

# CRISIS DE LA EXPERIENCIA Y (POS)FASCISMOS. LECTURAS DESDE LA TEORÍA CRÍTICA

*Crisis of Experience and (Post)fascism. Critical Theory Readings*

GUSTAVO ROBLES\*

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

Fecha de recepción: 10 de febrero de 2021

Fecha de aceptación: 26 de julio de 2021

## RESUMEN

El objetivo del presente artículo es discutir la relación entre el motivo de la crisis de la experiencia y el análisis del fascismo a partir de las reflexiones de Walter Benjamin, Theodor Adorno y Max Horkheimer. Al mismo tiempo, se planeará la actualidad de estas reflexiones para pensar la reemergencia de los posfascismos contemporáneos. La hipótesis del artículo es que tanto los fascismos históricos como los posfascismos contemporáneos pueden ser interpretados como respuestas ideológicas a la crisis de la experiencia, es decir, como intentos impotentes de recuperar un orden perdido en un mundo post-utópico.

*Palabras clave:* experiencia, fascismo, posfascismo, modernidad.

## ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss the relationship between the idea of crisis of experience and the analysis of fascism based on the reflections by Walter Benjamin, Theodor W. Adorno and Max Horkheimer. At the same time, it will discuss the meaning of these analyses to understand the re-emergence of contemporary "post-fascism". The hypothesis of the paper is that both historical fascisms and contemporary "post-fascisms" can be interpreted as ideological responses to the crisis of experience, as impotent attempts to recover a lost order in a post-utopian world.

*Keywords:* experience, fascism, post-fascism, modernity.

---

\* Universidad Nacional de La Plata, Argentina.







como en la reflexión teórica; ya que, después de todo, la teoría no es sino una de las formas de establecer continuidades en una narración. La obsesión de Benjamin por el fragmento, el ensayo, el montaje, las constelaciones o la superposición de citas tenga, quizás, su motivación en este diagnóstico: si la experiencia como narración ha entrado en crisis, también la crítica de esa crisis no puede ya articularse como una narración teórica.

Es lógico suponer también que esa distancia con el pasado, esa pérdida de la *Erfahrung*, debía implicar también una modificación en la capacidad de establecer horizontes posibles, es decir en nuestra relación con el futuro. No solo el pasado, sino la utopía de un porvenir imaginable se alejaba de un presente encerrado en sí mismo. Esta idea resuena en las tesis “Sobre el concepto de historia” donde Benjamin (2005) llevó a cabo una crítica de la concepción homogénea y abstracta del tiempo que subyace al concepto de progreso histórico, propio no sólo del historicismo o del liberalismo, sino que había contaminado también a la socialdemocracia. El problema con esta concepción lineal de la historia es que perdía de vista la conexión con las promesas objetivadas en luchas, anhelos, imaginarios colectivos y aspiraciones frustradas del pasado y, debido a eso, se volvía incapaz de pensar una alternativa futura a la catástrofe. Sólo una intervención de tipo mesiánica, como un salto activo por fuera del continuum temporal y una rememoración significativa, podría abrir el tiempo histórico. La restitución ético-política de la experiencia era pensada aquí, no como lamento por la ruptura de la continuidad temporal, sino como una incitación a romper dicha continuidad para, en un mismo movimiento, recuperar los sentidos del pasado y articular un futuro posible.

Una interesante variación de esta pérdida de la experiencia se puede leer en la muy conocida tesis del fin del carácter aurático de la obra de arte. En un texto de 1938 llamado “La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica” había analizado Benjamin (2008a) la pérdida de la dimensión cultural de la obra artística en el momento en el que las capacidades técnicas disponibles aumentaban las posibilidades de reproducción. El optimismo de Benjamin radicaba en que esta incipiente tecnificación del arte facilitara que las masas se apropiasen de una esfera que hasta ese momento les había sido negada, como es la del arte, para poder reproducir desde allí su propio proyecto histórico. Esta confianza ocasionó un debate con Theodor Adorno, mucho más escéptico con respecto a los potenciales de la pérdida de autonomía de la esfera estética (Robles, 2016); sin embargo, este optimismo benjaminiano, como opuesto al pesimismo adorniano, es muchas veces exagerado, tal y

como lo muestra las últimas páginas del mencionado artículo dedicadas a la idea de “estetización de la política”. Me voy a detener en este concepto, que alude al modo fascista de organización y movilización de las masas, ya que desde allí se hace visible la conexión entre crisis de la experiencia y fascismo.

En esas líneas, Benjamin describe al fascismo como hijo de un momento histórico en el que se produce un desfase entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las capacidades sociales para su asimilación. Ante esto la única salida que encuentran las clases dominantes para superar este impasse sin tocar las relaciones de producción es apelar a la movilización total de la sociedad para la guerra. La “estetización de la política” corresponde, entonces, a la organización de esta tarea, es decir, a la estrategia de organización de las masas en un estado en el que la sociedad no encuentra “lo suficientemente madura como para hacer de la técnica su órgano” (Benjamin, 2008: 84). El diagnóstico de Benjamin consiste en que la naciente sociedad de masas es incapaz de asimilar armónicamente el desarrollo tecnológico y padece, por lo tanto, una serie de transformaciones de difícil asimilación para los modos de percepción y los procesos de subjetivación. De esa manera, el fascismo, mediante la ideología de la movilización total y la estetización de la política, ofrece un modo de canalizar la experiencia propia de la “alienación autoinducida” en la que vive la humanidad (*Ibid.*: 85); es decir de articular políticamente la incertidumbre que produce la generalización de la *Erlebnis* como forma de vida.

Muchas veces se comprende simplifícadamente el concepto de estetización de la política como una simple manipulación de las masas mediante la puesta en escena de desfiles imponentes, simbolismos grandilocuentes, manifestaciones coreográficas y gestos solemnes. La política fascista es identificada en esta interpretación con el engaño, la seducción, el mito y lo irracional. Pero el asunto es un tanto más complejo. Que la idea de estetización de la política no puede ser reducida a pura irracionalidad populista se puede ver cuando, en las líneas finales del ensayo, Benjamin formula de forma breve una analogía entre “estetización de la política” y la ideología modernista del “arte por el arte”. Esta analogía adquiere sentido si tenemos en cuenta que para Benjamin la idea del “arte por el arte” constituía una cierta “teología del arte puro” que rechazaba cualquier función social de la obra artística y aspiraba a recuperar el lugar privilegiado, autónomo y único del genio artístico en el momento de su desaparición (Zamora, 2020). Si llevamos esta comprensión del “arte por el arte” –es decir, como fetichismo de lo ya desaparecido– a la idea de “estetización de la política” fascista, podemos ver que hay allí contenido

algo más que su simple espectacularización irracional. En la mirada de Benjamin el fascismo se trataría, entonces, de una mistificación idealista de la esfera política que, desentendiéndose de las transformaciones sociales y técnicas en las que tiene lugar, busca recuperar de modo impotente y violento una comunidad desaparecida durante la era industrial.

De ese modo, el arte por el arte y la estetización de la política son dos formas ideológicas, en el sentido de que son gestos obstinados que han perdido su base material y que solo sobreviven como afirmación ingenua y violenta de sí mismos. Es precisamente esto lo que Benjamin había analizado en un texto anterior, menos célebre pero igual de iluminador, llamado “Teorías del fascismo alemán” de 1930 y que era una reseña del libro compilado por Ernest Jünger, *La guerra y los guerreros* (Benjamin, 1998). Allí Benjamin afirmaba explícitamente que el culto fascista de la violencia y la movilización total de Jünger y su círculo constituía una “transposición descarada de la tesis de *l’art pour l’art* a la guerra” (*ibid.*:49). Para Benjamin el culto expresionista de la guerra tenía lugar en el momento en el que debían justificarse desarrollos técnicos que se habían tornado inasimilables para la estructura de nuestra vida cotidiana, es decir en el momento en el que ni la sociedad estaba “madura para integrar a la técnica”, ni la técnica era “lo suficiente poderosa como para someter a las fuerzas sociales” (*ibid.*:47). El culto esteticista bélico era la ideología encargada de esa justificación, la expresión ideológica de la imposibilidad de armonizar el desarrollo tecnológico con la capacidad del juicio moral. Según Benjamin, la sociedad burguesa resolvía esta dialéctica fallida separando y descontextualizando a la técnica de toda dimensión histórica, social o cultural, y el mito guerrero de Jünger era expresaba esta descontextualización mediante su intento de hacer de la guerra una forma de vida social total.

El problema con toda esta fantasía soldadesca no radicaba solo en su dimensión moral, sino en su anacronismo. Aquellos combates corporales idealizados y la heroicidad aristocrática que Jünger elogiaba habían quedado obsoletos por el nivel alcanzado de la tecnología armamentística y por las transformaciones sociales de la guerra: los gases letales, las armas inteligentes, la eliminación de la distinción entre civiles y combatientes, la futilidad del derecho internacional, hacían que el antiguo heroísmo aristocrático se tornase inútil en tiempos de combates anónimos e hiper-tecnificados. En definitiva, este desfase entre la pretensión de la ideología y la realidad histórica es lo que, a los ojos de Benjamin, tenían en común las ensoñaciones bélicas de Jünger, la estetización de la política fascista y la ilusión del arte

por el arte. Se trataba de construcciones ideológicas puesto que eran ensayos impotentes de rescatar una realidad ya perdida (la guerra tradicional, la unidad del pueblo o la autonomía del arte) en el transcurso de las transformaciones técnicas y sociales de la sociedad de masas. Benjamin atribuía a las ideologías fascistas la forma de un fetichismo que sobreactuaba la realidad de aquello que se había perdido y en ese desfase, entre lo que añoraban y su posibilidad efectiva, era en donde se producía la autoafirmación, impotente y violenta, del fascismo.

En el mismo texto Benjamin agregaba que esta ideología de la movilización total y del culto a la guerra funcionaba, en todo caso, como paliativo para hacer más fácil la elaboración de la derrota padecida por Alemania en la Gran Guerra –si los rusos convirtieron la derrota en revolución, los alemanes la convirtieron en culto–. La ideología de la guerra repetía la “actitud fundacional de la espiritualidad alemana” (*ibid.*: 52), ya que, al igual que el idealismo alemán, compensaba el padecimiento terrenal mediante la ilusión de un más allá de plenitud. Para Benjamin en el mito fascista se trataba de la búsqueda de una experiencia primigenia, una forma de eso que había llamado “galvanización”: la búsqueda estéril en ideas actuales de reanimar realidades pericidas (Benjamin, 2007: 218). La “estetización de la política” fue el modo en el que fueron procesados fenómenos como el desarrollo técnico desbordado, la derrota padecida, la pérdida de la comunidad nacional, los antagonismos capitalistas y la enajenación con respecto a la naturaleza explotada. La ideología fascista era entonces el intento de sostener una realidad en el momento en que había perdido toda condición material de posibilidad y de procesar en una ilusión violenta los traumas sociales en la época de crisis de la experiencia. Entonces, los mitos del arte por el arte, de la estetización de la política y la heroicidad nihilista del fascismo no son fenómenos intercambiables ni identificables, sino que son estrategias ideológicas que se iluminan mutuamente como recuperación estéril de una dimensión histórica y existencial destruida en el mundo de las fantasmagorías capitalistas.

### 3 DIALÉCTICA DE LA MODERNIDAD LIBERAL

Como afirmé, el objetivo de este trabajo no es realizar una comparación entre el diagnóstico de la crisis de la experiencia de Benjamin y el de Adorno (Jay, 2009), sino indagar en las posibles conexiones entre ese diagnóstico y el análisis del fascismo. En este marco resulta interesante detenerse en las reflexiones sobre la mo-



derinidad que Adorno y Horkheimer llevaron a cabo a lo largo de su obra y que están ejemplarmente materializadas en textos como *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno & Horkheimer, 2006) de 1944 o *Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer, 2002) de 1947. Influenciados por la tesis del desencantamiento del mundo de Weber, el concepto de cosificación de Lukács y el análisis del fetichismo de la mercancía de Marx, los autores ofrecieron una variación del motivo benjaminiano de crisis de la experiencia que permitía conceptualizar el trastocamiento de los conceptos político-morales que funcionaban como ideales normativos de la modernidad. En este apartado seguiré las reflexiones de estos autores sobre la dialéctica de conceptos centrales de la modernidad liberal, como son los de libertad, tolerancia, igualdad o individualidad, ya que considero que allí se pueden encontrar elementos para interpretar la ideología fascista.

Los principales escritos de Adorno y Horkheimer tenían la intención de mostrar la dialéctica contenida en esos conceptos normativos de la modernidad liberal mediante una crítica inmanente que hiciera visible sus aporías. Para ellos, parte de la responsabilidad del fracaso en la realización, o de la consumación deformada, de estos conceptos radicaba en que habían sido pensados en términos abstractos y subjetivistas, lo que activó una dialéctica funesta que desembocaría en la barbarie de aquellos años. Esta es, en cierta medida, la premisa en los análisis que podemos encontrar en Horkheimer con el concepto de tolerancia en su *Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer, 2002), o en Adorno con el concepto de libertad en sus reflexiones sobre la ética kantiana (Adorno, 2019b). Esta crítica a la neutralización y abstracción de la modernidad liberal atravesó también sus reflexiones sobre la idea de igualdad o sobre la figura de individualidad, conceptos también fundamentales para entender la crisis de la experiencia y su conexión con el fascismo.

La fundamentación teórica de un orden político pacífico –ya sea mediante la idea de tolerancia, de libertad o de igualdad– descansaba para el liberalismo en la predisposición de todos a deponer sus parcialidades valorativas, puesto que tal orden político-moral debía estar fundado en la razón, no en la pasión. Solo mediante la puesta en paréntesis de las cargas afectivas y de los intereses subjetivos se aseguraría el espacio para una argumentación moral objetiva y universalmente válida. Este principio de convivencia abstracto ya había sido denunciado en su carácter formal por Marx en *La Cuestión Judía* (2015) cuando mostró que la emancipación abstracta del sujeto jurídico no era idéntica a la emancipación humana de los seres concretos y que la igualdad abstracta del ciudadano no se materializaba en la reali-

dad del individuo. Sin embargo, lo que dejarán ver los análisis de Adorno y Horkheimer será el carácter aporético y destructivo de esta neutralidad indeterminada de las ideas políticas y morales en el momento de su realización histórica. Los frankfurtianos deseaban mostrar que esos postulados de la filosofía moral moderna, precisamente en virtud de su formalidad, fueron intrínsecamente capaces de fundamentar tanto la utopía de una convivencia pacífica como distopías de destrucción recíproca.

En esta neutralización de los apasionamientos en la discusión moral que debía garantizar un orden de reciprocidad estaba escondida la posibilidad de reificación de una subjetividad y, con ello, ese “síntoma ampliamente difundido de frialdad universal” (Adorno, 1998: 91) que funcionaba como “indiferencia frente al destino de los demás” (*ibid.*:89). El sujeto moral debía relegar sus impulsos para fundar un orden de reciprocidades libre de intenciones, pero, a cambio de eso, le era devuelto un mundo desprovisto de implicaciones afectivas que pudieran actuar como resguardo ante la barbarie. Es en este contexto que las ideas de tolerancia, de libertad y de igualdad, a causa de su formalización y abstracción, acabarán fundamentando un espacio normativo en el que toda diferencia debía ser integrada. Ese principio formal de igualdad que la idea de tolerancia portaba apuntaba en un comienzo a forjar la posibilidad conceptual de la convivencia moral, pero las tendencias de la sociedad pronto lo iban a convertir en su contrario: en igualación represiva.

De esa manera, el principio de igualdad de los hombres acabaría considerando las diferencias como estigmas sociales que exigían ser suprimidas. Para Adorno el campo de concentración respondía a esta conversión del principio de igualdad en práctica de igualación, “que iguala a todos los hombres con todos [...], y convierte a los prisioneros en sus vigilantes, y a los asesinados en asesinos” (Adorno, 1987: 102). La moral, que había pretendido consolidar un estado en el que los conflictos podrían ser resueltos bajo el abrigo de una razón desprovista de pasiones, pronto tuvo que confrontar la destrucción burocrática y también desprovista de pasiones. Esto lo analiza Adorno en sus lecciones sobre filosofía moral cuando lee en Kant “el *pathos*, la autoconciencia de la joven clase burguesa” que quiere liberarse de toda tutela a partir de la idea de autonomía y emancipación (*Mündigkeit*), pero que, al concebirlas en términos puramente racionales, acaba por sacrificar lo empírico, la felicidad individual y todo aquello por lo que valía la pena emanciparse (Adorno, 2019b: 281). Así, el mundo que la burguesía liberal obtuvo fue el de un uni-

versalismo abstracto sin resguardos contra el retorno de los impulsos destructivos de la naturaleza reprimida.

Por supuesto que estas reflexiones no constituyen una explicación del fascismo ni del antisemitismo, ya que entre la abstracción de la moral y el exterminio serial de los campos no hay ni relación causal ni analogía viable; sin embargo, considero que de estas reflexiones es posible extraer elementos para una crítica de la auto-comprensión de la modernidad en la que aconteció el fascismo. Para los Frankfurtianos lo que estuvo detrás de Auschwitz fue un proceso de homogeneización como consecuencia de la dialéctica de la racionalidad occidental y de la neutralización de las emociones en el plano moral. Esto explica la continuidad que se da para Adorno, por ejemplo, entre este proceso moderno de formalización e igualación y el proceso de exterminio en el *Lager*. Se podría decir que mientras el liberalismo intentaba eliminar las diferencias, el fascismo intentó eliminar lo diferente. En esta visión, Auschwitz se entiende dentro del proceso de extensión de la identidad a lo social y de la formalización liberal de la moral, un proceso que se desarrolló nivelando las diferencias hasta el exterminio de cualquier desviación, de modo que “Auschwitz confirma el filosofema de la identidad pura como muerte” (Adorno, 2005: 332)

Esta modernidad burguesa que aquí seguimos en el plano del desenvolvimiento de sus conceptos es inseparable también de los procesos materiales de modernización capitalista, de modo que no debería atribuírsele un estatus autónomo ni una prioridad categorial o temporal. La prioridad de los procesos materiales de modernización capitalista es precisamente lo que identifica a la primera generación de la Teoría Crítica, por lo que esta aporía de la moral no puede entenderse desde sí misma, sino como un momento ideológico necesario en la reproducción capitalista. El avance del principio de homogeneización está conectado con el proceso de abstracción del trabajo concreto en trabajo abstracto y del valor de uso en valor de cambio en función de la explotación capitalista. Este proceso material establece los marcos para diversas esferas de la modernidad, como ser formas de socialización, modos de subjetivación, auto-comprensiones teóricas, normatividades jurídicas, etc... Sin embargo, en la Teoría Crítica siempre existió una preocupación por la singularidad y la objetividad de los conceptos, es decir de analizar los conceptos no reduciéndolos a los procesos materiales sino como realidades complejas, cargadas de antagonismos y activas en la reproducción del todo social, tal y como se puede ver en este análisis de las aporías de los conceptos de la modernidad liberal.

Ahora bien, me gustaría realizar aquí una breve comparación con otro análisis de la autocomprensión moderna como es el de Hannah Arendt, ya que puede iluminar algunos puntos que están en discusión aquí. En cierta medida los términos con los que Adorno y Horkheimer elaboraron sus análisis no son muy distintos a los términos con los que Arendt pensó el fenómeno del antisemitismo en su obra *Los Orígenes del Totalitarismo* publicada en 1951 (Arendt, 2017). Allí Arendt mostró que la integración de los judíos ilustrados en las sociedades europeas (Arendt pone los casos paradigmáticos de Mendelsohn, Herder, Lessing) consistía en la formación (*Bildung*) de la personalidad y en la educación intelectual. Esto convertía a los judíos asimilados en hombres excepcionales en el marco de la sociedad burguesa, mientras que, al mismo tiempo, se les exigía el abandono de su pertenencia a la tradición judía en el ámbito de lo público. De este modo, se creaba una ambivalencia en la vida del judío que veía su vida fragmentada entre ser un intelectual excepcional y un renegado de su tradición. Para Arendt esto se debía que la Ilustración estableció como condición para el reconocimiento de la integridad de los seres humanos la exigencia de renunciamiento a la singularidad, con esto abrió un proceso de peligrosa homogeneización social que se hizo patente en la imposibilidad de reconocer a los judíos y a otras culturas en su especificidad.

Para Arendt esta idea de igualdad de la modernidad ilustrada fue progresiva en el plano político, ya que implicaba un reconocimiento formal y legal de la persona, pero se volvió problemática cuando fue llevada al plano social, debido a que esto implicó que grupos sean reconocidos como iguales a condición de que sean discriminadas y reprimidos sus particularidades culturales (Di Pego, 2020). Esta ambigüedad que debían experimentar los judíos –excepcionales como judíos y asimilados como ciudadanos– creó las condiciones para que “lo judío” fuera visto como un dato de nacimiento, como una condición existencial presente en todos los judíos o como una enfermedad que sólo podía ser curada mediante soluciones drásticas. En resumen, en su análisis, la discriminación política sobre los judíos estuvo basada en el principio de igualdad inherente al pensamiento liberal que, extrapolado al ámbito social, degeneró en una homogeneización hostil a toda diferencia.

Si bien Arendt realiza un análisis en términos de una historia social del antisemitismo en algún punto sus tesis concuerdan con el análisis adorniano, ya que ambos reconocen que lo que está en la base es un mecanismo social de homogeneización. De algún modo, ambos autores describen procesos de configuración de un orden social uniformizado y de una progresiva abstracción que borra las particula-

ridades sociales y culturales con un desenlace trágico. Con esta idea de un proceso de identificación y homogeneización lo que estas tesis ponen de relieve es que el antisemitismo, tal y como se dio a comienzos del siglo XX en Europa, tuvo un vínculo interno con el liberalismo y con la modernidad ilustrada. Son precisamente esos procesos homogeneizadores e integradores los que definieron la crisis de la experiencia moderna.

Es necesario remarcar que, a diferencia de Arendt, para Adorno y Horkheimer, como dijimos, ese proceso de homogeneización estaba interrelacionado con el modo de reproducción capitalista. Ellos entendieron al capitalismo como un sistema de homogeneización, intercambiabilidad y disolución de las singularidades motorizado por la generalización social del principio del intercambio mercantil y de la ley valor. En el intercambio mercantil se producía una serie de abstracciones sobre el modelo de la reducción del trabajo concreto a trabajo abstracto y del valor de uso a valor de cambio abstracto. Esta transformación comportaba para los frankfurtianos una forma de racionalidad que atravesaba todos los ámbitos sociales, incluso los que en un primer momento no fueron concebidos directamente como mercancías. Por lo tanto, mercantilización no significaba que todo era vendible, sino que todo se volvía abstracto e intercambiable. En esta ontología social del capitalismo, la sociedad aparecía asentada en una abstracción objetiva que ignoraba la naturaleza cualitativa del que produce, del que consume y de lo producido, así como del modo de producción y de las necesidades sociales de producción y consumo.

Esto tendrá implicaciones en otro concepto central del entendimiento liberal de la modernidad, me refiero al concepto de individualidad. Para Adorno y Horkheimer la aparición de la idea de individuo sólo fue posible en el marco de la consolidación de una sociedad de mercado basada en el principio del intercambio, que tenía como presupuesto un orden compuesto de voluntades autónomas, cuyos intereses generarían el progreso social, a la vez que provocarían la progresiva disolución de las instancias irracionales opresivas como la tribu, la tradición o la religión. Para los autores, el problema estaba en que esta sociedad que hizo posible la idea de individualidad fue también la que limitó su realización, ya que encerró los potenciales individuales en un orden construido sobre el principio nivelador y homogeneizador del intercambio mercantil, donde toda diferenciación individual quedaba *a priori* neutralizada. El individuo moderno rápidamente se convirtió así en simple valor de cambio intercambiable o en un engranaje más de los medios de pro-

ducción, es decir en la negación de aquello que caracterizaba a la idea de individualidad moderna.

Esta tesis de la liquidación de la individualidad tendrá su confirmación para los autores en las sociedades de posguerra donde la intercambiabilidad y la abstracción social se expandan a todos los ámbitos sociales, llegando incluso a la esfera de la intimidad, tal y como Adorno muestra en los frescos de su *Mínima Moralia* con la idea de la “vida dañada” (Adorno, 1987). En la época del capitalismo fordista se produjo, entonces, una reconciliación ideológica del antagonismo moderno entre el individuo y la sociedad, es decir una reconciliación mediante la integración perfecta del individuo a la irracionalidad social y no como síntesis de lo diferente. Adorno y Horkheimer entendieron entonces la crisis de la experiencia en el marco del proceso de abstracción social, homogeneización y estandarización que puede ser rastreado en las principales ideas ético-políticas de la modernidad. Se trataba de un proceso interconectado con el mismo mecanismo de reproducción de la sociedad capitalista, contenido en los ideales regulativos de la modernidad y, como veremos a partir del problema del antisemitismo y del prejuicio racial, con consecuencias en el plano subjetivo.

#### 4 ANTISEMITISMO Y SUBJETIVIDAD

En el capítulo “Elementos de antisemitismo” de *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer –aunque se suele adjudicar la responsabilidad de este capítulo a la pluma de Adorno– ofrecieron algunas reflexiones sobre la relación entre subjetividad y modernidad que permiten comprender al prejuicio racial como un tipo particular de crisis de la experiencia. Aquí las anteriores reflexiones sobre la dialéctica de la modernidad, la liquidación de la individualidad, el capitalismo fordista y el ascenso de la sociedad de masas, entrarán en un productivo contacto con una “metacrítica” de la teoría del conocimiento, lo que permitirá conectar la idea de la crisis de la experiencia con la dimensión subjetiva. El interés por el prejuicio racista fue siempre parte de los intereses centrales de la Teoría Crítica ya desde los años tempranos de fundación del Instituto en Frankfurt con los primeros estudios colectivos dirigidos por Fromm, hasta los trabajos de posguerra sobre la supervivencia del fascismo en la cultura alemana (Zamora & Maiso, 2016). En este apartado, sin embargo, me voy a detener puntualmente en la relación entre prejuicio y experiencia a partir de las reflexiones de Adorno sobre la individualidad antisemita,

casi como si se tratara de un caso testigo del diagnóstico general de crisis de la experiencia.

En los debates gnoseológicos de la modernidad se suele reconocer que toda experiencia está constituida básicamente de un momento pasivo y un momento activo. El momento pasivo se basa en la apertura de las estructuras perceptivas a la determinación de una objetividad ajena al sujeto. Esta pasividad de la experiencia previene del peligro de solipsismo y, a la vez, permite un enriquecimiento de la subjetividad mediante su contacto con un objeto externo y rico en determinaciones propias. Por otro lado, la experiencia implica la posibilidad de estructurar en una narrativa ese material que ya viene mediado, de llenar ese espacio que queda entre la pura percepción del fenómeno y nuestra representación, ya que la experiencia implica una formación y una significación de lo dado. Experimentar entonces significa entablar una negociación entre las propias mediaciones y las mediaciones que el objeto ya contiene; es así en este juego de apertura y acción en el que se forja el Yo experiencial. Ahora bien, si el Yo cierra sus puertas a la comunicación con algo heterogéneo acaba por cosificarse en una estructura automatizada; pero si, por el contrario, se da en relación no mediada con su objeto, entonces se pierde en la indiferenciación de las sensaciones y liquida su autonomía.

De esa manera, la experiencia vive asediada entre reducirse al puro registro de datos o sucumbir al misticismo. En “Elementos de antisemitismo” Adorno intentó mostrar que el prejuicio racial se estructura sobre la incapacidad de cumplir esta doble exigencia y, debido a eso, puede ser comprendido como una forma de cosificación de la experiencia a partir de la suspensión del juego entre los aspectos pasivos y los aspectos activos. En la subjetividad racista y antisemita se produciría, entonces, una unilateralidad y una atrofia del dinamismo entre proyección y receptividad que necesita la experiencia para permitir un enriquecimiento de la vida psíquica. El antisemita tiende tanto a absolutizar el aspecto activo, lo que Adorno denomina “proyección pática” (*patische Projektion*), como a transformar el aspecto pasivo en pensamiento estandarizado.

En el caso de la “proyección pática” el sujeto no puede distinguir lo propio de lo ajeno, por lo que proyecta sus impulsos en el otro y se coloca a sí mismo en el centro del mundo, que así “queda reducido al conjunto, impotente y omnipotente a la vez, en todo lo que el sujeto proyecta sobre él” (*ibíd.*: 233). La figura paradigmática de esto es la del paranoico, que se ha detenido en un momento afirmativo del pensamiento y de forma irreflexiva se ha dejado seducir por “la brutalidad

inherente de lo positivo” (*ibíd.*: 238). Aquí Adorno concibe el síndrome antisemita como un desborde patológico del momento activo de la experiencia que no se deja determinar por su objeto o por el contacto con la otredad. Hay que aclarar que todo pensamiento conceptual es proyectivo en la medida en que le es inherente un momento constructivo que completa la percepción sensorial, por lo que en todo pensamiento convive un potencial de verdad como de locura. Debido a este carácter ambivalente de la razón, al peligro constante de la paranoia, es que se torna necesario un momento pasivo o receptivo.

Sin embargo, este aspecto pasivo también puede tener su resolución patológica. Esto lo muestra Adorno cuando considera al antisemitismo, no como una creencia basada en la acumulación de experiencias cotidianas, sino como una suerte de “*ticket*” que puede ser intercambiado libremente, de modo que “si las masas aceptan el *ticket* reaccionario, que contiene el punto contra los judíos, obedecen a mecanismos sociales en los que las experiencias de los individuos singulares con judíos no desempeñan ningún papel” (*ibíd.*: 244). En este caso tiene lugar una automatización de la experiencia a partir de identificar determinados rasgos con determinadas categorías de forma irreflexiva. Es precisamente este mecanismo lo que está en la base de la subjetivación racista y no, como se suele considerar, un conjunto de inclinaciones personales o de afectos conscientes. El antisemitismo en estos términos no es una teoría destinada a racionalizar inclinaciones, sino una forma de percepción esquemática que, por eso mismo, conserva cierta independencia con respecto a su objeto de odio: esto le permite decir a Adorno que en el antisemitismo “ya no hay más antisemitas” (*ibíd.*: 243).

Entonces, en tanto atrofia de la capacidad de tener experiencias, el antisemitismo responde a un esquema de acción que no considera aquello sobre lo que se aplica, de un mecanismo subjetivo que prescinde de lo no idéntico. Para Adorno el antisemitismo puede prescindir de las singularidades del judío puesto que su subjetividad –al igual que el sujeto del idealismo o el paranoico– se construye sobre el modelo de una instancia activa encerrada en su propia determinación. Esto provoca, por otro lado, que el antisemita deba resolver el constante conflicto entre su afirmación y las determinaciones propias del mundo mediante ciertos “estratagemas” que devienen en construcciones fantasiosas y delirantes. Esto es posible gracias a un desplazamiento en el que el antisemita no sólo lleva lo que es del sujeto al objeto –como “proyección pática”–, sino que también intercambia las cualidades del estereotipo y la experiencia. En este juego de enroque el antisemita toma al



estereotipo como lo verdadero y cargado de vida, y a lo que experimenta como lo falso y abstracto (Adorno, 2009: 301). En estas reflexiones tanto la proyección como el pensamiento estandarizado indican que la violencia contra determinados grupos sociales o étnicos pueden ser comprendidas como la consumación de una experiencia cosificada.

A esto se refería también Sartre, cuando en sus *Reflexiones sobre el antisemitismo* describió, con su conocido talento literario, un patético personaje que ilustra muy bien la fisonomía del prejuicio:

“Uno de mis amigos solía contarme de un viejo primo llamado Jules que iba mucho a cenar a casa de su familia y del que se comentaba [...]: “Jules no puede soportar a los ingleses”. Mi amigo no recuerda que nunca se dijera nada más sobre su primo Jules. Pero eso bastaba. Había un contrato tácito entre Jules y su familia, delante de él se evitaba ostensiblemente mencionar a los ingleses y dicha precaución le otorgaba a ojos de sus parientes un viso de existencia a la vez que les procuraba a ellos la agradable sensación de estar participando en una ceremonia sagrada. Y de pronto [...] alguien lanzaba [...] una alusión a Gran Bretaña y sus dominios. Entonces el primo Jules fingía ser presa de una inmensa cólera, por un instante se sentía “existir” y todos contentos.” (Sartre, 2005, 57-58).

En la anécdota de Sartre el odio del primo Jules hacia los ingleses funciona de modo automático como un registro de autenticidad de la propia persona y como la recreación de “una ceremonia sagrada” que sirve como ejercicio irreflexivo de afirmación del Yo. Si para Sartre, el antisemitismo consistía en una mirada externa que creaba lo judío y lo antijudío, para Adorno se trataba de un fenómeno que tenía su origen en la propia racionalidad moderna; en todo caso, ambos coincidían en que se trataba de cierta incapacidad de llevar a cabo experiencias abiertas y reflexivas: para el primo Jules como para el antisemita no había semitas ni ingleses, sino solamente un Yo que actuaba como mecanismo de repetición. El antisemitismo en estos análisis era el producto de una crisis de la experiencia que se caracterizaba por una pérdida de su objeto y por una consiguiente solidificación de las estructuras experienciales. Sea como “proyección pática” o como pensamiento estandarizado, lo que se ausentaba era la experiencia propia de lo otro, una pérdida de lo no-idéntico, que se diluía en las proyecciones del sujeto o era asumido como ítem del esquema prefigurado.

Samuel Salzborn, renombrado especialista en cuestiones de antisemitismo, ofrece una interesante reflexión que ayuda a precisar esta idea del antisemita como una forma de subjetivación incapacitada de abrigar experiencias no cosificadas. Salzborn (2010) afirma que en el antisemitismo ocurre una inversión de las capacidades intelectuales y afectivas porque “el antisemitismo es tanto la incapacidad de *pensar abstractamente* como de *sentir concretamente* [...], de modo que el pensamiento es concreto, pero el sentimiento es abstracto” (*ibid.*: 104). Esto implica una especie de doble desubjetivación, ya que el sujeto “pierde el dominio intelectual sobre su autorreflexión y renuncia al potencial de un entendimiento emocional y empático” (*ibid.*:106). Se trata, por lo tanto, de un individuo que no puede tematizar cognitivamente su realidad y tampoco entablar relaciones afectivas con otros individuos, de modo que su visión del mundo tiende a ser concreta y excluyente, mientras que sus sentimientos a ser abstractos y despersonalizados.

Estas observaciones de Salzborn complementan muy bien las ideas de Adorno, ya que de lo que se trataría en el antisemitismo es de una inversión de los aspectos pasivos y los aspectos activos de la experiencia: el aspecto pasivo de los sentimientos se encuentra funcionando como el aspecto activo de la abstracción conceptual, mientras que el aspecto activo del conocimiento se encuentra funcionando como aspecto pasivo ligado a lo concreto. Es debido a esto que el sujeto racista no puede ser convencido, no pueden alegarse argumentos racionales para que deponga su creencia: en el antisemitismo “no se refuta a ningún adversario, no se justifica racionalmente ninguna tesis, sino que su proceso lógico consiste meramente en la identificación, o más bien en el encasillamiento” (Adorno, 2009: 43). En definitiva, no se trataría de contra-argumentar al antisemita, de resolver el problema ideológico en el plano de la acción comunicativa digamos, sino que es necesario “reconstituir la capacidad de tener experiencias” (*ibid.*:282).

Esto explica en parte esa curiosa comparación que Adorno realiza muchas veces entre el antisemitismo y la industria cultural, por ejemplo, cuando escribe que el “antisemitismo es un medio de comunicación de masas” (Adorno, 2004: 371) o que “el antisemitismo es algo así como la ontología de la publicidad” (*ibid.*:372). La razón de esta idea radica en que en ambos casos no estamos ante un fenómeno de adoctrinamiento teórico sino ante un modo particular de experimentar. Como la industria cultural en el plano de la experiencia estética, el antisemitismo se funda “en mociones pulsionales, conflictos, inclinaciones y tendencias que amplifica y manipula, en vez de hacerlas conscientes y claras” (*ibid.*:376). El antisemitismo y los

productos de la industria cultural se valen de los mismos mecanismos psicológicos mediante los cuales el inconsciente es reproducido sin mediación de la conciencia. Ambos son ejemplos de eso que Löwenthal llamó “psicoanálisis invertido” y que consiste en afirmar el inconsciente en lugar de elaborarlo por la conciencia (Schneider, 2011).

Sin embargo, no hay que tomar estas observaciones como si se tratara de procesos psíquicos de inversión y desfiguración de la experiencia que son explicables enteramente desde el plano gnoseológico o psicológico. Promover esta lectura sería caer de nuevo en la ilusión idealista de una subjetividad constitutiva que ignora las condiciones sociales de su producción y su papel en la reproducción de esas mismas condiciones. Por el contrario, se trata de identificaciones precarias y siempre amenazadas con sucumbir, que en el marco de las crisis sistémicas de la sociedad capitalista se resuelven en diferentes formas de racismo, xenofobia, sexismo, odios étnicos o de clase. Por lo tanto, el prejuicio no puede ser explicado desde la pura lógica conceptualizadora, sino desde la interacción de las dinámicas psíquicas y los imperativos sociales de un mundo en constante crisis.

Es precisamente esto lo que Adorno problematizó en un texto de 1951 llamado “La teoría freudiana y los esquemas de la propaganda fascista” (2004) que debía servir de fundamentación psicoanalítica para los estudios sobre la personalidad autoritaria. Allí aparecía desarrollado el concepto de narcisismo herido con el que se hacía referencia a la experiencia de impotencia e insignificancia social de un Yo que sólo encontraba satisfacción en la identificación con la autoridad. Este concepto complementaba al de “carácter autoritario” que aludía a una formación regresiva que combinaba obediencia y violencia en una suerte de “rebelión conformista”. El narcisismo herido era el síntoma propio de una época en la que las renunciadas libidinales de los individuos no eran recompensadas afectivamente ni en términos de reconocimiento. Esto provocaba que los impulsos retornaran a un Yo incapaz de hacerse cargo de ellos, por lo que la satisfacción sustituta sólo parecía encontrarse en la identificación con un Superyó colectivo. Dicho proceso le otorgaba al individuo la satisfacción narcisista que no era capaz de conseguir por sus propios medios, pero que le era necesaria para su bienestar afectivo: la identificación con una autoridad compensaba la sumisión y producía placer, al mismo tiempo que otorgaba ventajas pragmáticas al servir como orientación en un mundo incomprensible.

Se puede concluir, entonces, que el prejuicio no carece de funcionalidad, que es poseedor de una cierta “racionalidad” como mecanismo de adaptación. Ante la pregunta: “¿qué bien aporta a la adaptación real de personas por lo demás ‘prudentes’ el suscribir ideas que no tienen base en la realidad y que asociamos de ordinario con una inadaptación? (Adorno, 2004: 283), Adorno respondía que en el prejuicio encontramos una estructura cognoscitiva que permite ordenar una realidad que se ha tornado más compleja y distante de la vida cotidiana, a la vez que provee un patrón simplista para insertarse en estructuras sociales que aparecen ante el sujeto como todopoderosas e inaccesibles. En estas reflexiones el prejuicio era visto como un marco gnoseológico para localizarse en el mundo y como un modelo pragmático para adaptarse a las tendencias objetivas de una sociedad que, como había mostrado Benjamin con los soldados que volvían de la Gran Guerra, era ya inconmensurable a la experiencia humana.

## 5 CRISIS DE LA EXPERIENCIA Y (POS)FASCISMOS

Tras este recorrido resulta claro que el motivo de la crisis de la experiencia no posee un significado unívoco ni está limitado a dar cuenta de un único fenómeno: desde la imposibilidad de establecer continuidades con el pasado en Benjamin, o como proceso de abstracción social en Adorno y Horkheimer, hasta su desenlace como subjetivación racista, la idea de decadencia de la experiencia adquiere diversos contenidos y valencias en el desarrollo de la Teoría Crítica. En los casos analizados, entre otros posibles, las ideologías fascistas fueron presentadas como paliativos y galvanizaciones de ciertos temores, como intentos de llenar un lugar ausente o como mistificaciones de una experiencia perdida. Si para Benjamin la ideología guerrera de Jünger y la estetización de la política buscaban restituir una comunidad y una armonía ya desaparecida, en las reflexiones sobre la modernidad de Adorno y Horkheimer el fascismo era visto como consecuencia y reacción al proceso de abstracción y desencantamiento del mundo y, finalmente, en los análisis del antisemitismo como paradigma de prejuicio racial quedaban expuestas las derivaciones de la crisis de la experiencia en el espacio de lo subjetivo.

La idea de crisis de la experiencia intentaba tematizar ese sentimiento de pérdida y enajenación, de abstracción y distancia, de falta de sustancia y de fetichismo compensatorio que los autores diagnosticaron como magma cultural del fascismo. La parafernalia *völkisch* del suelo y la sangre, el mito de la comunidad eterna, la

insistencia racial, todos estos signos de una hiper-positividad fueron, en definitiva, esfuerzos impotentes y brutales de recuperar un pasado en crisis. Este relato podría parecer, de modo superficial, una normalización de la violencia disuelta en una narración sobre la modernidad, pero esta impresión se diluye rápidamente si evitamos leer estas reflexiones como una explicación histórica o sociológica, es decir si evitamos buscar una correlación causal entre crisis de la experiencia y fascismo. Lo que los relatos de la crisis de la experiencia nos dicen es que el fascismo no fue inevitable ni fue la única respuesta a los atolladeros de la modernidad, pero su entera fisonomía ideológica fue tan moderna como el liberalismo al que combatía. Es justamente esta conexión lo que ilumina la idea de la crisis de la experiencia, pero sin postular una casualidad, sino mostrando que las manifestaciones del fascismo fueron formas de “racionalidad” comprensibles en la irracionalidad social.

Ahora bien, tras estas aclaraciones surge la inevitable pregunta por la actualidad de este planteo, es decir por la potencialidad del motivo de la crisis de la experiencia para pensar el resurgimiento de nuevos autoritarismos a nivel mundial. Esta inquietud se hace evidente cuando vemos, por ejemplo, que en los intentos de caracterización de estas nuevas derechas globales es frecuente la analogía con los fascismos históricos de la Europa de entreguerras (Feierstein, 2020). La fuerza destructiva y el horror generado por aquellos fenómenos históricos impregnó nuestro imaginario político, hasta el punto de otorgarle a la palabra “fascismo” una contundencia tal que permite una caracterización rápida y efectiva de cualquier opción autoritaria que viole acuerdos democráticos mínimos. Fascismo es un término que muy frecuentemente funciona más como un modo de afirmar la posición de quien lo emplea que aquello a lo que se alude. En todo caso, es innegable que en el actual empleo de la palabra “fascista” resuena una analogía con el pasado, en la que sería productivo indagar para comprender el giro autoritario que representa el ascenso de las nuevas, y no tan nuevas, derechas.

La cuestión no debería ser si la analogía con los fascismos es correcta, como si se tratara de una repetición del pasado, sino de ver en qué medida dicha analogía puede visibilizar características de un fenómeno polimorfo y cambiante. Otro problema con esta analogía presente en el término “fascismo” surge cuando vemos que la gran mayoría de estos movimientos de derecha o de extrema-derecha no reivindican una filiación con los fascismos históricos –salvo en algunos grupos marginales y sin grandes posibilidades electorales–. Debido, por lo tanto, a esta falta de una filiación explícita, aparece la pregunta por cuán productivo puede ser un tér-

mino con el que no se referencian los actores que se pretende describir. Considero, sin embargo, que estos problemas no deberían desalentar la analogía, sino prevenirla de la ingenuidad del anacronismo o de la ilusión de exactitud. Por lo demás, tampoco entre los historiadores existe un acuerdo sobre los límites y los alcances del concepto de fascismo: los debates suelen ir desde el nominalismo radical que prefiere restringir el término “fascismo” al régimen de Mussolini, hasta posiciones esencialistas que pretenden definir una esencia fascista común en toda forma de populismo. Pero ni el nominalismo ni el esencialismo son adecuados si se trata de captar lo propio de una serie de fenómenos dinámicos, mutantes y diversos.

Por supuesto que muchas cosas han cambiado en los más de 75 años que nos separan de la época de los fascismos históricos. Hoy podemos ver cómo estas nuevas derechas se sirven de la democracia liberal para vehiculizar sus demandas, y no contemplan reivindicaciones territoriales o modificaciones de las fronteras como era propio de los viejos fascismos. Al antisemitismo se le ha agregado la islamofobia (y en algunos casos lo ha reemplazado), el liberalismo económico aparece, en casi todos los casos, en el centro de sus programas y la idea de un Estado omnipresente es rechazada como una aberración intervencionista. Las nuevas derechas son reformistas, no revolucionarias, no pretenden desarrollar una religión civil del Estado ni fusionarlo con el Partido, ni tampoco una identificación entre esfera pública y esfera privada; más allá de sus notorias deficiencias institucionales, estas nuevas derechas no parecen buscar formas totalitarias de construcción política. Si el ideal fascista era el de una sociedad unificada totalitariamente sobre la identidad racial y un destino metafísico común, la utopía neo-fascista sería una “auténtica” democracia popular basada en la homogeneidad étnica. Si en el fascismo este nacionalismo tenía que ver con las supuestas humillaciones derivadas de los acuerdos de la primera Posguerra y exacerbados por pretensiones imperialistas, en las nuevas derechas se trata de un nacionalismo alimentado por el temor a la inmigración masiva, especialmente desde las regiones más empobrecidas y devastadas del Globo, y por la amenaza a las identificaciones nacionales (Fortin *et al.*, 2019; Gürgen *et al.*, 2019).

Entonces, ¿dónde buscar el fundamento para una analogía entre los viejos fascismos y las nuevas derechas? Tal vez en esa perspectiva que nos dejó el diagnóstico de la crisis de la experiencia. Siguiendo este motivo tanto uno como el otro podrían ser comprendidos como mistificación sobreactuada de algo perdido y como

paliativo estéril de los miedos y temores producidos por esa pérdida. Esto lo podemos ver, por ejemplo, en el resurgimiento de los nacionalismos y los chovinismos, algo que está en el corazón de todas las derechas contemporáneas más allá de sus diversas variaciones. Este motivo lo podemos encontrar, por ejemplo, en el concepto de “ultranacionalismo paligenésico” que emplea Robert Griffin (2017) para definir la característica central del fascismo, y que consiste en la creencia de un renacimiento mítico de la nación para poner fin a un periodo de declive y curar los temores. Sobre este punto se había detenido también Adorno (2019a) en una conferencia de 1967 titulada “Aspectos de la nueva extrema-derecha” y que se convirtió en un *best-seller* en Alemania en los últimos años. Allí Adorno denunciaba el “nacionalismo patológico” (Adorno, 2019a.: 14) que surgía como un modo violento y excluyente de procesar transformaciones sociales, tales y como la creciente monopolización de la economía o la “automatización” de la producción por la que gran parte de la población sentía su labor como superficial o se percibía como potencialmente desempleada.

La sensación de precariedad, el temor ocasionado por las últimas décadas de creciente flexibilización y desigualdad pueden ser canalizados políticamente por movimientos de extrema-derecha a partir del potente relato del resurgimiento de una nación que cura de todos los males. Por supuesto que este actual “ultranacionalismo paligenésico”, en la expresión de Griffin, o “nacionalismo patológico”, en la de Adorno, se desenvuelve en un momento histórico muy distinto al de los fascismos clásicos. Ciertas propuestas contemporáneas inspiradas en la Teoría Crítica intentaron pensar estas formas de respuestas autoritarias a las crisis capitalistas en términos de una “religión de la vida cotidiana” (Claussen, 1993) o “autoritarismo secundario” (Decker, 2018) para designar esas formas de identificación excluyentes (el culto a la economía, al líder, a la nación, a la etnia) que cumplen la función de una prótesis que otorga seguridad cuando los lazos sociales y las garantías de un bienestar futuro se muestran como parte de un pasado idealizado e irrecuperable.

Si el fascismo de entreguerras encontró su combustible en la crisis del 29, el actual giro autoritario parece hacerlo en las consecuencias de la debacle financiera del 2008. Mientras que el nazismo tuvo lugar en Alemania tras el fracaso de la República de Weimar, el franquismo tras la crisis de la Tercera República o el fascismo italiano tras la caída de la democracia liberal, los actuales partidos de extrema-derecha europea, los Trumps o los Bolsonaro, intentan capitalizar la decepción política en la era de eso que Colin Crouch (2004) denominó “posdemocra-

cia”: un momento histórico en el que cada vez más países cuentan con elecciones libres y sistemas institucionales, pero en el que paradójicamente la política se está convirtiendo en un asunto de élites, los gobiernos se perciben como meros gestores y la apatía se expande como la más común entre las actitudes cívicas. Si el fascismo histórico buscaba la movilización de las masas, las nuevas derechas le hablan al *self-made man*, que se parece más a un propietario celoso de lo suyo que al miembro de una turba vociferante. El fascismo histórico era hijo de una sociedad de masas, del fordismo, de la cinta de montaje, de la sociedad administrada. Las nuevas derechas son hijas de la sociedad de las singularidades, del capitalismo financiero, del individualismo competitivo, de las redes sociales.

De hecho, Trump, Bolsonaro o Salvini se parecen más a extravagantes figuras de televisión que a líderes de masas, no piden a sus votantes que se organicen, sino que desconfíen de toda organización, de los partidos tradicionales o de los sindicatos, no le exigen un compromiso pleno, sino un asentimiento pasivo. El nuevo giro autoritario surge de los restos de un individualismo cansado y no del fervor de las masas, apela a la frustración con la política y no a una politización de la frustración como era el caso de los fascismos históricos. En el contexto de la actual pandemia estas derechas han comenzado a movilizarse y equipadas por todo tipo de teorías conspirativas comenzaron a protagonizar diferentes manifestaciones en contra de las medidas de cuarentena y cuidado, pero esto no implica una articulación organizativa, sino que por el momento parece tratarse de defensa de un sentido negativo, individualista y subjetivo de libertad (Robles, 2020b). Esta diferencia puede tener que ver no solo con ciertas transformaciones sociológicas, sino también con una mutación de los imaginarios políticos.

El fascismo histórico era un movimiento revolucionario y en ese sentido tenía una dimensión utópica que lo convertía en un proyecto civilizatorio, buscaba forjar una nueva humanidad y, aunque encontraba su mística en las comunidades medievales, su vista se dirigía hacia el futuro. El fascismo tenía su veta modernista, futurista, tecnológica, utopista y revolucionaria. Las nuevas derechas surgen en un mundo de límites irrevocables y por lo tanto su horizonte es post-utópico: un pasado difuso de orden nacional, de estabilidad comunitaria, de seguridad y limpieza en las calles, de jerarquías conocidas y de continuidades tranquilas. El sujeto histórico de las nuevas derechas es el propietario que quiere vivir tranquilo, no el héroe guerrero de la nación. Es por esto por lo que Enzo Traverso (2016) propone caracterizar a estos movimientos como “posfascismos”, donde el prefijo “pos” no



debe ser comprendido cronológicamente ni sugerir una filiación, sino que alude a su régimen de historicidad: el momento posutópico que define nuestra propia crisis de la experiencia en tiempos de un neoliberalismo que ha perdido legitimidad pero no capacidad destructiva.

## 6 CONSIDERACIONES FINALES

Para los frankfurtianos el antídoto contra las tendencias antidemocráticas y los autoritarismos políticos y sociales radicaba en la posibilidad de “reconstituir la capacidad de tener experiencias” (Adorno, 2009: 286). Sin demasiadas ilusiones, se imaginaron que estas experiencias no cosificadas eran posibles en ámbitos como el arte, en la experimentación teórica, en la sexualidad, en la vida moral como “vida buena” o incluso en la religiosidad. Adorno, el más pesimista entre ellos, incluso consideró que la producción de experiencias no cosificadas podía tener una incidencia política al fomentar prácticas y subjetivaciones más democráticas. Esto puede verse de forma clara en su filosofía de la educación y en su idea del “retorno al sujeto” como eje de una pedagogía para la emancipación, algo que lo llevó a involucrarse activamente en la política educativa alemana (Robles, 2018). Pero en todas estas reflexiones el antídoto antiautoritario giraba en torno a la posibilidad de recuperar elementos de la figura de una individualidad reflexiva que pudiera sostenerse frente a las presiones colectivas. Este énfasis en lo individual estaba sin dudas marcado por el “régimen de historicidad” de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: el shock de una naciente sociedad de masas y la atrocidad del nacional-socialismo. El problema es que para pensar ese ejercicio de “reconstruir la capacidad de tener experiencias” Adorno abrigó una fuerte sospecha ante lo colectivo, ante las instituciones estatales o ante cualquier liderazgo político basado en lazos afectivos.

En nuestros días de normalidad neoliberal ese énfasis en el individuo parece sospechoso, en la medida en que las ideologías de la flexibilización y del hacerse-responsable-de-uno-mismo explotan lo individual para descargar en ella el peso de lo público y lo colectivo. Si los frankfurtianos pensaron el problema del autoritarismo en subjetividades adaptadas a partir de su rigidez, disciplina, obediencia y homogeneidad, hoy ese modelo de individuo se entiende más como un lastre que impide al individuo la completa flexibilidad y la adaptación social (Robles, 2020). Precisamente la novedad de los nuevos autoritarismos parece consistir en una com-

binación del individualismo radicalizado del neoliberalismo con la comunidad esencializada de los posfascismos (Brown, 2020; Demirović, 2018). Pero ese individuo neoliberal es la antítesis de aquel concepto de individuo en el que confiaban Adorno y Horkheimer y la comunidad esencializada está muy lejos de ofrecer aquella *Erfahrung* con la que soñaba Benjamin. Para combatir la actual alianza entre neoliberalismo y posfascismos, entre individualismo ciego y colectivismo excluyente, es ciertamente necesario "reconstruir la capacidad de tener experiencias". Pero hoy sabemos que tal cosa solo es posible como tarea colectiva en un horizonte por fuera de los imperativos neoliberales.

## REFERENCIAS

- ADORNO, Th. W. (1987): *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Taurus.
- ADORNO, Th. W. (1998): "La educación después de Auschwitz", en *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Helmut Becker (1959-1969)*. Madrid: Morata, 79-93.
- ADORNO, Th. W. (2004): *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2005): *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2009): *Escritos sociológicos II*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Th. W. (2019a): *Aspekte des neunenen Recht-Radikalismus*. Fráncfort: Suhrkamp.
- ADORNO, Th. W. (2019b): *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- ADORNO, Th. W., & Horkheimer, M. (2006): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- ARENDT, H. (2017): *The origins of totalitarianism*. Londres: Penguin Random House.
- BENJAMIN, W. (1998): "Teorías del fascismo alemán", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (pp. 47-59): Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, W. (2005): "Sobre el concepto de historia", en *Obras Completas. Libro II. Vol. 2*. Madrid: Abada Editores, 303-318.
- BENJAMIN, W. (2007): "Experiencia y pobreza", en *Obras Completas. Libro II. Vol. 1*. Madrid: Abada Editores, 216-222.
- BENJAMIN, W. (2008a): "La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica", en *Obras Completas. Libro I. Vol. 2*. Madrid: Abada Editores, 49-85.
- BENJAMIN, W. (2008b): "Sobre algunos motivos en Baudelaire", en *Obras Completas. Libro I. Vol. 2*. Madrid: Abada Editores, 205-259.
- BENJAMIN, W. (2009): "El narrador", en *Obras Completas. Libro II, Vol. 2*. Madrid: Abada Editores, 41-67.
- BENJAMIN, W. (2013): "Paris, capital del siglo XIX", en *Obras Completas. Libro V*.

- Vol. 1. Madrid: Abada Editores, 53-99.
- BROWN, W. (2020): *In the ruins of Neoliberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- BUCK MORSS, S. (2011): *Origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- CLAUSSEN, D. (1993): “Die mißglückte Säkularisierung. Über Xenophobie, Antisemitismus und Nationalismus als Bestandteile einer modernen Alltagsreligion”, *Widerspruch. Beiträge Zur Sozialistischen Politik*, 5-13(13).
- CLAUSSEN, D. (2006): *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Valencia: P.U.V.
- CROUCH, C. (2004): *Post-Democracy*. Cambridge: Polity.
- DECKER, O. (2018): “La obsolescencia del carácter autoritario y el autoritarismo secundario”, *Costelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 10, 57-73.
- DI PEGO, A. (2020): “El camino hacia el ‘final del humanismo’: Crítica de la Ilustración y del Romanticismo en Hannah Arendt”, *Cadernos Arendt*, 1(1), 11-29. <http://dx.doi.org/10.26694/ca.v1i1.10002>
- FEIERSTEIN, D. (2020): *La construcción del enano fascista. Los usos del odio como estrategia política en Argentina*. Capital Intelectual.
- FORTIN, S., VEIGA, F., GONZÁLEZ VILLA, C., SASSO, A., PROKOPLJEVIĆ, J., & MOLES, R. (2019): *Patriotas indignados. Sobre la nueva ultraderecha en la Posguerra Fría. Neofascismo, posfascismo y nazbols*. Madrid: Alianza.
- GRIFFIN, R. (2017): “Interregnum or endgame? The radical-right in the ‘post-fascist’ era”, en C. Mudde (Ed.), *The populist radical right. A reader*. Londres: Routledge, 41-57.
- GÜRGEN, M., HECHT, P., HORACZEK, N., JAKOB, C., & AM ORDE, S. (2019): *Angriff auf Europa. Die Internationale des Rechtspopulismus*. Berlín: Ch. Links Verlag.
- HORKHEIMER, M. (2002): *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- JAY, M. (2009): “El lamento por la crisis de la experiencia. Benjamin y Adorno”, en *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós, 365-418.
- MARX, K. (2015): “Sobre la cuestión judía”, en *Antología. Selección e introducción de Horacio Tarcus*. Buenos Aires: Siglo XXI, 59-90.
- RABINOVICH, L. (Ed.) (2017): *Neofascismo. De Trump a la extrema derecha europea*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- ROBLES, G. (2016): “Cultura y subjetividad. Una relectura de la idea de industria cultural”, *Perspectivas de La Comunicación*, 9(2), 111-129. <https://doi.org/10.1002/rcm.4164>
- ROBLES, G. (2018): “Subjetividad y autoritarismo en la filosofía de la educación de Theodor W. Adorno”, *Sophia. Colección de Filosofía de La Educación*, 25(2), 209-231. <https://doi.org/10.17163/soph.n25.2018.07>

- ROBLES, G. (2020): "El fin de algunas ilusiones. Subjetividad y democracia en tiempos de regresión autoritaria", *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 1(2), 14-27. <https://doi.org/10.46652/resistances.v1i2.23>
- ROBLES, G. (2020b): "What does authoritarianism mean in time of Coronavirus?", *International Research Group on Authoritarianism and Counterstrategies. Rosa Luxemburg Foundation*.  
<https://www.irgac.org/2020/07/17/what-does-authoritarianism-mean-in-times-of-coronavirus/>
- SALZBORN, S. (2010): "The Politics of Antisemitism", *Journal for the Study of Antisemitism*, 2(1), 89-114.
- SARTRE, J. P. (2005): *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Sur.
- SCHNEIDER, G.-S. (2011): "La biografía como literatura de la cultura de masas. Los análisis de Leo Löwenthal sobre la industria cultural", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 3, 179-192. <http://constelaciones-rtc.net/article/view/754>
- TRAVERSO, E. (2016): *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ZAMORA, J.-A. (2020): "El arte como lugarteniente de la liberación bloqueada: Th. W. Adorno ante la tesis benjaminiana de la politización del arte (Parte I: W. Benjamin)", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 11-12, 139-174.  
<http://constelaciones-rtc.net/article/view/3963>
- ZAMORA, J.-A., & MAISO, J. (2016): "Teoría crítica del antisemitismo", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 4(4), 133-177.  
<http://constelaciones-rtc.net/article/view/785>.