéntrica produjera niños probeta, sino si también los hombres se ocuparan de estos seres y de su educación en la primera infancia.

En cuarto lugar, las condiciones sociales en las que se mueven las mujeres y los hombres y dentro de las cuales construyen y reconstruyen sus ideas de feminidad y masculinidad en procesos interactivos son más complejas y contradictorias en sus lógicas de lo que sugiere la tesis –sociológicamente demasiado unidimensional– de la eficacia de los discursos falocráticos. No solo hay diferentes retóricas del poder, también hay retóricas del contrapoder. Más aún, aunque las construcciones puestas en circulación por los discursos son co-constitutivas de una realidad social de múltiples capas e inherentemente controvertida, ellas mismas están sujetas a condiciones de constitución que no pueden reducirse a las condiciones de poder previas de los actos de habla. Por muy productivo que sea el enfoque de Butler sobre la teoría del lenguaje a la hora de revelar la conexión entre el poder y las construcciones de género, las circunstancias sociales en las que el poder –discursivo y no discursivo– surge y se moldea en formas de dominación históricamente determinadas siguen sin estar claras. Con la cuestión de cómo las construcciones retóricas de las identidades de género crean la realidad social, el análisis del discurso de Butler va sin duda más allá de Adorno, en caso de que se tome al pie de la letra su concepto freudiano de feminidad. Pero los estudios feministas de género no pueden detenerse en las posiciones de Butler. El análisis de las relaciones de género requiere una orientación de teoría social que también deje espacio para una idea de sub-

jetividad cuya estructuración es tan compleja y controvertida como el mundo social en el que está anclada. En este punto más bien podemos encontrar en Adorno alguna ayuda. Cómo podría hacerse esto por medio de una combinación de apropiación y crítica será esbozado –de forma más programática que sistemática– en relación con el tema de “socialización y género”.

### 3. RELACIONES EN LA SOCIEDAD, RELACIONES EN LA SOCIALIZACIÓN DE LAS MUJERES: UNA CONEXIÓN APORÉTICA

La definición precisa del término “forma relacional” es fundamental para conceptualizar una relación de género situada espaciotemporalmente. Si no se aclara qué determinaciones de la relación se hacen efectivas como criterios para la respectiva ubicación históricamente específica del grupo de género femenino y masculino en los distintos segmentos de la sociedad, hablar de relaciones de género no deja de ser una fórmula vacía. Las mujeres y los hombres se ponen en relación a través de diversos mecanismos: a través de las definiciones de “feminidad” y “masculinidad” en el orden simbólico, a través de la asignación de derechos y deberes amoldada a los grupos de género, a través del posicionamiento en la sociedad basado en la pertenencia a un género y a través del sistema coactivo de sexualidad binaria. Las regulaciones dentro de estos contextos se reflejan en los compromisos de género que estructuran todas las instituciones y sectores del conjunto del tejido social: la familia, el sistema educativo, el mercado laboral, el sistema de empleo y las instituciones del estado del bienestar. Los compromisos de género se caracterizan por formas de distribución del trabajo, el poder y la autoridad y por modelos sexualizados de relación. La valoración social que mujeres y hombres se otorgan unos a otros desde el punto de vista social y cultural por medio de ajustes está inscrita en todos los compromisos de género. Llamamos una relación de género al conjunto de todos los compromisos de género de una sociedad. Cuando hablamos de una relación de género, asumimos que los compromisos de género en los segmentos sociales concretos que son importantes para garantizar los medios de vida están vinculados entre sí por una lógica coherente. Esta lógica puede seguir los principios de igualdad o desigualdad de género. El concepto “relación de género” se basa, por tanto, en la premisa de que la forma relacional como principio de ordenación y estructuración social no solo apunta a la posición social de los grupos de género en las instituciones concretas, sino que también sexualiza de manera general todos los ámbi-

tos de la sociedad en el sentido de una lógica androcéntrica. Esta idea de forma relacional como determinación de la forma de una relación social se remonta a Marx y Adorno. Para ellos, la forma relacional es una expresión de cómo y en qué circunstancias se desarrollan determinadas dependencias sociales entre grupos y ámbitos sociales. La idea de que la “sociedad” se caracteriza por la forma relacional y de que la socialización de los individuos y los grupos sociales crea reciprocidad e interdependencia existe desde que la sociología se estableció como disciplina independiente. Sin embargo, solo con la industrialización capitalista surgió una forma históricamente específica de socialización, esto es, una socialización específica de clase con nuevos fenómenos de desigualdad social. Marx vinculó la forma relacional de las clases, antagónicas entre sí, con la forma relacional de los medios sociales de producción: el trabajo asalariado y el capital. De este modo se clarificó qué es lo que constituye una relación social en la era burguesa-industrial y por qué es necesario preguntarse por sus condiciones constitutivas cuando se quiere conocer su forma de dominación. En este modelo de sociedad, sin embargo, la doble socialización de las mujeres –a través de la clase y el género, a través del trabajo asalariado y el trabajo doméstico, que también incluye el cuidado de los niños– seguía sin salir a la luz. Los estudios sobre la mujer y el género fueron los primeros en arrojar luz al respecto, corrigiendo la visión de Marx de la sociedad centrada en la producción e integrando en los estudios sociológicos la importancia del trabajo de la mujer y la procreación para la reproducción regenerativa y generativa de la cohesión social (Aulenbacher/Siegel, 1993; Beer, 1990; Frerichs, 1997; Gerhard, 1990; Gottschall, 2000; Hausen, 1978; Heise 1986; Knapp 1993).

Adorno se basa en Marx, pero va más allá en su examen de los principios de organización social en el sentido de que ya no divide a la población según un simple modelo de dos clases e incluye en su análisis social las dependencias recíprocas de todos los ámbitos sociales entre sí. La relación social entre el individuo y la sociedad, en la que dominan unos pocos grupos poderosos y no decide el curso de los acontecimientos sociales una voluntad general democrática, es una relación en general trastornada. Esta forma relacional desequilibrada se refleja en la jerarquía de las esferas sociales, que está en contradicción con su interdependencia real. Y esta jerarquía repercute a su vez en la valoración de las formas de trabajo socialmente necesarias, que se prolonga en la discriminación del trabajo femenino. Marx y Adorno me inspiraron para preguntarme por qué estas discrepancias no acceden a la conciencia general. La primera respuesta es bien conocida. La relevancia social

del trabajo doméstico pasa desapercibida porque no está mediado por el mercado y, por tanto, desaparece en la esfera privada. Al ser invisible para el espacio público, se subestima su importancia para la sociedad en su conjunto. Sin embargo, hay otros principios de organización social que ocultan el valor específico del trabajo de las mujeres. Por un lado, permanece oculto el hecho de que las mujeres asalariadas mantienen unido algo que socialmente está separado. No es que quede oculto el hecho de que las mujeres trabajen en dos lugares de trabajo diferentes. Pero no se percibe lo que significa que las mujeres, al cambiar de uno a otro, vuelvan a unir lo que está socialmente separado. Se trata de una división de la realidad entre lo que es visible y lo que no es percibido. Para Marx, tal división es la fuente decisiva para la formación de la ideología. Muestra cómo la percepción del hecho de que el trabajo deba considerarse como un factor de creación de valor es sustraída a la conciencia mediante dos fenómenos opuestos: primero la separación y luego la recombinación. El trabajo asalariado y el capital aparecen en el mercado como partes separadas de un acto de intercambio. En el proceso de producción, sin embargo, el trabajo asalariado en cuanto medio creador de valor se transforma en capital variable y se incorpora a la gran maquinaria que representa el capital de la producción del empresario. En este proceso, las máquinas –que han sido producidas por personas– no son más que trabajo coagulado o, dice Marx, trabajo muerto. La fuerza de trabajo viva aparece como un apéndice de la maquinaria, como si los trabajadores solo la manejaran, pero no produjeran los productos por sí mismos. Parece como si todo proviniera de las máquinas que pertenecen a los empresarios. Consecuentemente, estos reclaman la plusvalía, que en realidad procede de la combinación de capital variable (trabajo vivo convertido en mercancía) y trabajo muerto (actividad coagulada en la maquinaria). En el curso de la producción, en la que la separación entre trabajo y capital que aún puede experimentarse en el mercado se suprime mediante la recombinación de ambos en el proceso de trabajo, no queda claro de dónde procede la plusvalía. Este modelo de ocultación de un conflicto social podría cambiarse y utilizarse para la recombinación oculta de actividades dentro del conjunto del trabajo femenino. El trabajo doméstico y el empleo remunerado se sitúan en esferas separadas; sin embargo, en el contexto de la vida de las mujeres asalariadas, se coordinan. Recomponen lo que ha sido desgarrado socialmente yendo y viniendo entre dos ámbitos de trabajo, el privado y el mediado por el mercado. Sin embargo, no se les recompensa por este servicio, sino que se les penaliza con una doble carga y una doble discriminación. No reciben nada

por un desempeño y, por término medio, menos que los hombres por el otro. Y la “compatibilidad” se considera un “problema de las mujeres” más que un dilema social (Becker-Schmidt, 1996). Existe otra estructura organizativa social que ejerce una influencia inadvertida en la posición social de los grupos de género. Se sitúa en un nivel que inicialmente parece no tener nada que ver con las relaciones de género. Esta estructura organizativa también se basa en el principio contradictorio de separación y conexión. Adorno me llevó a este punto.

Su crítica social se dirige contra una doble paradoja. Por un lado, los ámbitos sociales de los que depende el proceso de reproducción social se impermeabilizan entre sí; por ejemplo, la producción y el consumo, la esfera privada y la esfera pública, el sistema de empleo y el sistema educativo. Por otro lado, sin embargo, hay que reconocer que están interrelacionados. A pesar de la delimitación en la definición de las funciones, las distintas esferas sociales deben, no obstante, permanecer permeables entre sí en su organización. En la organización del tiempo de trabajo, por ejemplo, la esfera de la producción debe tener en cuenta en cierta medida las necesidades individuales de regeneración, que se trasladan esencialmente a la esfera privada, y a la inversa, en aras de la preservación de la fuerza de trabajo, deben disciplinarse los sentidos en la vida privada, que en realidad debería estar fuera del alcance del largo brazo de la producción. Es la gente trabajadora la que tiene que moverse en tales constelaciones contradictorias de separaciones y conexiones. Lo absurdo de separar lo que va unido en los procesos vitales de las personas y dar un peso diferente a lo que es socialmente igual de necesario lo comparten todos los miembros de la sociedad, pero las mujeres de forma intensificada (Becker-Schmidt 2003).

Para Adorno, las condiciones dispares en las que mujeres y hombres tienen que afrontar la transición entre las distintas esferas sociales no desempeñan ningún papel. Sin embargo, sus reflexiones de teoría social sí proporcionaron puntos de partida para explorar y fundamentar empíricamente la tesis de la socialización dual de las mujeres en toda su complejidad y ambivalencia. Esto se debe a que los problemas de reorganización y conciliación derivados de la mencionada paradoja se reflejan sobre todo en la vida laboral cotidiana de las mujeres.

Desde esta perspectiva, he profundizado en la tesis de Adorno de que todas las esferas sociales se encuentran en una relación contradictoria de reciprocidad y jerarquización. La vulneración de la pretensión de igualdad a través de los principios de supremacía y subordinación había demostrado ser una fuente central de de-

sigualdad social en el análisis de las relaciones de género. Por lo tanto, tenía sentido preguntarse si no existe una duplicación en la socialización de las mujeres que se ha pasado por alto hasta ahora, a saber, la superposición de las relaciones que estructuran las relaciones de género y las relaciones que relacionan las esferas sociales entre sí. Me gustaría explicar esto brevemente al final.

La posición del grupo de género femenino y masculino resulta en primer lugar de su posición social en las relaciones de género. Por “relaciones de género” entendemos el conjunto de compromisos de género en las que se asigna a mujeres y hombres un estatus social y un prestigio social mediante el ajuste de su valor social. El modo no igualitario de esta forma relacional estructura los mundos vitales privados, el mercado laboral, el sistema de empleo, la esfera pública cultural y la arena política. Aunque las relaciones de supremacía y subordinación no se dirigen contra las mujeres en la misma medida en todos los compromisos de género, las relaciones de género en su conjunto deben entenderse como una estructura sujeta a una determinación social básica en todo momento. El grupo de género masculino es privilegiado y mejor honrado por sus logros que el grupo de género femenino. Esto no se contradice con la diferenciación interna dentro del grupo “hombres” y dentro del grupo “mujeres”. La discriminación de la mujer y el privilegio masculino prevalecen en todas las clases y en todos los medios culturales de nuestra sociedad. Todos estamos sujetos a construcciones sociales bipolares y jerárquicas en las que la feminidad y la masculinidad están estereotipadas. Todas las mujeres y todos los hombres son “convertidos en géneros” (Gildemeister/Wetterer, 1992) a través de ideas normativo-funcionales sobre el estatus social que les corresponde.

Sin embargo, la socialización de las mujeres (y los hombres) no solo está determinada por las relaciones de género. Su estructura jerárquica está mediada por otra forma relacional, a saber, la existente entre los sectores sociales. Esto queda claro cuando consideramos un determinado encaje, esto es, la interacción entre las determinaciones relacionales en el orden de género, en el que priman los hombres, y los criterios para dominancia de aquellos sectores sociales en los que los hombres son los portadores del poder. El tono de fondo de pacto masculino en todos los ámbitos sociales es una característica constante en las sociedades en las que se entrecruzan las formas de dominación no personalizables, que se han desarrollado con el capitalismo, y las estructuras de poder patriarcales, que tienen una génesis preindustrial (Kreisky, 1995). A pesar de las progresivas transformaciones de la

modernidad, las estructuras de poder patriarcales no han desaparecido completamente con el final del feudalismo (Beer, 1990).

Esta duplicación de las relaciones tiene consecuencias para la socialización de las mujeres. Para reproducirse, la sociedad depende de una serie de esferas sociales: Estado, ejército, economía, cultura y esfera privada. La constelación “sociedad”, organizada según los principios de la división funcional del trabajo, está estructurada por un tipo de forma relacional que contradice la lógica de la dependencia recíproca. La independencia no es el criterio para influir en el desarrollo social. Más bien, el poder lo detentan los sectores que representan los intereses dominantes en términos de hegemonía política, económica y cultural. La economía, las instituciones estatales, el ejército y un sector cultural orientado hacia el control de los valores priman sobre la educación, los mundos vitales privados y la asistencia sanitaria.

Se puede establecer una conexión entre las dos formas relacionales, la que estructura las relaciones de género y la se hace efectiva en la organización de la sociedad en su conjunto. Podemos ver que los hombres, como representantes del grupo de género privilegiado, están más fuertemente representados en los sectores más valorados por la sociedad, en las instituciones del Estado, los foros políticos, la economía y el sector cultural. En cambio, las mujeres, que pertenecen al grupo de género con menor estatus, están más presentes en la esfera privada, considerada marginal en comparación con los demás ámbitos. Por tanto, la jerarquización social de los sexos sigue obviamente la jerarquización de las esferas sociales. Y a la inversa, el gradiente de estatus en las relaciones entre los sexos apoya la posición del grupo del género masculino en aquellas esferas sociales que gozan de prestigio.

Los dos tipos de forma relacional que generan ambas jerarquías están entrelazados. Este entrelazamiento es contradictorio en sí mismo. La relación de género y con ella las formas de socialización basadas en el género se ven simultáneamente estabilizadas y desestabilizadas por la doble forma relacional. Por un lado, la dominación transversal del grupo de género masculino se alimenta de una homología estructural. La posición privilegiada de los hombres ha prevalecido históricamente en los contextos privado y público. Por otro lado, es precisamente esta estructura homóloga, en la que el poder en un ámbito amortigua la primacía en otro, la que produce una heteronomía que vuelve impugnable la relación de género existente. El favorecimiento social de un grupo de género no es compatible con la autodeclaración de las sociedades democráticas, que se han comprometido con la igualdad

entre mujeres y hombres en la Constitución. Además, la homología estructural se fragiliza debido a las desigualdades históricas. Las relaciones de género están cambiando en dimensiones que no parecen ser directamente relevantes para la organización política y económica de la sociedad. Sin embargo, no está claro qué fuerza explosiva pueden tener estos cambios. La sexualidad, las autodefiniciones de género y las formas de convivencia están cambiando actualmente con más rapidez que las estructuras de poder androcéntricas y las divisiones del trabajo doméstico y laboral basadas en el género. Las determinaciones relacionales que ponen en relación a los géneros entre sí y la compenetración entre los sectores sociales son incompatibles en su lógica y funcionalidad. El encaje de ambas formas relacionales es, por tanto, disfuncional.

Es una paradoja. La dominación está orientada a la expansión, pero cuantas más cosas disímiles atrae hacia sí, tanto más propensa es a fallar. Quizá sea precisamente en la heteronomía y en lo inabarcable de unas relaciones complejas e incoherentes donde resida la oportunidad de que todo se vuelva diferente. Así que estemos atentos a dónde se abren grietas. Todo el entramado de sinsentido que resulta para las mujeres, pero no solo para ellas, de la ambivalente socialización en dos mundos vitales cercenados no se derrumbará de golpe. Pero se está pudriendo.

*Traducción del alemán de José A. Zamora*

## REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1983): "Familie", en IfS (ed.): *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*, Frankfurt/M.: Syndikat/EVA, 116-132.
- ADORNO, Theodor W. (1997a): *Minima Moralia. Reflektionen aus dem beschädigten Leben*, en *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann et al., vol. 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (1997b): "Die Idee der Naturgeschichte", en *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann et al., vol. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- ADORNO, Theodor W. (1997c): "Veblens Angriff auf die Kultur", en *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann et al., vol. 10.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 72-96.
- ADORNO, Theodor W. (1997d): "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", en *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann et al., vol. 8, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 42-85.
- ADORNO, Theodor W. (1997e): *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann et al., vol. 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- ADORNO, Theodor W. (1997f): “Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute”, en *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann et al., vol. 8, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 177-195.
- AULENBACHER, Brigitte/SIEGEL, Tilla (1993): “Industrielle Entwicklung, soziale Differenzierung, Reorganisation des Geschlechterverhältnisses”, en Frerichs, Petra/ Steinrücke, Margareta (eds.): *Soziale Ungleichheit und Geschlecht*, Opladen: Leske u. Budrich, 65-98.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (1996): “Früher-später; innen-außen: Feministische Überlegungen zum Ideologiebegriff”, *Zeitschrift für kritische Theorie*, 2, 27-52.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2000): “Mädchen und Jungen auf der Suche nach geschlechtlicher Identität”, en Wiese, Jörg (ed.): *Identität und Einsamkeit. Zur Psychoanalyse von Narzissmus und Beziehung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 71-90.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2001): “Die Bedeutung weiblicher Arbeitsbiografien für eine selbstbestimmte Interessenvertretung von Frauen”, en: Claussen, Detlev/Negt, Oskar/ Werz, Michael (eds.): *Philosophie und Empirie*, Hannoverische Schriften 4, Frankfurt am Main: Neue Kritik, 69-94.
- BECKER-SCHMIDT, Regina (2003): “Umbrüche in Arbeitsbiografien von Frauen: regionale Konstellationen und globale Entwicklungen”, en Knapp, Gudrun Axeli/Wetterer, Angelika (eds.): *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 101-132.
- BEER, Ursula: *Geschlecht, Geschichte, Struktur. Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses*. Frankfurt/M./New York 1990.
- BUBLITZ, Hannelore (2002): Judith Butler zur Einführung, Hamburg: Junius.
- BUTLER Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BUTLER Judith (1995): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin: Berlin-Verlag.
- DÖLLING, Irene (2003): “Zwei Wege gesellschaftlicher Modernisierung. Geschlechtervertrag und Geschlechterarrangements in Ostdeutschland in gesellschaftstheoretischer/ modernisierungstheoretischer Perspektive”, en Knapp, Gudrun Axeli/Wetterer, Angelika (eds.): *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 73-100.
- FLAAKE, Karin/ KING, Vera (eds.) (1992): *Weibliche Adoleszenz. Zur Sozialisation junger Frauen*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- FRERICHS, Petra (1997): *Klasse und Geschlecht 1. Arbeit, Macht, Anerkennung, Interessen*, Opladen: Leske u. Budrich.
- FRANKLIN, Sarah (1996): *Embodied Progress*, New York: Routledge.
- GERHARD, Ute (1978): *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- GILDEMEISTER, Regine/WETTERER, Angelika (1992): “Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung”, en Gudrun-Axeli Knapp/Angelika Wet-

- terer (eds.): *Traditionen Brüche: Entwicklungen feministischer Theorie*. Freiburg/Br.: Kore, 201-254.
- GOTTSCHALL, Karin (2000): *Soziale Ungleichheit und Geschlecht. Kontinuitäten und Brüche, Sackgasse und Erkenntnispotentiale im deutschen soziologischen Diskurs*, Opladen: Leske u. Budrich.
- HAUSEN, Karin (1978): "Die Polarisierung der "Geschlechtscharaktere" - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben", en Rosenbaum, Heidi (ed.): *Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 161-191.
- HEISE, Hildegard (1986): *Flucht vor der Widersprüchlichkeit. Kapitalistische Produktionsweise und Geschlechterbeziehung*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W. (1997): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann et al., vol. 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- KING, Vera (1999): "Der Ursprung im Innern. Weibliche Genitalität und Sublimierung", en Brech, E./Bell, K./Marahrens-Schürg, C. (eds.): *Männlicher und weiblicher Ödipuskomplex*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 204-229.
- KING, Vera (2000): "Entwürfe von Männlichkeit in der Adoleszenz", en Bosse, Hans/King, Vera (eds.): *Männlichkeitsentwürfe. Wandlungen und Widerstände im Geschlechterverhältnis*. Frankfurt/M./New York: Campus, 92-107.
- KNAPP, Gudrun Axeli (1993): "Segregation in Bewegung: Einige Überlegungen zum "gendering" von Arbeit und Arbeitsvermögen", en Hausen, Karin/ Krell, Gertraude (eds.): *Frauenenerwerbstätigkeit. Forschungen zur Geschichte wzd Gegenwart*, München und Mering: Rainer Hampp.
- KNAPP, Gudrun Axeli /WETTERER, Angelika (eds.) (2003): *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- KREISKY, Eva (1995): "Der Stoff, aus dem die Staaten sind. Zur männerbündischen Fundierung politischer Ordnung", en Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun Axeli (eds.): *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M./New York: Campus, 85-124.
- LAURETIS, Teresa de (1990): "Eccentric Subjects. Feminist Theory and Historical Consciousness", *Feminist Studies* 16/1, 115-150.
- MARX, Karl (1955): *Das Kapital*, vol. 1, Berlin: Dietz.
- MORSCHHÄUSER, Martina (1993): *Frauen in Männerdomänen*, Köln: Bund-Verlag.
- SCHLESIER, Renate (1990): *Mythos und Weiblichkeit bei Sigmund Freud*, Frankfurt/M.: A. Hain.
- WEISS, Florence (1995): "Zur Kulturspezifik der Geschlechterdifferenz und des Geschlechterverhältnisses. Die latmul in Papua-Neuguinea", en: Becker-Schmidt, Regina/Knapp, Gudrun Axeli (eds.): *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M./New York: Campus, 47-84.
- WEISS, Florence (1999): *Vordem Vulkanausbruch. Eine ethnologische Erzählung*, Frankfurt/M.: Fischer.

WEYAND, Jan (2001): *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg: zu Klampen.