

**Vol 10 (2018)**

## **Violencia socializadora y dinámicas autoritarias en el horizonte de la crisis**

Coordinadores:

Dr. Jordi Maiso (UCM, Madrid)

Dr. José A. Zamora (IFS-CSIC, Madrid)

### **Sumario**

Nota editorial 1-3

#### **Artículos**

*Métrica de la rebarbarización. El tiempo real en La personalidad autoritaria* 4-41  
ROBERT HULLOT-KENTOR

*Carácter autoritario y estado autoritario: ¿conceptos de ayer?* 42-56  
HELMUT DAHMER

*La obsolescencia del carácter autoritario y el autoritarismo secundario* 57-73  
OLIVER DECKER

*Pensar el totalitarismo neoliberal seis tesis sobre totalitarismo* 74-115  
MARC WEINSTEIN

*El populismo autoritario como estrategia neoliberal de gestión de la crisis* 116-134  
ALEX DEMIROVIĆ

*Autoridad y familia: posibilidades emancipadoras de la acción femenina* 135-152  
PAULA GARCÍA CHEREP

<i>Los dados por muerto viven más tiempo: revival de la religión en un mundo secular</i> CRISTOPH TÜRCKE	153-165
<i>“Hacer elocuente el sufrimiento...” Necesidad vital en Freud y en la teoría crítica de Adorno</i> CHRISTINE KIRCHHOFF	166-178
<i>La lógica de la violencia y la cultura de la crueldad. las mutaciones sociales en tiempos de crisis civilizatoria</i> DANIEL INCLÁN	179-197
<i>Kant a través de Freud. la interpretación adorniana del imperativo categórico</i> IVANA DEORTA	198-216
-----	
<i>Desfiguración y redención de la naturaleza</i> BRUNO GROSSI	217-235
<i>La estructura del tiempo mesiánico en Benjamin, Agamben y Derrida. Hacia una temporalidad específicamente política</i> SANTI MUÑOZ	236-274
<i>La teoría de la revolución intersticial de John Holloway</i> ANA DINERSTEIN	275-301

### Intervenciones

<i>Recuerdo de Scholem</i> ROLF TIEDEMANN	302-313
<i>El odio a lo vivo. Observaciones sobre la psicología social del fascismo, ayer y hoy</i> GÖTZ EISENBERG	314-323
<i>José Luis de Delás: La música que se mantiene fiel a su propia exigencia</i> ANTONIO NOTARIO	324-329

### Traslaciones

<i>Manuscritos de las lecciones sobre Dialéctica negativa</i> THEODOR W. ADORNO	330-377
<i>Max Horkheimer a Henryk Grossmann</i> MAX HORKHEIMER	378-393

### Entrevistas

<i>El centro - un lugar mítico. Oliver Decker en conversación con Christoph Türcke</i> CH. TÜRCKE - OLIVER DECKER	394-410
<i>“Back to Adorno”, 30 años después: conversación con R. Hullot-Kentor</i> ROBERTO ZWARG, FABIO DURAO	411-428

## Foro

<i>Crítica y crisis</i> SAMIR GANDESHA	429-437
<i>Fascismo con complejos</i> JOSÉ MARÍA RIPALDA	438-439
<i>El abismo del antisemitismo y la nueva situación de la crisis. Sobre el populismo de derechas y el islam político</i> GERHARD SCHEIT	440-444
<i>La psicología de masas del trumpismo</i> ELI ZARETSKY	445-449
<i>Pervivencia</i> MOSHE ZUCKERMANN	450-454

## Reseñas

Emmanuel CHAMORRO y Anxo GARRIDO (eds.): <i>“Fue solo un comienzo. Pensar el 68 hoy”</i> , Dado Ediciones: Madrid, 2018. ALFREDO SÁNCHEZ SANTIAGO	455-461
Christophe DEJOURS, Jean-Philippe DERANTY, Emmanuel RENAULT, Nicholas H. SMITH, <i>The return of work in critical theory: Self, society and politics</i> , New York, Columbia University Press, 2018. SERGIO VEGA JIMÉNEZ	462-471
Tobias GRAVE, Oliver DECKER, Hannes GIEßLER, Christoph TÜRCKE (eds.), <i>Opfer. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis</i> . Gießen: Psychosozial-Verlag 2017. JOSÉ A. ZAMORA	472-480
Jürgen HABERMAS, Karl POPPER, Ralf DAHRENDORF y otros, <i>Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse</i> , Barcelona: Gedisa, 2018. JORDI MAGNET COLOMER	481-488
Anselm JAPPE, <i>La société autophage. Capitalisme, démesure e autodestruction</i> , Paris: Éditions la découverte, 2017. ALFONSO FIGUEIREDO FRANCISCO	489-498
Alfred SOHN-RETHEL, <i>Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología</i> , Madrid: Dado Ediciones, 2017. CHAXIRAXI ESCUELA CRUZ	499-504
Reyes MATE, <i>El tiempo, tribunal de la historia</i> . Madrid: Trotta 2018. JOSÉ A. ZAMORA	505-511
Oliver DECKER y Elmar BRÄHLER, <i>Vom Rand zur Mitte. Rechtsextreme Einstellung und ihre Einflussfaktoren in Deutschland</i> , con la colaboración de N. Geissler. Berlin: FES, 2006, y otros JOSÉ A. ZAMORA	512-519

## Violencia socializadora y dinámicas autoritarias en el horizonte de la crisis

Coordinadores:

José Antonio Zamora (IFS-CSIC, Madrid, España)

Jordi Maiso (Universidad Complutense, Madrid, España)

RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE / ABSTRACTS AND KEYWORDS

ROBERT HULLOT-KENTOR

*Métrica de la rebarbarización. El tiempo real en La personalidad autoritaria*

"El ensayo como forma", escribe Adorno, intenta entender los conceptos tal y como "ya están inconscientemente nombrados en el lenguaje". Eso no es exactamente filología, ya que solo es llevar los significados dados más allá de su sentido dado para extraerles lo que puede obtenerse de la reflexión sobre ellos. La intención de este ensayo, escrito entre el 9 de noviembre de 2016 y el 9 de noviembre de 2017, es enunciar lo que el autoritarismo ha pasado a significar tras la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos. Se plantea que la dominación es autodestrucción, y ahora lo es de una forma inmediata, y su métrica puede conocerse a través de una comprensión crítica de la idea recibida de "tiempo real". Después de una introducción titulada "Una nación que no fue soñada", el ensayo está dividido en seis secciones: (1) Estudios sobre el prejuicio, Restitución primordial, Interpretación no rigurosa ni arbitraria; (2) Paliza salvaje, ¿Desquitarse para qué?, El uso de la humanidad; (3) La personalidad autoritaria, ¿Es fascismo?, Deducción trascendental del psicoanálisis; (4) La desinterpretación de los sueños, (5) El hilo primitivo de la historia humana y (6) Tendencia histórica: el Tiempo Real. El ensayo en su conjunto es un comentario de La personalidad autoritaria.

Palabras clave: autoritarismo, Tiempo Real, elección presidencial, Theodor W. Adorno, Freud.

*Metric of Rebarbarization. Real Time in The Authoritarian Personality*

"The essay as form," writes Adorno, seeks to understand concepts as they "are already unconsciously named in language." This is not exactly philology since it is only in pressing the given meanings further than their given sense that they can be grasped reflectively. The intention, then, in this essay, written between November 9, 2016, and November 9, 2017, is to enunciate what authoritarianism has come to mean in the wake of the American presidential election of Donald Trump. The point made is that domination is self-destruction, now immediately so, and that its metric is cognizable in a critical understanding of the received idea of "real time." Following an introduction titled "Undreamt Nation," the essay proceeds in six sections: (1) Studies in Prejudice, Primordial Restitution, Interpretation neither Stringent nor Arbitrary; (2) Savage Beating, Get Even for What?, The Use of Humankind; (3) The Authoritarian Personality, Is It Fascism?, Transcendental Deduction of Psychoanalysis; (4) The Uninterpretation of Dreams; (5) Primitive Thread of Human History; and (6) Historical Trend: Real Time. The essay as a whole is a commentary on Adorno et al.'s *The Authoritarian Personality*.

Keywords: Authoritarianism, Real Time, Presidential Election, Theodor W. Adorno, Freud.

HELMUT DAHMER

*Carácter autoritario y estado autoritario: ¿conceptos de ayer?*

El presente artículo da cuenta del marco en el que el Instituto de Investigación Social de Max Horkheimer desarrolla los conceptos de carácter autoritario y estado autoritario. Su contexto es el esfuerzo de Horkheimer y Adorno por desarrollar una teoría capaz de dar cuenta de la transformación de las sociedades y la economía post-liberal, que ha de captar la transición a un capitalismo de Estado y la debilitación de la autonomía del individuo, que implica también el surgimiento de formas correlativas de personalidad. A partir de este contexto, y teniendo en cuenta la importancia de la incorporación del psicoanálisis freudiano para este diagnóstico, el texto intenta sondear la actualidad de dichos conceptos.

*Authoritarian Personality and Authoritarian State – Outdated Concepts?*

The paper gives account of the wider theoretical context in which Max Horkheimer's Institute for Social Research develops the concepts of authoritarian personality and authoritarian state. This wider framework is Horkheimer's and Adorno's attempt to develop a theory capable of grasping the transformations of post-liberal society and economy, which involves also the emergence of the correlative forms of personality. From this framework, and considering the importance of Freudian psychoanalysis for this diagnosis, the paper tries to test the up-to-dateness of these concepts.

*Palabras clave:* carácter autoritario, estado autoritario, antiautoritarismo, capitalismo de estado, psicoanálisis.

*Keywords:* authoritarian personality, authoritarian state, anti-authoritarianism, state capitalism, psychoanalysis.

OLIVER DECKER

*La obsolescencia del carácter autoritario y el autoritarismo secundario*

*The Obsolescence of Authoritarian Personality and Secondary Authoritarianism*

El artículo examina la vigencia u obsolescencia del concepto de "carácter autoritario" en el contexto actual de los estudios sobre autoritarismo y extrema derecha, especialmente en Alemania. El desarrollo de la argumentación permite constatar que se trata de una falsa alternativa, pues a través del análisis de las razones de su obsolescencia se puede ver cómo se aclaran los fenómenos actuales: continuidad y cambio en la socialización violenta propia del capitalismo quedan iluminadas por medio de conceptos como "autoritarismo secundario", "empaste narcisista" o "religión de la vida cotidiana".

This paper studies whether the concept of "authoritarian personality" is still up to date in the current context of studies on authoritarianism and right wing extremism, especially focusing in Germany. The paper argues the duality validity-obsolescence is a false alternative, for the very analysis of the reasons for the obsolescence of the "authoritarian personality" sheds light on current phenomena. Concepts such as "secondary authoritarianism", "narcissistic filling" or "religion of everyday life" are able to illuminate the continuity and the transformations of the violent socialization characteristic of capitalism.

*Palabras clave:* carácter autoritario, autoritarismo secundario, psicoanálisis, teoría crítica, autoridad, narcisismo herido, socialización, extrema derecha.

*Keywords:* authoritarian character, secondary authoritarianism, psychoanalysis, critical theory, authority, wounded narcissism, socialization, far right.

MARC WEINSTEIN

*Pensar el totalitarismo neoliberal seis tesis sobre totalitarismo*

*Thinking Neoliberal Totalitarianism. Six Thesis on Totalitarianism*

La presente contribución aspira a aportar algo de luz a la teoría del totalitarismo en las relaciones de éste establece con la democracia, con el liberalismo político y económico, con el neoliberalismo. El objetivo es construir, bajo ciertas condiciones, una teoría crítica del totalitarismo (que no sea una mera crítica romántico-catastrofista) del modernismo. Totalitaria es una sociedad que tiende a la indivisión social mediante determinación objetiva del poder o mediante determinación del poder objetivo. Esta aproximación abre la puerta a una interpretación del neoliberalismo como totalitarismo original.

This contribution aims to shed some light on the theory of totalitarianism in its relations with democracy, political and economic liberalism and neoliberalism. The objective is to construct, under certain conditions, a critical theory (that is to say, not a mere romantic-catastrophist critique) of the totalitarianism of modernism. A society is totalitarian when it tends to social indivision through objective determination of power or through determination of objective power. This approach enables an interpretation of neoliberalism as original totalitarianism.

*Palabras clave:* Capitalismo, neoliberalismo, totalitarismo.

*Keywords:* Capitalism, neoliberalism, totalitarianism.

ALEX DEMIROVIĆ

*El populismo autoritario como estrategia neoliberal de gestión de la crisis*

*Authoritarian Populism as a Neoliberal Crisis Management Strategy*

En esta contribución, el autor utiliza el término populismo autoritario acuñado por Stuart Hall y lo entiende como una forma particular de gestión de crisis neoliberal. Al igual que el thatcherismo que tenía en mente Hall, el populismo autoritario en el período actual es una política seguida por partes del bloque de poder. No contradice el neoliberalismo, sino que lo continúa por otros medios. Como en las fases anteriores de la política neoliberal, ya no se trata de una cuestión de hegemonía, sino de evitar concesiones a las clases dominadas.

In this contribution, the author uses the term authoritarian populism coined by Stuart Hall and understands it as a particular form of neoliberal crisis management. Similar to the Thatcherism that Hall had in mind, today authoritarian populism is a policy pursued by parts of the power block. It does not contradict neoliberalism, but continues it by other means. As in the preceding phases of neoliberal politics, it is no longer a matter of hegemony, but of seeking to avoid concessions to the dominated classes.

*Palabras clave:* autoritarismo, neoliberalismo, hegemonía, populismo, extrema derecha, capitalismo, crisis.

*Keywords:* authoritarianism, neoliberalism, hegemony, populism, far right, capitalism, crisis.

PAULA GARCÍA CHEREP

*Autoridad y familia: posibilidades emancipadoras de la acción femenina*

Nos interesa analizar "Autorität und Familie" de Horkheimer para examinar la manera en que en él se retrata a la mujer en relación a la autoridad, ya que entendemos que allí reside la clave para una nueva lectura. Intentaremos señalar que en el contraste de la lectura que el director del *Institut* hace de la interpretación hegeliana de *Antígona* con las limitadas posibilidades emancipadoras que le atribuye a la acción femenina en su época, se expresa un diagnóstico de las transformaciones que la dominación social experimentó desde los inicios de la sociedad burguesa hasta las primeras décadas del siglo XX. Así, Horkheimer entiende que la particularidad de la sociedad contemporánea radica en la expansión de una forma específica de dominación –la racionalidad instrumental– que atraviesa a otras.

*Palabras clave:* Autoridad, emancipación, Antígona.

*Authority and the Family: Emancipatory Potentials of Female Action*

We are interested in analyzing Horkheimer's "Autorität und Familie" to examine the way in which the woman is portrayed in relation to authority, since we understand that there lies the key to an alternative reading. We will try to point out that in the contrast between the reading that the director of the Institute makes of the Hegelian interpretation of Antigone and the limited emancipatory possibilities that he attributes to female action in his time, we can get a diagnosis of the transformations of social domination experienced from the beginnings of bourgeois society until the first decades of the 20th century. Thus, Horkheimer understands that the particularity of contemporary society lies in the expansion of a specific form of domination –instrumental rationality– that crosses with others logics.

*Keywords:* Authority, emancipation, Antigone.

CRISTOPH TÜRCKE

*Los dados por muerto viven más tiempo: revival de la religión en un mundo secular*

El artículo examina el retorno de la religión en un mundo secular. En realidad, la religión no se fue nunca, está en los orígenes de la humanidad: como mecanismo de defensa y domesticación del horror. Esto no priva a la crítica ilustrada de la religión de su verdad, pero permite entender la persistencia de la religión en y a través de la crítica. La dialéctica de la desmitologización es al mismo tiempo la dialéctica de la remitologización: Una dialéctica que hoy se renueva entre el nuevo absoluto del mercado y el resurgir de los fundamentalismos religiosos.

*Palabras clave:* religión, sacrificio, hominización, fundamentalismo, mercado, profanización, Freud, Marx, teoría crítica.

*The Ones Declared Dead Live Longer: The Revival of Religion in a Secular World*

This paper examines the return of religion in a secular world. Religion has never really been gone, for it is in the very origins of humanity: as a defence mechanism and as a domestication of horror. This does not deprive the enlightened critique of religion of its truth, but it allows us to understand the persistence of religion in and through critique. The dialectic of demythologization is at the same time the dialectic of remitologization: a dialectic that now gains new life with the market as a new absolute and the resurgence of religious fundamentalisms.

*Keywords:* religion, sacrifice, hominization, fundamentalism, market, profanization, Freud, Marx, critical theory.

CHRISTINE KIRCHHOFF

*"Hacer elocuente el sufrimiento..." Necesidad vital en Freud y en la teoría crítica de Adorno*

El artículo examina el concepto de necesidad vital en Freud y Adorno. Muestra el espectro de significados de la necesidad vital en Freud, que van desde el momento constitutivo en el origen del aparato psíquico hasta la penuria social. A continuación, explica cómo Adorno, en su recepción de Freud, invierte críticamente el concepto de necesidad vital al señalar el condicionamiento social de la falta de adaptación y la presión para adaptarse.

*Palabras clave:* Sigmund Freud, Theodor W. Adorno, psicoanálisis, teoría crítica, ananké, adaptación social, dominación.

*"The Need to Lend a Voice to Suffering..." Vital Necessity in Freud and in Adorno's Critical Theory*

This paper studies the concept of vital necessity in Freud and Adorno. It shows the spectrum of significances of vital necessity in Freud, ranging from the constitutive moment in the beginning of the psychic apparatus to social deprivation. It then works out how Adorno, in his reception of Freud, critically turns the concept of vital necessity by demonstrating the social conditioning of the lack of adaptation and of the social coercion towards conformity.

*Keywords:* Sigmund Freud, Theodor W. Adorno, psychoanalysis, critical theory, ananké, social adaptation, domination.

DANIEL INCLÁN

*La lógica de la violencia y la cultura de la crueldad. las mutaciones sociales en tiempos de crisis civilizatoria*

En este artículo se presentan algunas líneas de análisis para ampliar la crítica de la violencia y pensar su papel en la definición de las interacciones cotidianas. Para ello se interpreta el contexto de la crisis civilizatoria. Lo que permite pensar en la producción de nuevos sujetos sociales, que encaran las contradicciones del mundo contemporáneo, no para transformarlo sino para conservarlo. Junto con estos nuevos sujetos, emergen (salen a superficie) dos rasgos fundamentales de la tendencia civilizatoria capitalista: el fetichismo de la mercancía y el autoritarismo social. Esto permite entender el papel de la cultura de la crueldad, más allá de una valoración moral, y su funcionamiento en las nuevas relaciones de poder.

*Palabras clave:* violencia, sujetos, poder, crueldad, crisis civilizatoria.

*The Logics of Violence and the Culture of Cruelty. Social Mutations in Times of Civilizational Crisis*

This paper presents some lines of analysis to expand the critique of violence and think about its role in the definition of everyday interactions. For this purpose, violence is interpreted within the civilization crisis. This opens the opportunity to analyze the production of new social subjects that face the contradictions of the contemporary world, not to transform it but to conserve it. Together with these new subjects two fundamental features of the capitalist civilizational tendency emerge: commodity fetishism and social authoritarianism. This allows us to understand, beyond moral judgement, the role of the culture of cruelty and how it works in the current power relations.

*Keywords:* violence, subjects, power, cruelty, civilization crisis.

IVANA DEORTA

*Kant a través de Freud. la interpretación adorniana del imperativo categórico*

Este artículo tiene el interés de pensar la interiorización de los preceptos sociales desde la lectura, psicoanalíticamente orientada, que hace Th. W. Adorno del imperativo categórico kantiano en relación a una constante en las cuestiones que ocuparon al primer período en Teoría Crítica. Esta constante fue expresada en *Dialéctica de la ilustración* en el interés por "comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie" y en el imperativo categórico formulado por Adorno en *Dialéctica negativa*: "orientar el pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada parecido".

*Palabras clave:* libertad, pulsiones, coacción.

*Kant Through Freud. Adorno's interpretation of the categorical imperative*

This paper aims to analyze the interiorization of social precepts in the view of Th. W. Adorno's psychoanalytically oriented reading of Kant's categorical imperative in relation to a constant presence in the concerns of Critical Theory in its first period. This constant was expressed in the *Dialectic of illustration* as the interest to "understand why humanity, instead of entering a truly human state, is sinking into a new kind of barbarism" and in the categorical imperative as formulated by Adorno in *Negative Dialectics*: "to arrange thinking and conduct so that Auschwitz never repeats itself, so that nothing of the kind ever happens again".

*Keywords:* freedom, drives, coercion.

BRUNO GROSSI

*Desfiguración y redención de la naturaleza*

La ligazón entre narración y experiencia, o cómo la progresiva desaparición de una causa el empobrecimiento de la otra, es el diagnóstico que, aun con sus matices, Lukács y Benjamin afirman a comienzos de los años 30. La crítica a la «descripción» o la «novela pura» (en suma, la autonomía del arte) en ambos autores, supone la pérdida, la separación con aquella inmediatez que ligaba la ficción con la vida. Lo que parece discutirse es siempre el lugar, la relación, el diálogo polémico que el arte establece con la naturaleza. Nuestra lectura intenta reponer el contexto de la discusión y replantear ciertos supuestos que operan en la escritura de ambos filósofos.

*Palabras clave:* Narración; naturaleza; descripción; redención; experiencia.

*Desfigurement and Redemption of Nature*

In the early 1930s both Benjamin and Lukács –each of them with his own nuances– assert the link between narration and experience, remarking how the progressive disappearance of the first cause the impoverishment of the latter. The critique of "description" or of the "pure novel" (in short, the critique of the autonomy of art) by both authors implies the loss of that immediacy that linked fiction with life. What seems to be at stake is the relationship, the controversial dialogue that art establishes with nature. This paper tries to replenish the context of this discussion and rethink certain assumptions that operate in the writing of both philosophers.

*Keywords:* narration; nature; description; redemption; experience.

SANTI MUÑOZ

*La estructura del tiempo mesiánico en Benjamin, Agamben y Derrida. Hacia una temporalidad específicamente política*

El presente artículo se encuadra dentro de una investigación en curso sobre los fundamentos teológico-políticos de la filosofía de la historia benjaminiana. Esta investigación se desarrolla en el marco del programa de doctorado Ciudadanía y Derechos Humanos de la Facultad de Filosofía de la UB. En el texto pretendo analizar la estructura del tiempo mesiánico a partir de la lectura de Giorgio Agamben de la Epístola a los Romanos en el curso de un seminario desarrollado entre los años 1998-99. Las correspondencias conceptuales entre la estructura del evento mesiánico en Benjamin y San Pablo deberían aportar alguna luz, siguiendo el trazado de Agamben, al problema de los performativos tal y como ha sido planteado por la deconstrucción más allá de las investigaciones de los teóricos de los speech acts. Es por ello que, una vez analizada la estructura del evento mesiánico en Benjamin a través del texto Paulino, nos remitiremos a ciertos textos Derridianos para calibrar las diferencias y similitudes entre los dos modelos. Como trataremos de mostrar, el problema de la relación paradójica entre las dimensiones performativa y significativa del lenguaje, esencial en Benjamin y en Derrida, se halla estrechamente ligado al problema de la temporalidad y a toda concepción de la historicidad en términos políticos.

*Palabras clave:* mesianismo, performatividad, historia, deconstrucción, ley, derechos humanos, progreso, teleología.

*The Structure of Messianic Time in Benjamin, Agamben and Derrida. Towards a Specifically Political Temporality*

The following paper is part of an ongoing investigation on the theological-political foundations of Benjamin's philosophy of history. This investigation is being conducted in the framework of the doctorate program Ciudadanía y Derechos Humanos of UB's philosophy department. In this text I undertake a discussion of the structure of messianic time based on Giorgio Agamben's reading of St Paul's Epistle to the Romans, which took place in a seminar developed during 1998-99. The conceptual connections between the structure of the messianic event in Benjamin and St Paul should shed some light, following Agamben's developments, on the problem of speech acts as set out by deconstruction beyond classical speech acts researchers. That is why, after discussing the structure of the messianic event in Benjamin by means of the Pauline epistle, we will address certain Derridian texts in order to evaluate the differences and similarities between the two models. As we will attempt to show, the question of the paradoxical connection between performativity and meaning in language, which is key to both Benjamin and Derrida, is closely related to the problem of time as well as to any notion of historicity considered in political terms.

*Keywords:* Messianism, Performativity, History, Deconstruction, Law, Human rights, Progress, Teleology.

ANA DINERSTEIN

*La teoría de la revolución intersticial de John Holloway*

La obra de John Holloway abarca cuatro décadas de desarrollo intelectual y compromiso con el cambio radical. Su trabajo se desarrolló en el contexto de la Conferencia de los Economistas Socialistas y fue fundamental para la creación del Marxismo Abierto. Este artículo presenta lo que voy a denominar la teoría de la revolución intersticial la cual, parafraseando a Holloway, produjo una "grieta" en las teorías y praxis marxistas, autónomas y radicales. Comienzo con un relato de la vida y la trayectoria intelectual de John Holloway para marcar los caminos a través de los cuales se comienza a articular esta teoría crítica, a través de un trabajo de años. Luego discuto su "teoría de la revolución intersticial". Concluyo que el trabajo de Holloway es pionero tanto para la teoría crítica como para la praxis anticapitalista.

*Palabras clave:* teoría crítica, revolución, Holloway.

*John Holloway: The Theory of Interstitial Revolution*

John Holloway's work spans over four decades of intellectual development and commitment to radical change. Holloway develops his ideas through ongoing dialogues, conversations, debates and discussions with both Marxists and radical scholars and students, and social movements and activists, worldwide. His work developed within the context of the Conference of Socialist Economists (CSE) and was foundational for the establishment of Open Marxism. The chapter focuses on Holloway's theory of interstitial revolution which, paraphrasing Holloway, has produced a 'crack' in Marxist praxis. I start with an account of Holloway's life and intellectual trajectory. Then, I discuss his theory of interstitial revolution. I conclude that for critical theory as a critique of capital, Holloway's work is groundbreaking.

*Keywords:* critical theory, revolution, Holloway.



## NOTA EDITORIAL

“No nos separa del ayer ningún abismo, sino una situación transformada”, se leía al comienzo de la primera película de Alexander Kluge, *Adiós al ayer*, estrenada en 1966. Desde 1945 la teoría crítica no se cansó de recordar que las condiciones objetivas y subjetivas que habían hecho posible el fascismo subsistían, y que los sistemas parlamentarios no garantizaban un blindaje respecto a posibles recaídas. Es sabido que Adorno consideraba la supervivencia del nacional-socialismo en la democracia mucho más amenazadora que la pervivencia de tendencias fascistas contra la democracia. En el exilio estadounidense, donde encontraron refugio ante la expansión del fascismo por Europa, los teóricos críticos desarrollaron una serie de estudios que analizaban qué es lo que hacía que los sujetos fueran receptivos a los discursos fascistas y las “ideologías totalitarias”. El más conocido sin duda es “la personalidad autoritaria”.

Entre tanto, los tiempos han cambiado. Ya no estamos ante las lógicas de la Guerra Fría y, si podemos hablar aún de un “mundo administrado”, ciertamente ya no es en el mismo sentido. Y, sin embargo, desde Trump hasta Le Pen, desde las marchas de Pegida hasta las vallas coronadas con alambradas de pinchos, desde la crisis de refugiados hasta el grado cero de la política en la gestión de la crisis, incluso los discursos de “centro” adquieren tonos autoritarios, y la “normalidad democrática” de las instituciones se revela cada vez más excluyente y difícilmente sostenible. En este escenario los signos de impotencia generalizada están a la vista de todos y ofrecen un suelo fértil para la regresión social. En este sentido, hablar de “populismo” explica más bien poco, aunque sin duda están en juego políticas de resentimiento. Parecería que estamos ante la revancha de ese supuesto “fin de la historia” que no supuso el final del miedo ni de las clases sociales, pero sí la asunción de un capitalismo sin alternativas. Pero, si el capitalismo puede salir de la crisis actual, no será volviendo a altas tasas de empleo e inclusión social, sino más bien al precio de un creciente cercamiento de las condiciones de vida de cada vez más sectores de población.

\* \* \*

La profunda crisis actual tiene entre otros significados el de evidenciar el fracaso de la promesa de seguridad y bienestar que sustentaba la integración económica de los individuos en el capitalismo fordista y post-fordista y legitimaba su sometimiento a las exigencias que les impone la lógica de acumulación. Hoy la violencia socializadora y la participación económica no solo han dejado de reforzarse mutuamente

te, sino que su creciente divergencia evidencia la escasa capacidad integradora de la participación democrática, que se revela incapaz de suscitar identificaciones fuertes. El sentimiento difuso de amenaza y la sensación de que no existe una capacidad de agencia capaz de hacerle frente generan la necesidad de un sujeto soberano, fuerte frente a la imposición de los imperativos abstractos del capitalismo globalizado. De ahí surge un potencial de rabia y agresión que pide ser descargado por medio de la proyección sobre aquellos grupos que a los ojos de la mayoría parecen poner en peligro el vínculo entre adaptación y bienestar. Una teoría crítica de la sociedad ha de enfrentarse a las economías libidinales como sedimentación de las interacciones sociales históricamente determinadas. Adaptación y resistencia, irritación e identificación, proyección y reflexión crítica, renuncia y oposición, etc. siguen constituyendo los polos de un campo de fuerzas en el que explorar la relación entre economía libidinal del sujeto y crisis del capitalismo, atendiendo a las nuevas formas de subjetivación y a los nuevos medios de masas implicados en su producción.

\* \* \*

Antisemitismo, racismo, chovinismo nacionalista e islamofobia son productos de una secularización fracasada, elementos de la “religión de la cotidianidad” que permite vivir bajo la violencia socializadora de la sociedad productora de mercancías y compensar el incumplimiento de las promesas “salvíficas” de la modernidad capitalista. Los vínculos de estos elementos de la religión de la vida cotidiana y el marchamo narcisista del bienestar económico no resultan evidentes a primera vista. Su aclaración pasa por un examen crítico de lo que hoy se llama extremismo del centro, concepto que quiere expresar la conformidad autoritaria de las clases medias de las sociedades capitalistas más desarrolladas. Las fantasías nacionalistas y su complemento xenófobo poseen tanta mayor capacidad de impacto cuanto mayor sea la necesidad de compensar la propia debilidad y pérdida de realidad y de restablecer la autovaloración dañada. Lo decisivo no es solo la amenaza real, sino el sentimiento de amenaza y el miedo a un futuro cada vez más inseguro. Esto coloca en el punto de mira no los márgenes (extremistas) sino el centro de la sociedad actual.

\* \* \*

La identificación entre la fijación autoritaria y las actitudes de extrema derecha o la violencia racista es un dato generalmente aceptado. Más allá de esa identificación, el “carácter autoritario” pretendía identificar la violencia socializadora en sociedades autoritarias y al mismo tiempo criticar la sociedad que integra a sus miem-

bros por medio de la violencia. Las instancias mediadoras de esa violencia socializadora poseen un carácter histórico, pero la “autoridad” caracteriza a los ojos de la Teoría Crítica la dominación social; la figura paterna es solo un caso especial. También la emergencia de caudillos y líderes que encarnan el ideal de la masa. De ahí la necesidad de desentrañar en cada momento las dinámicas autoritarias y los procesos psicosociales que hacen receptivos a los sujetos a esas dinámicas. ¿Cómo se producen socialmente las nuevas formas de servidumbre “voluntaria”? ¿Cómo conviven una aparente ausencia de autoridad en las llamadas sociedades permisivas con dinámicas autoritarias? ¿Existe algo así como una “autoritarismo secundario”, es decir, una orientación autoritaria que no llama la atención del mismo modo que el populismo de extrema derecha o el racismo violento, porque aparentemente falta lo que debería ser su rasgo más característico, esto es, una autoridad personal? ¿Existe un vínculo entre experiencias de privación y las dinámicas autoritarias? ¿Qué relación guarda la evolución hacia un capitalismo autoritario con las nuevas formas de subjetivación adaptativa y las dinámicas autoritarias de las clases medias?

\* \* \*

Este este marco en el que cobran actualidad cobran los análisis de la teoría crítica. ¿Cuál es la vigencia de los diagnósticos sobre la personalidad autoritaria, sobre la elaboración del pasado, sobre el vínculo entre progreso y regresión histórica? ¿Qué revelan las nuevas tendencias sociales y políticas sobre los procesos de subjetivación en el capitalismo, sobre las nuevas fallas de clase, sobre la necesidad difusa de reconocimiento y afirmación, a menudo a costa de la violencia sobre otros, o sobre la connivencia con la violencia social? ¿Acaso está superado el imperativo categórico que formulara Adorno de orientar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada semejante?

Este número de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* recoge un conjunto de contribuciones que buscan respuesta a estas preguntas tan urgentes como difíciles.

Dr. Jordi Maiso (Universidad Complutense de Madrid)

Dr. José A. Zamora (Instituto de Filosofía-CSIC, Madrid)

*Coordinadores del número*

# MÉTRICA DE REBARBARIZACIÓN: EL TIEMPO REAL EN LA PERSONALIDAD AUTORITARIA

*Metric of Rebarbarization. Real Time in The Authoritarian Personality*

ROBERT HULLOT-KENTOR\*

Fecha de recepción: 8 de junio de 2018

Fecha de aceptación: 20 de julio de 2018

## RESUMEN

"El ensayo como forma", escribe Adorno, intenta entender los conceptos tal y como "ya están inconscientemente nombrados en el lenguaje". Eso no es exactamente filología, ya que solo es llevar los significados dados más allá de su sentido dado para extraerles lo que puede obtenerse de la reflexión sobre ellos. La intención de este ensayo, escrito entre el 9 de noviembre de 2016 y el 9 de noviembre de 2017, es enunciar lo que el autoritarismo ha pasado a significar tras la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos. Se plantea que la dominación es autodestrucción, y ahora lo es de una forma inmediata, y su métrica puede conocerse a través de una comprensión crítica de la idea recibida de "tiempo real". Después de una introducción titulada "Una nación que no fue soñada", el ensayo está dividido en seis secciones: (1) Estudios sobre el prejuicio, Restitución primordial, Interpretación no rigurosa ni arbitraria; (2) Paliza salvaje, ¿Desquitarse para qué?, El uso de la humanidad; (3) La personalidad autoritaria, ¿Es fascismo?, Deducción trascendental del psicoanálisis; (4) La desinterpretación de los sueños, (5) El hilo primitivo de la historia humana y (6) Tendencia histórica: el Tiempo Real. El ensayo en su conjunto es un comentario de La personalidad autoritaria.

*Palabras clave:* utoritarismo, Tiempo Real, elección presidencial, Theodor W. Adorno, Freud.

## ABSTRACT

"The essay as form," writes Adorno, seeks to understand concepts as they "are already unconsciously named in language." This is not exactly philology since it is only in pressing the given meanings further than their given sense that they can be grasped reflectively. The intention, then, in this essay, written between November 9, 2016, and November 9, 2017, is to enunciate what

---

\* Ensayista y traductor estadounidense. Fue director del Master Critical Theory and the Arts en la School of Visual Arts de Nueva York.

El texto ha sido originalmente publicado en *South Atlantic Quarterly* Volume 117, no. 4, 2018, págs. 721-756. Copyright, 2018, Duke University Press. All rights reserved. Reprint by permission of the copyright holder, Duke University Press [www.dukeupress.edu](http://www.dukeupress.edu)

authoritarianism has come to mean in the wake of the American presidential election of Donald Trump. The point made is that domination is self-destruction, now immediately so, and that its metric is cognizable in a critical understanding of the received idea of “real time.” Following an introduction titled “Undreamt Nation,” the essay proceeds in six sections: (1) Studies in Prejudice, Primordial Restitution, Interpretation neither Stringent nor Arbitrary; (2) Savage Beating, Get Even for What?, The Use of Humankind; (3) The Authoritarian Personality, Is It Fascism?, Transcendental Deduction of Psychoanalysis; (4) The Uninterpretation of Dreams; (5) Primitive Thread of Human History; and (6) Historical Trend: Real Time. The essay as a whole is a commentary on Adorno et al.’s *The Authoritarian Personality*.

Keywords: Authoritarianism, Real Time, Presidential Election, Theodor W. Adorno, Freud.

América existe ahora principalmente para no saber lo que está pensando.

9 de noviembre, 2016

## UNA NACIÓN QUE NO FUE SOÑADA

La preocupación central de la filosofía de Theodor Wiesengrund Adorno es una crítica de lo primitivo desde la perspectiva de lo primitivo como única posibilidad de lo que puede llegar a ser algo más que lo primitivo. Adorno dice esto de modo tan exacto, una frase tras otra a lo largo de su obra, que no habría razón para percatarse de que nunca lo escribió con estas palabras a menos que fuera necesario, como ahora, entenderlo en Tiempo Real. El Tiempo Real, como el “Directo” en su día, es la reivindicación de lo no pregrabado. Como tal, el Directo solo podía reivindicarse razonablemente mientras la vida preservara suficiente realidad como para poder presentar de forma creíble su falsificación. Decir que el Directo [*Live*] consumía la vida [*Life*] que lo sostenía sería más un juego de palabras que una broma, pero al mismo tiempo es verdad. Incluso permite resaltar la ventaja del Tiempo Real sobre un Directo hoy periclitado, en el que ya no hay respiración alguna. Al promover la fuente a la que agota, su actual falta de aliento sería incapaz de empañar un espejo. El Tiempo Real es lo digital sincronizado con un reloj en la mano: nosotros como espectadores. Es la métrica contemporánea de la rebarbarización. A cualquier hora, tal y como están las cosas, el colapso del hielo ártico o el lanzamiento de un arma nuclear no podrían ocurrir sino en Tiempo Real. Leer en

las noticias –por ejemplo– que “los agentes de inteligencia pudieron ver en *tiempo real* cómo los hackers del gobierno ruso buscaban los nombres en clave de los programas de inteligencia estadounidenses en ordenadores de todo el mundo” no deja otra alternativa que cronometrar el tiempo real con los propios ojos, mirando desde una distancia aún mayor<sup>1</sup>.

## MÉTRICA DE REBARBARIZACIÓN

La métrica de rebarbarización calibra la fuerza del Ahora Sincronizado que ha roto el hilo de la historia humana. Reflexionando sobre esta cesura, el Tiempo Real aspiraría al nivel de cognición que potencialmente afirman sus sílabas –que el terror ya no es algo excepcional–, más que al elemento dogmático del mecanismo de sincronización que el oído pensante escucha ahora como un eco en el lenguaje<sup>2</sup>. Dogmático, aquí, no se entiende en el sentido de doctrinario que solemos atribuirle, sino en el sentido que pudo tener para Hegel. En su época, lo dogmático era negarse a reconocer que el contrario venía implícito en cada concepto, como si los conceptos de arriba y abajo, por ejemplo, pudieran entenderse sin remitir cada uno al otro. Pese al acierto de esta crítica, estaba limitada por la pretensión de transparencia del lenguaje a la lógica de contrarios aquí desarrollada. Esto era ciertamente cartesiano al apoyar la prohibición racionalista de asociar palabra por palabra como *locus* del error. Esa prohibición era una función del método, el principio organizativo *per se* que sólo puede cerciorarse de la verdad separando al conocimiento de su objeto. El dualismo mente-cuerpo –el de lo humano y lo animal como lo interno y lo externo– es una inferencia de esta necesidad del método en cuanto tal, no su premisa. Hegel, pese a criticar esta tradición en distintos sentidos, se ubica sin embargo en ella al no estar preparado para seguir los impulsos enhebrantes en la textura del lenguaje o los que la atraviesan, ni tampoco a entender la historia como dominación de la naturaleza. No había apreciado –como sí tenemos que hacer nosotros– ningún indicio del punto ciego del Tiempo Real al yuxtaponer por un lado la celeridad con la que se afirma –como si nada pudiera ser más real o vivo que eso–, y por otro lado el rechazo, la negativa fundamental con la que se encontraría cualquier sentido, afirmado o percibido, de “lo primitivo” en Tiempo Real.

<sup>1</sup> Nicole PELROTH y Scott SHANE: "How Israel Caught Russian Hackers Scouring the World for U.S. Secrets", *New York Times*, 5 de enero de 2017. El subrayado es del autor.

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO: *History and Freedom*, Cambridge: Polity Press, 2006, pág. 19.

Es como si lo primitivo, entre todas las palabras, fuera la única que solo puede decirse legítimamente si se clasifica como un prejuicio, como ocurre al remitir a lo “primitivo”. Las alarmantes comillas, que implican poner esta idea en cuarentena y blindarla al conocimiento, no cumplen la función de un bloqueo cartesiano, sino de un bloqueo social. Si en lugar de ello lo primitivo pudiera escucharse en cada una de las afirmaciones del Tiempo Real –el sentimiento de ese bloqueo, la sensación de ser incapaces de saber lo que sabemos perfectamente, la lluvia oclusiva en las tormentas que padecemos, una lluvia que cae como si fuese arrojada, las temperaturas sin precedentes, los meses en los que no hay dos días propios de una estación reconocible, la falta de preparación para hacer frente a la situación en la que estamos– rompería este bloqueo.

## ESTUDIOS SOBRE EL PREJUICIO

La perspectiva de lo primitivo es contraria a la idea de una perspectiva modelada sobre el telescopio. No establece un ángulo de observación seleccionado entre otros muchos ni supone la interposición de una óptica; es tan reacia a cualquier herramienta del método como podría estar inclinada hacia un instrumento musical. Se desarrolla al darse cuenta de que la subjetividad no es capaz de transformar la sensación en un juicio para lograr la objetividad; nunca llegaría al mundo que insiste que está ahí ante sus ojos, sino que se quedaría atrapada a cada paso en proliferaciones irreconocibles de su propia autorreflexión. Al reconocer este callejón sin salida, cuando esta tradición filosófica flaqueó, la percepción en su conjunto se convirtió en un nivel de juicio en todas las cotas del sentimiento en lugar de saldarse en el acto del intelecto. El *Geist* se convirtió en *Erdgeist* en una remota transformación de cualquier extracción sedimentada lógicamente de las direcciones de arriba y abajo. Erich Kahler llamó a este desarrollo, que tuvo lugar hacia 1900 en un proceso centenario, la *espiritualización de los sentidos*. El oído, por ejemplo, tenía que reconocerse como un “oído pensante” antes que como un mecanismo extrañamente prensado que recibe sensaciones para transmitir las al cerebro<sup>3</sup>. Bajo esta nueva premisa, habría que entender cada palabra como algo que es tanto escucha como habla. Estas son las implicaciones de una crítica de la representación que todo el pensamiento moderno, la filosofía y las artes continúan afrontando –implicaciones sin las cuales ni la técnica freudiana de la asociación libre ni

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO: "Cultural Criticism and Society", *Prisms*, Cambridge: MIT Press, pág. 19.

el estilo paratáctico de Adorno, que es su correlato filosófico, habría sido posible-. En la obra de Adorno la crítica de la representación se resume en la tesis irresumible de la primacía del objeto. Escribe: “Lo que tengo en mente ante todo es una especie de restitución de la experiencia contra su deformación empiricista”<sup>4</sup>.

### RESTITUCIÓN PRIMORDIAL

En los escritos tempranos de Adorno, esta intención de restituir la experiencia se desarrolló en figuras como el tan conocido ensayo sobre la historia natural y, más tarde, se explicitó como una dialéctica negativa que dirige los conceptos, desarrollando su no-identidad con el objeto, hacia su depende de éste. Esta forma de crítica realiza a nivel cognitivo el impulso mimético que antecede e infringe la separación entre sujeto y objeto. Como ha escrito Rolf Tiedemann, en los escritos de Adorno la mimesis es generalmente sinónimo de la idea de naturaleza. Los conceptos son transformaciones del impulso mimético como elementos de la historia natural. Por eso Adorno no necesitó rechazar la tradición de la mente representacional como errada, sino que reconoció su sala de espejos como algo objetivo. Esa mente proporciona las únicas llaves que encajan en las cerraduras de su propia producción. En alianza con la crítica inmanente del dogmatismo de Hegel –la tesis de que no hay otra forma de salir que a través del problema– Adorno asimiló esa tradición dentro de la perspectiva de lo primitivo, en la que sus antinomias, todos esos momentos en que los conceptos de la mente representacional se bloquean y aparentemente se imposibilitan a sí mismos, podrían ser arrebatadas al lenguaje de la autoconservación y ser reinterpretadas como aquello a lo que esos conceptos se oponen como expresiones históricas de eso bajo lo que la vida sufre. En *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno denominan a esta crítica de la dominación – en su formulación más conocida– el recuerdo de la naturaleza en el sujeto<sup>5</sup>. Su significado pleno no se ha comprendido hasta hoy. Pero en un contexto que también toma en consideración el psicoanálisis –como en este debate sobre el autoritarismo y *La personalidad autoritaria*, un estudio totalmente psicoanalítico– enseguida se asocian formulaciones afines al psicoanálisis, como, por ejemplo, en el plano económico de la psique, la transformación de la defensa pulsional en estímulo

<sup>4</sup> Theodor W. ADORNO: *Critical Models*, Nueva York: Columbia University Press, 2008, pág. 242.

<sup>5</sup> Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO: *Dialectic of Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press, 2007, pág. 32.



lo pulsional. Pues incluso la idea de *bloqueo* de Adorno, aunque siempre se presenta en supuesta referencia a Kant, podría ser una traducción del modelo freudiano del trauma, la fijación, la formación del síntoma, etc. Y hay razones para especular que incluso la *Dialéctica Negativa*, aparentemente la obra de Adorno menos relacionada con el psicoanálisis, es la que presenta más paralelismos con él. Asimismo, si uno solo supiera que *Teoría estética* sostiene la idea del arte como transcripción inconsciente de la historia del sufrimiento humano, podría suponer que la obra es en cierto modo una estética psicoanalítica, a no ser que conociera las primeras páginas del texto. Aunque se refiere al psicoanálisis repetidamente, Adorno insiste en no confundir su pensamiento y sus ideas con el pensamiento psicoanalítico, aunque a menudo resulten muy similares. Del mismo modo, en su día buscó evitar cualquier conflicto entre su obra y las doctrinas arcaizantes y neopaganas que llamaban a volver a un mundo primigenio. En el hundimiento de Alemania durante el Tercer Reich, Adorno presenció la vuelta real del mundo primigenio como si fuese la realización absoluta del más profundo deseo, como si ese mundo primigenio nunca se hubiera dejado atrás. Si Adorno no hubiera necesitado diferenciar su propio trabajo del psicoanálisis, por un lado, y el desarrollo social arcaizante del que fue testigo, por otro, podría haber llamado a su forma de interpretación –el recuerdo de la naturaleza– el recuerdo de lo primitivo en el sujeto.<sup>6</sup>

#### INTERPRETACIÓN NI RIGUROSA NI ARBITRARIA

El concepto contemporáneo de perspectiva es él mismo método: un conjunto de procesos contraídos a un punto subjetivo y móvil y aplicado desde esa posición. Oficia durante una tregua epistemológica que solo se basa en una búsqueda de felicidad que se presume indeterminada en su concepto de libertad constitutiva. El estándar de conocimiento que establece es tan prolépticamente permisivo como autoritario, tan capaz de verlo todo como estrecho de miras; su certeza suena como resignación: “Esa es mi perspectiva, en cualquier caso”. En contraste, la crítica de lo primitivo desde la perspectiva de lo primitivo, aunque no es un telescopio, sigue siendo una perspectiva al reconocer que la verdad como interpretación no es ni rigurosa ni arbitraria. Sin contar con ningún guía pretende conocer el objeto

<sup>6</sup> En alemán, Adorno recurre frecuentemente en sus escritos a los términos de lo primitivo y lo arcaico, empleando más a menudo el primero que el último, y los utiliza como conceptos correlativos sin apenas distinción entre ellos. Su uso en inglés difiere. Más significativo resulta que mientras caminaba junto a Tiedemann en conversaciones casuales, Adorno apuntara: “mira qué primitivo es”.

mismo. Su punto focal converge binocularmente más allá de cualquier búsqueda de felicidad que quede restringida a la búsqueda. Aunque tiene más que ver con desatar un nudo que con atarlo fuertemente, la verdad solo es verdadera cuando es vinculante. Aunque haya que luchar por ella, solo puede encontrarse. Por eso nunca coincide con una mentira justificada.

### PALIZA SALVAJE

“América está dividida como nunca antes... Vivimos en unos tiempos, en una época que nunca hubiésemos creído posible. Una barbarie despiadada sobre la que leemos en los libros de historia, pero que nunca pensábamos ver en nuestro llamado mundo moderno. Quién habría dicho que veríamos lo que hoy estamos presenciando... Muchas gracias, que Dios os bendiga y que Dios bendiga América”.

(Donald Trump, discurso en el Alfred E. Smith Foundation Dinner, 2016)

Si se buscara la verdad en la fanfarrona figura del *Satiricón* de Petronio que, en la cena de Al Smith el 20 de octubre de 2016, se dirigió a la nación junto a Hillary Clinton, su contrincante a la candidatura presidencial, habría que considerar la perspectiva de lo primitivo que es un ataque a la misma. El candidato aprovechó la ocasión para lamentar el estado de una nación dividida contra sí misma y de un mundo que había recaído en una “barbarie despiadada”. A lo largo del discurso, como en las líneas citadas de sus observaciones finales, la anáfora encubre un anacoluta en una parodia de lo grandilocuente. No hay pensamiento, solo la promulgada evidencia de su superioridad y una humildad fingida que por el momento pospone el ataque. El portavoz es tan desinteresado como solo un yogui de suburbio puede soñar llegar a ser algún día. En aderezada autorreferencialidad, es incapaz de reconocerse a sí mismo. Cambiando una y otra vez de posición en el pódium para reforzar la insultante provocación que lleva escrita en su cara de boxeador, el candidato que aquella tarde deploraba el rencor y la barbarie, se había esmerado durante todo un año de campaña para incitar al *bellum omnium contra omnes*. Había defendido la legitimidad de la tortura, había amenazado la vida de la candidata rival, había jurado renegar de las leyes electorales en caso de perder y esa noche, justo antes de las consideraciones finales, había sometido a su esposa a una humillación general mandándole dar la cara y disculparse por plagiar las palabras

de la entonces Primera Dama. Así que cuando el candidato decía a su audiencia, “¡Quién habría pensado que veríamos lo que estamos presenciando hoy!”, lo que buscaba no era el aterrorizado “¡Exactamente!” que estaba escrito en muchas de las caras de los que le rodeaban en el escenario, que o bien le miraban fijamente o evitaban mirarle en absoluto. Y aunque probablemente el público no llegara a la conclusión de que estaban presenciando un ataque bárbaro contra la barbarie, estaba a la vista de todos que el orador era incapaz de distinguir un lado del otro. En el tono plagado de injurias podía oírse a un candidato dirigiéndose medio en sueños, como si estuviese cara a cara en una sala de espejos que sólo él ocupa –sin importar cuántas casas tenga en propiedad–, al perdedor que se ha pasado toda la vida fracasando para un día poder al fin desquitarse. Dicho en sus palabras, “tenemos que dar una paliza a los salvajes”<sup>7</sup>. La palabra despiadado apenas puede describir el tenor del esfuerzo de un hombre que nunca sonríe de buena gana, sino siempre con intención.

### ¿DESQUITARSE PARA QUÉ?

Pero, ¿por qué el hombre que lo tiene todo, y todo miles de millones de veces, necesita desquitarse? ¿Desquitarse para qué? ¿Cómo es que él es el perdedor? En la víspera de las elecciones, el comentarista político Edward Luce hizo una observación sobre la insistencia de Trump en que las elecciones estaban “amañadas en su contra”<sup>8</sup>. Luce reparó en el enigma. Dado que “una victoria de Trump todavía es posible” resulta “muy extraño que juegue el papel del mal perdedor antes de perder realmente.” Habría que añadir a esto, en primer lugar, que Trump es incapaz de jugar. No importa cuántos campos de golf posea, su única experiencia es la lucha a vida o muerte. En segundo lugar, Trump se sabía el perdedor no solo antes de las elecciones, sino también mucho antes, durante y después: “Mira cómo me han tratado últimamente... A ningún político de la historia –y digo esto con absoluta certeza– le han tratado peor ni tan injustamente”<sup>9</sup>. La afirmación entre paréntesis presenta la dinámica de aquello que ocupa el lugar del yo, su sustituto. Pues el yo, en tanto que yo, es la capacidad de auto-transcenderse, en última ins-

<sup>7</sup> James RISEN y Sheri FINK: "Trump Said 'Torture Works'. An Echo is Feared World-Wide", *New York Times*, 5 de enero de 2017.

<sup>8</sup> Edward LUCE: "American Democracy's Gravest Trial", *Financial Times*, 7 de noviembre de 2016.

<sup>9</sup> Maggie HABERMAN y Glenn TRUSH: "Trump, Saying he is Treated 'Unfairly', Signals a Fight", *New York Times*, 17 de mayo de 2017. Las cursivas son del autor.

tancia a través de la renuncia a sí mismo. Trump, por el contrario, sólo demuestra una capacidad para el engaño táctico cuando señala cómo le han tratado “*con absoluta certeza*”. Esta afirmación es una llamada a creerla a ciegas, frente a una realidad que contradice con todo su peso esa aseveración. Bajo la amenaza de la fragmentación, un presidente parcialmente psicótico genera su propia realidad y se la impone a sí mismo y a los que le rodean, que a día de hoy son buena parte del mundo. Esa es la única verdad que el frágil presidente puede tolerar. Su necesidad de un indulto ilusorio es constante, y hace que el resto de sus ideas desemboquen en el caos. Eso priva de su capacidad de juicio al hombre al que la nación ha elegido para tomar sus decisiones ejecutivas más importantes. Lo único que ha sacado en claro, y a lo que subordina cualquier otro pensamiento o evidencia, es que él es objeto de la mayor injusticia de todos los tiempos. Lo expone de forma patológica, como si fuera un hecho. No puede librarse de esta percepción porque todo lo que ha adquirido en grandes cantidades a lo largo de una vida de incesantes y a menudo odiosas adquisiciones, le producen la sensación abismal de no tener nada –excepto la ocasión de dar envidia y humillar a los demás–. En la cena inaugural de su presidencia “*todavía revivía con deleite sus peleas de campaña*”. ‘El otro bando se está volviendo completamente loco’, les dijo a sus simpatizantes<sup>10</sup>. El impulso a humillar en un momento de triunfo no es expresión del disfrute del éxito, sino que apunta a algo que va más allá del mero recordar sus peleas de campaña. Pues bajo cualquier circunstancia, y al margen de las victorias que haya logrado, siempre sale con las manos vacías. Excepto por el regodeo, toda victoria va acompañada de un sabor amargo. Parece como si cualquier cosa que poseyera o pudiera desear se la estuvieran robando. Para su desconcierto, prácticamente el mismo día que ganó la presidencia, el hombre que ha querido estafar a todo aquel con el que entró en contacto sintió que le estaban estafando con la victoria electoral<sup>11</sup>. En la evidente estridencia de esta solicitud, era como si hubiera sido elegido para probar este presunto robo.

Y de hecho los amargados resentidos que determinaron la decisión electoral de los Estados Unidos le eligieron para probarlo. El candidato y el electorado nunca se encontraron, y no se habrían soportado más que para una sesión de fotos protocolaria. Pero en esta situación y sin llegar a estar nunca en contacto, Trump y sus

<sup>10</sup> James PONIEWOZIK: "Mr. Reality TV Goes to Washington", *New York Times*, 20 de enero de 2017. Cursivas del autor.

<sup>11</sup> Maggie HABERMAN y Glenn TRUSH: "Trump Called National Park Chied over Twitter Post on Inaugural Crowd", *New York Times*, 26 de enero de 2017.

votantes se encontraron en la devota certeza de una fantasía omnipotente. Cada cual se hizo carne de la carne del otro; cada cual soñaba el sueño del otro en una privación ultrajada. Mientras el público se dirigía diligentemente a un estado de euforia para hacer que el Creso derrotado ante sus ojos rebosara de poder, él aseguraba a los más debilitados que eran los únicos con los que se sentía a gusto y los únicos de los que se ocuparía. Con seductora generosidad, en distintas entrevistas y mítines electorales, a menudo con su avión aparcado en el fondo, aseguraba a su audiencia que no necesitaba nada de lo que había logrado acumular. Se presentaba como si estuviera pidiendo el voto para poder descargar sus bienes desde el profundo interior del avión, aerotransportándose directamente desde un lugar que sus votantes sólo podían concebir como una extensión insondable de riqueza y lujo. En este sentido, la campaña fue un culto “cargo”<sup>\*</sup> hábilmente manipulado. Fue un proceso largo, no se construyó con pistas de aterrizaje de tierra y torres de control atadas con paja, sino con cemento, asfalto, acero, cristal y tanques de almacenaje de combustible para aviones. El avión ejecutivo que siempre llega, con su interior dorado y sus asientos estampados con coronas monárquicas, va de un lado a otro del país con su pesada carga llevando el nombre de uno de los antiguos ancestros, uno de los Grandes Hombres<sup>12</sup>. No regresaba a Melanesia o Vanuatu, sino a liderar a la desorientada población blanca de un disperso Rust Belt que se sabía separado de su propia gente y de sus líderes. No sabían muy bien cuándo y cómo el electorado había quedado separado de los de su propia clase, pero sabían quién era responsable: los inmigrantes, las élites, los negros, los terroristas, una mujer criminalmente incontrolable, los judíos, los medios de comunicación, y quizás todos ellos, y todo lo que habían escuchado o sobre lo que habían puesto alguna vez su mirada. El electorado llevaba mucho tiempo esperando al hombre que había desembarcado del avión y descendido por la pasarela móvil hacia el asfalto para anunciarles: “Os lo daré todo. Os daré lo que habéis estado buscando durante 50 años. Soy el *único*”<sup>13</sup>. El desinterés del candidato por diferenciar la verdad de la mentira –

<sup>\*</sup> Con el nombre de cultos del cargo o cultos del cargamento se designan diversas prácticas y ritos no convencionales que surgieron en varias tribus de Australia y Melanesia —especialmente en Nueva Guinea— a raíz de su contacto con la civilización occidental [Nota de los editores].

<sup>12</sup> Cfr. Marvin HARRIS: *Cows, Pigs, Wars and Witchhies. The Riddles of Culture*, Nueva York: Vintage, 1989; Lamont LINDSTROM: "Big Men as Ancestors: Inspiration and Copyrights on Tanna (Vanuatu)", *Ethnology*, 29, no. 4, 1990, págs. 313-326; y Peter WORSELY: "The Trumpet Shall Sound. A Study of 'Cargo' Cults in Melaesia", Nueva York, Schocken, 1987.

<sup>13</sup> Eli STOCKOLS: "Unapologetic, Trump Promises to Make America Rich", *Politico*, 25 de mayo de 2016. Cursiva del autor.

en el fondo su incapacidad de hacer esa distinción–, no repelía en absoluto a su audiencia. Después de todo, qué cabía dudar cuando juró que traería el botín de vuelta a la costa, que “devolvería todo lo que nos han quitado”: las fábricas, los trabajos, las riquezas, el prestigio, las torres del mercado inmobiliario, el privilegio libidinal y destructivo de llenar la casa del tesoro de venganza. A cambio de la imagen de esta cornucopia invertida, el mejor trato que jamás se había ofrecido a su público, el candidato sólo les pedía que le eligieran a él como *el único*.

Pero al margen de sus promesas y del nivel real de desapego de Trump respecto a sus propiedades, una persona que es incapaz de tener nada no puede tener nada que ofrecer. No cedería la más mínima de sus posesiones sin tratar de sacar tanto provecho como fuera posible. Cuando se ofreció a ayudar a los desfavorecidos social y económicamente para que recuperaran lo que era suyo, lo que quería decir es que ellos le servirían para recuperar todo lo que le habían robado. El avión, que para ellos encarnaba la promesa hipnótica de un cargamento inagotable, no era para Trump más que lo que ellos ya sabían: un dispositivo omnipotente de orgullo y expropiación exclusiva. La dinámica primitiva que para Trump se produce constantemente –y, como evidenció su elección, no solo para él– es una venganza que se provoca a sí misma; lo *primitivo* es aquí aquello que no logra escapar a su propio origen, con el que no se ha reconciliado. La fuerza motriz de esa dinámica es un esfuerzo maniaco cuyo asidero en el mundo es tan frágil como las puntas de los dedos en un acantilado. En la lucha por una conquista revanchista lanzada contra una humillación demoledora, los momentos de ascenso no se distinguen de los de caída. La necesidad de aferrarse a algo, por frágil que sea, justifica cualquier tendencia al trato corrupto, al desprecio tiránico, al engaño compulsivo, a la agresión sexual o a la tortura imperiosa. Y como lo que le han arrebatado es el mundo mismo, ninguna otra cosa podría satisfacer la renuncia que lleva escrita en la cara, a menudo convulsa –no desconsolada, pero llena de odio–. No es alegórico decir que su cara se convulsiona con la primacía del instinto de muerte. El mandato que presenta es la antítesis del deseo; una vez colmado, no comportaría gratificación alguna. Ahora estamos experimentando los primeros meses de eso. He aquí el presidente de los Estados Unidos.

## EL USO DE LA HUMANIDAD

Desde la elección de Trump, se ha asumido que el vicepresidente le reemplazaría en una nación que es improbable que supere –ni mucho menos que alcance– la creciente velocidad del desastre que se ha alcanzado a escala mundial, y del que los Estados Unidos tienen una responsabilidad cada vez mayor. Pero al margen de lo que dure la presidencia de Trump, será la primera en la historia de América que pueda considerarse un régimen. Aunque haya sido elegido legalmente, se comporta como si fuera una imposición desde arriba, no regida por el imperio de la ley. Y si Adorno estaba en lo cierto cuando decía que uno solo comprende la historia cuando se convierte en su blanco, los Estados Unidos, que hasta hoy se han considerado una excepción entre las naciones, específicamente como una excepción en la historia, puede que empiecen a hacerse una idea de lo que significa eso. Pues los regímenes autoritarios dirigen su agresión sobre todo hacia dentro; esto es axiomático y ofrece una definición provisional del autoritarismo. La intención de asaltar la sociedad es tan central en un régimen autoritario que éste es incapaz de apoyar a la población que le trajo al poder, ni siquiera para salvaguardar su propio dominio. Si bien esto parece una implicación extraordinariamente irracional del autoritarismo –y lo es– revela lo que es normativamente irracional en cualquier forma de coerción. Pues toda coerción está tan implicada en aquello que domina que desde el primer momento arremete contra su propio dominio<sup>14</sup>. Las lealtades divididas, la inextricable imbricación de sospechas y paranoia –a veces criminal–, que las destruye, son las únicas vías que les quedan para diferenciar lo que les pasa de aquello en lo que, por lo demás, están encerrados por su propia metodología: la destrucción de aquello de lo que dependen.

Es característico que la campaña de Trump “dio a entender que las normas y las instituciones estaban hechas para quebrantarlas”<sup>15</sup>. Y Trump no perdió de vista en toda la campaña su intención de, una vez en el poder, enseñar a sus millones de seguidores la clave de su éxito: el principio de desposesión como la forma más feroz de posesión. Pues si bien algunas instancias aún más decisivas que Trump encarnan la fuerza que ha destrozado las vidas de su electorado, él ya les está infligiendo a ellos y al mundo un daño mucho mayor al destruir las limitadas protecciones institucionales de la nación, socavando así lo único que separa el presente del

<sup>14</sup> Theodor W. ADORNO: *History and Freedom*, ob. cit., pág. 19.

<sup>15</sup> James PONIEWOZICK: "Mr. Reality TV goes to Washington", ob. cit.

desastre absoluto, y transformando las instituciones en poderosos medios de explotación<sup>16</sup>. Sería simplista afirmar que se trata de una correspondencia entre el nivel micro y el macro, pero debe haber algo más que una analogía entre la nación más rica de la historia del mundo –que al mismo tiempo se siente engañada y en la que poblaciones enteras están violentamente desprovistas de todo– y un presidente que ha reunido una fortuna mayor de lo que nadie podría molestarse en imaginar, y que al mismo tiempo no tiene más que el impulso de seguir saqueando y el deseo de presidir una larga mesa del consejo de ministros, cada uno con un pico sobre sus hombros. Si hubiera un modo de decir que sin el bien –del que los Estados Unidos ahora carecen– no se puede poseer nada, ni en cantidad ni por persona alguna, uno diría esto.

Alexis de Tocqueville encontró un modo de decirlo cuando escribió en la década de 1830, con la concisión exacta de quien ve una realidad por vez primera, que los americanos “se aferran a todo pero no se hacen con nada”<sup>17</sup>. Su obra es cada vez más verdadera, no como un acto de clarividencia, sino porque distingue un mecanismo social que reproduce su propia incapacidad de escapar a su origen. Tocqueville no necesitó esperar a que Trump existiera para calarle, ni dudó al reconocer lo primitivo. Captó toda una civilización de iniciativa empresarial de pioneros en lo que un día serían los falsos comedores presidenciales estilo Louis XVIII, en su ego aislado y sin ego, moldeado solo por la competición, con su mujer extrañamente adosada y la mirada siniestramente indiscernible en los ojos de su prole: “Para lograr una vida confortable hizo frente al exilio, la soledad y los innumerales desastres de la vida primitiva... centrado en la única meta de hacer fortuna... logró crear finalmente una vida absolutamente individual para sí; los sentimientos de familia se han fundido en un egoísmo sin fondo y es dudoso si veía en su mujer y sus hijos algo más que una parte separada de sí mismo”<sup>18</sup>.

En *La democracia en América*, Tocqueville se refiere a esta figura como una de “las más duras que han aparecido sobre la faz la tierra”. Estaba aturdido por su repentina existencia, que “vemos crecer ante nuestros ojos”. Su “objeto no es gobernar” como lo hicieron los gobernantes del pasado. Éstos se sentían “obligados por la ley, o forzados por la costumbre, a ayudar a sus sirvientes y aliviar su angustia”.

<sup>16</sup> Cf. Carolyn KORMANN: Climate Change and the Giant Iceberg of Greenland's Shore", *The New Yorker*, 20 de julio de 2018.

<sup>17</sup> Alexis de TOCQUEVILLE: *Democracy in America*, Nueva York: Harper Perennial, 2006, pág. 536.

<sup>18</sup> Alexis de TOCQUEVILLE: "Two Weeks in the Wilderness", en *Democracy in America – and Two Essays on America*, Londres: Penguin, 2003, pág. 887.



Por el contrario, el único propósito que estas figuras tienen para la población es “hacer uso de ella”. Y, “cuando ha empobrecido y embrutecido a los hombres que usa”, los “abandona en tiempos de crisis”. En el momento en que Tocqueville escribía estas palabras, pensaba que lo que entonces era una cohorte desorganizada –a la que se refiere como una “aristocracia creada por la industria”– tenía pocos impulsos o recursos para actuar como una fuerza coordinada y que, por ello, se contendría. Pero temía que esta contención pudiera ser temporal: “Los amigos de la democracia deberían mantener sus ojos fijos en esa dirección. Porque si en algún momento la permanente desigualdad de condiciones y la aristocracia se abren paso en el mundo, entrarán por esa puerta”<sup>19</sup>.

## LA PERSONALIDAD AUTORITARIA

Tocqueville no sabía cómo llamar a la situación que estaba presenciando: “La cosa es nueva”, escribió, y “no encuentro una palabra para ella”<sup>20</sup>. Las palabras de las que disponía eran las de su tiempo, pero Tocqueville era muy consciente de que sus palabras hablaban para un tiempo que ya no era el suyo: “Palabras tal viejas como 'despotismo' y 'tiranía' ya no encajan”<sup>21</sup>. La aristocracia –refiriéndose a una “aristocracia... creada por la industria”<sup>22</sup>– era otra palabra antigua que ya no encajaba. Un siglo más tarde, cuando Adorno trabajaba en *La personalidad autoritaria*, la “cosa” ya no era nueva y había palabras para designar muchos de sus aspectos, aunque eran neologismos. La mayoría de esas palabras se han vuelto familiares en las últimas décadas, entre ellas *autoritarismo* –un término de oprobio antes de la guerra–; *fascismo* y *totalitarismo* –que en un principio remitían al fascismo italiano–; *etnocentrismo*, *eugenésia*, *racista* y *racismo*: una serie de conceptos que surgían con el terror que se experimentaba al descubrir al homo sapiens como especie, es decir, al descubrirnos como seres esencialmente primitivos. *Antisemitismo* era otra de esas palabras recientes; su origen es típicamente alemán, una lengua que por distintas razones –incluyendo la modernidad artificial de muchos de sus términos, entre ellos palabras bastante antiguas– construye buena parte de su pensamiento a partir de ideas fuerza, estrictamente a favor y en contra, negativas y positivas, como ocu-

<sup>19</sup> Alexis de TOCQUEVILLE: *Democracy in America*, ob. cit., págs. 557-558.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 691. Cursivas del autor.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 691.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 555.

re con la filosofía alemana desde Leibniz a la voluntad de poder o a la *Dialéctica Negativa*. A su manera puede llegar a ser una lengua profundamente tierna y llena del más profundo anhelo. En el caso del estilo de Adorno, lo que en su razonamiento y su retórica puede ser abrasivamente austero, abrupto y dominante –“no hay felicidad sin fetichismo”– puede convertirse en un lenguaje sufriente, al borde de lo alucinantemente lírico, un lenguaje profundamente desgarrado, profundamente roto por las realidades modernas y un número inconmensurable de cadáveres.<sup>23</sup> *La personalidad autoritaria* es un título de la modernidad alemana escrito *in extremis* en inglés. Para el oído pensante arrastra una resonancia arcaica, como si nunca hubiera podido haber nada más vital que la fuerza. Para un oído americano, hasta hace poco, ese aspecto de la escritura de Adorno parecía una distorsión extrema y extraña de lo que puede imaginar una nación que considera haber tenido casi tan buena fortuna histórica como la que le ha faltado a Alemania.

Es sabido que a las obras se las conoce por el título. Pero en el caso de *La personalidad autoritaria*, el título es prácticamente lo único que se conoce de sus casi mil páginas apenas leídas. Incluso los que están preparados para obras de esta magnitud, quizás deseosos de localizar los rumores sobre la escala F de Adorno en el texto, la encuentran extremadamente difícil, y sin un estudio minucioso los modelos de investigación que la configuran resultan oscuros. Con todo, la elección de un presidente consagrado exclusivamente al uso de la fuerza y el sugerente título del estudio, que coincide con las palabras con las que se ha caracterizado a menudo al nuevo presidente, han generado expectativas de que *La personalidad autoritaria* pueda sacar a la luz la piedra de Rosetta de la ciencia política enterrada hace tiempo. Una vez desenterrada, podríamos leer en su superficie la lengua franca que permitiría entender la emergencia de figuras y gobiernos autoritarios en Occidente. Hay buenas razones para esas expectativas. Pues el proyecto de *La personalidad autoritaria*, tal y como escribe Horkheimer en un pasaje del prefacio citado a menudo, era estudiar “el auge de una especie ‘antropológica’ que llamamos el tipo de hombre autoritario”<sup>24</sup>. *El autoritarismo*, entonces, no habría de entenderse en el sentido habitual de un programa político en el que surgen gobernantes que buscan acabar con la libertad del pueblo e imponer una obediencia forzada. Por el contrario, en los años de posguerra, en un momento en que se temía que, aunque hubiese sido

<sup>23</sup> Theodor W. ADORNO: *Minima Moralia*, Londres: Verso, 1974, pág. 121.

<sup>24</sup> Theodor W. ADORNO et. al.: *The Authoritarian Personality*, Nueva York: Harper and Row, 1950, pág. IX.

derrotado, el fascismo aún podía extenderse por todo el mundo, el estudio planteó una tautología social temida: la emergente sociedad autoritaria –una sociedad totalitaria– estaba produciendo asintóticamente un individuo autoritario.

En la investigación, los científicos de Berkeley pusieron a prueba esta tautología. Su trabajo iba en paralelo al de toda una generación de antropólogos a los que hoy conocemos como el movimiento de la cultura y la personalidad –Géza Róheim, Abram Kardiner, Geoffrey Gorer y Margaret Mead–, que utilizaban el psicoanálisis para comprender el carácter de la nación y amplios patrones de conducta. Del mismo modo, empleaban el psicoanálisis para entender las dimensiones sociales de la estructura psicodinámica. Lo que estos antropólogos entendían por “cultura y personalidad” es más o menos a lo que, en *La personalidad autoritaria*, Adorno denomina “ideología y personalidad”<sup>25</sup>, aunque una diferencia importante es que los científicos de Berkeley partían de la hipótesis de un *nuevo* tipo antropológico a escala social global. Esa es la razón de que en *La personalidad autoritaria* no aparezcan *Doge di Venezia*, Césares de la antigüedad, déspotas ni autócratas. Pese a que en general los líderes fascistas son gente de mano dura, serían del mismo nuevo tipo humano que sus fieles seguidores; los líderes también serían funcionarios impedidos de una dinámica macrosocial y estarían sujetos a las mismas dependencias, fragilidades y agresiones<sup>26</sup>. Para llevar a cabo este proyecto, los científicos hicieron cuestionarios y entrevistas, no con la intención de recoger una muestra de opiniones políticas, sino para producir y reunir material no intencional, una especie de asociación libre, como el contenido manifiesto desde el que analizar la realidad latente de esta estructura de personalidad. Los dispositivos psicométricos que identifican esta estructura permitían diferenciar en su pequeña muestra a los que tenían puntuaciones “altas” y “bajas”, es decir, si eran propensos o no a sumarse a la persecución etnocéntrica que es el foco central de la movilización autoritaria.

Ya en este breve resumen resulta evidente por qué esta ingeniosa colaboración psicosocial está entre los estudios más comentados en la historia de la disciplina. Cuando se publicó en 1950, Gardner Murphy, destacado psicólogo social y de la personalidad, reconoció la obra como un logro *monumental*: “No conozco ningún otro estudio que trate de forma tan sistemática, madura y competente el problema del prejuicio étnico y sus relaciones con la dimensión socioeconómica, política y

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 603.

<sup>26</sup> “La imagen del líder moderno a veces parece el engrandecimiento de la personalidad del propio sujeto” (Theodor W. ADORNO: “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”, en A. Arato y E. Gephardt: *The Essential Frankfurt School Reader*, Londres: Bloomsbury, pág. 125).

otras dimensiones actitudinales”<sup>27</sup>. El merecido elogio, sin embargo, no aborda la que hoy resulta la contribución más controvertida y urgente del estudio: su investigación de lo primitivo en el ser humano. Solo a partir del crucial descubrimiento de Freud de los impulsos inconscientes podía el estudio pretender comprender la estructura psicodinámica de la personalidad autoritaria a través de la distinción y la interpretación del contenido manifiesto y latente de la población investigada. El descubrimiento de Freud generaba –y aún hoy genera– tanto rechazo que, incluso cuando se asume sin más, se puede pasar por alto que el motivo del desarrollo del psicoanálisis no era perturbarnos sacando a la luz lo que subyace y define lo que está a la vista de todos, sino comprender por qué somos –individual y socialmente– incapaces de escapar a la repetición de nuestros propios orígenes, que se nos imponen como una calamidad, y en cierto modo liberarnos de eso. Se trata del desarrollo decisivo de la comprensión del modernismo como modernismo radical, esto es, la crítica más desarrollada de lo primitivo desde la perspectiva de lo primitivo. Al reconocer lo primitivo en nosotros y en el mundo que nos rodea, esta crítica no deplora lo primitivo para castigarlo triunfalmente desde una civilización superior; ni, en la identidad velada con su castigo, prescinde de reconocer lo *primitivo* como si la palabra misma fuera un crimen contra la naturaleza; y tampoco busca volver a lo primitivo como si fuera una solución a las devastaciones de la civilización.

En esta conceptualización psicoanalítica de lo primitivo, que comprende el sufrimiento psíquico como algo que se origina en las transformaciones de la represión de los impulsos primitivos y posibilita una nueva interpretación basada en el reconocimiento de esos impulsos, no solo se reflejan ideas compartidas por todos los antropólogos del movimiento de la cultura y la personalidad, sino la idea central de la filosofía de Adorno. Y aunque Adorno solo reconoció a Hegel como su maestro –y nunca habría puesto a Freud en su lugar–, lo que resuena en la frase final de *La personalidad autoritaria* es el entrelazamiento de Adorno con Freud. Esa frase dice: “Si el miedo y la destrucción son las *principales* fuentes emocionales del fascismo, el *Eros* corresponde *primordialmente* a la democracia”<sup>28</sup>. Este apotegma iza una bandera estadounidense en lo que debe haber parecido un gesto alentador en

<sup>27</sup> Else FRENKEL-BRUNSWICK: *Selected Papers*, Madison: International Universities Press, 1974, pág. 19. Cfr. también *Psychological Issues* 8, no. 3 (1996), monográfico 31.

<sup>28</sup> Theodor W. ADORNO et. al.: *The Authoritarian Personality*, ob. cit., pág. 976. Cursivas del autor, a excepción de en eros.

la posguerra. Pero, en las palabras “principales” y “primordialmente”, y en parte a pesar suyo, la afirmación es sombría. Las advertencias son más que reveladoras de las dudas de los investigadores en la frase conclusiva del trabajo. Pues si hubieran creído de verdad que la destrucción, el *Thanatos* que no mencionan en la frase, pertenece tan exclusivamente al fascismo como el Eros a la democracia, no se hubieran embarcado en un proyecto de seis años para analizar el peligro de que el fascismo emergiera en una democracia. La cadencia idealizadora de esta frase final busca a tientas una creencia, al igual que nosotros deseáramos que fuera verdad, como si pudiéramos estar directamente inspirados por ello. De modo que los Estados Unidos, que por el momento siguen siendo una democracia, podrían consultar *La personalidad autoritaria* para entender mejor lo que han vivido en su reciente elección presidencial; podrían confiar en sus recursos democráticos para hacer frente a lo que cabría temer en la supuesta confrontación de la nación con un enemigo conocido –el fascismo–, un poder al que América ya derrotó una vez con orgullo en batallas que legitimaron su hegemonía de posguerra, hoy ya expirada. Y si el apotegma fuera verdadero en cada uno de sus aspectos, incluyendo la identidad que establece entre lo político y lo psicológico –la tautología que presuponen los investigadores–, entonces la minuciosa labor que se nos exige en tanto que investigadores para desenterrar hasta el último detalle de las reflexiones y técnicas de la *La personalidad autoritaria* sacaría a la luz la apreciada piedra de Rosetta de la psicología social. Vendría hacia nosotros asintiendo, desenterrada de las profundidades de su aterrador pasado dirigiéndose hacia nuestro estremecedor presente con lúcidas explicaciones sobre lo que este mundo lleva tiempo siendo, acompañada por tablas que permiten distinguir a los que puntúan alto en antisemitismo de los que puntúan bajo en etnocentrismo.

### ¿ES FASCISMO?

Durante guerra el enemigo se dio nombre a sí mismo, inmemorablemente. Y para los investigadores de Berkeley, varios de los cuales lograron escapar de su realidad con sus vidas, el significado de ese nombre resonaba en sus sinónimos sobreentendidos: *autoritarismo*, *totalitarismo* y *antisemitismo*. Los términos se usaban indistintamente a lo largo del estudio. Difícilmente se les hubiera ocurrido distinguir, por ejemplo, el fascismo del autoritarismo. Pero, aún si se les hubiera ocurrido, el programa de investigación no dejaba mucho margen para esas distinciones. La presu-

posición tautológica de la investigación obvió cualquier consideración de un análisis político comparado. Por ejemplo, cuando Adorno escribe en *La personalidad autoritaria* que “la persona con muchos prejuicios tiende al ‘totalitarismo psicológico’, algo que parece casi una imagen microcósmica del estado totalitario al que aspira,” no queda duda alguna de lo que el estudio buscaba<sup>29</sup>. Esto cerraba herméticamente la obra, excluyendo la reflexión histórica o política. La naturaleza aislada de la investigación, por un lado, permitió a la potente retórica de Adorno esas afirmaciones sobre el micro y el macrocosmos, en las que lo micro podía ser también macro y viceversa. Pero, por otro lado, hay motivos que inducen a pensar que, aunque este aislamiento hizo posible la investigación –y posibilitó que Adorno colaborase en un estudio psicoanalítico–, hubo que pagar un precio muy alto por ello. Pues tras seis años de investigación, los resultados obtenidos eran inesperadamente contradictorios y se refutaban a sí mismos. Buena parte de los sujetos que habían obtenido altas puntuaciones en varias escalas que medían el carácter etnocéntrico evidenciaban disposiciones liberales, mientras que los que habían obtenido puntuaciones bajas en esas mismas escalas, y que por tanto carecían en principio de una tendencia al prejuicio, evidenciaban disposiciones psicológicas puramente convencionales. Estos resultados desafiaban la pretensión del estudio de haber comprendido la realidad psicodinámica de la personalidad autoritaria y etnocéntrica. Curiosamente, Adorno especuló sobre cómo reconciliar estos resultados entre sí. Pero una implicación obvia de los contradictorios resultados del estudio –aunque Adorno no estaba preparado para tomarla en consideración, y es difícil pensar cómo podría haberlo estado– es que los resultados demostraban que en la relación entre la realidad psicológica y la realidad social de los individuos había bastante más que diferenciar que lo que la estructura del estudio permitía. Pero si el propio Adorno no investigó esta posibilidad, el proyecto en su conjunto reconocía que quedaban muchas lagunas en el trabajo. Pues incluso cuando los resultados de los sujetos en las distintas entrevistas y escalas arrojaban datos coherentes, los investigadores afirmaban que a grandes rasgos seguían “prácticamente en la oscuridad”<sup>30</sup>. Aunque el estudio podía discernir en su muestra claras tendencias a la violencia, no tenía capacidad para decir cuáles de los sujetos estudiados estaban listos para rendirse al fascismo, para apoyarlo o para hacer cualquier cosa que se les pidiera.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 633.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pág. 972.

El reconocimiento de las limitaciones del trabajo fue sincero y ayudó a abrir el estudio a décadas de críticas serias y productivas. Desde entonces se ha acumulado tanto material que ningún lector podría revisarlo más que de forma esquemática. Se puede asumir, como se ha señalado en múltiples ocasiones, que entre todas las razones por las que el estudio seguía “prácticamente en la oscuridad” destacaba que los investigadores psicoanalíticos no estaban en condiciones de distinguir las actitudes simbólicas de las pragmáticas, una distinción habitual en psicología social. Las actitudes simbólicas “apenas tienen relevancia personal para el individuo, sino que están relacionadas con... el código moral [del individuo] o con el sentido de cómo se debe organizar la sociedad”<sup>31</sup>. Sus implicaciones concretas y objetivos directos son limitados, en evidente contraste con las actitudes “pragmáticas”. En otras palabras, una cosa es disfrazarse de nazi para una fotografía en una página web, posando con la vista fija hipnóticamente en una tierra distante de superioridad racial, y otra muy distinta es tener un ideal de supremacía racial acompañado de la intención de fundar la sociedad sobre una violencia racial que implica –como en el nacionalsocialismo– estar dispuesto a matar por ese objetivo. Pero aún si los investigadores hubieran dispuesto de esta distinción, no hubieran podido utilizarla. Pues investigar la distinción entre actitudes simbólicas y pragmáticas requiere una reflexión social y política, y no hay nada de eso en *La personalidad autoritaria*. Al percibir esa limitación, la urgente cuestión de psicología social que los autores no abordaron se revela no menos urgente en nuestros días a la hora de entender las condiciones en las que puede o no darse el paso –en el cual bien podrían estar los Estados Unidos– de posar en una foto a pasar a los hechos, de las actitudes simbólicas a las pragmáticas.

Aunque era su responsabilidad, Adorno, el principal sociólogo del grupo, no ayudó al proyecto en este sentido. Esta distinción, en estos precisos términos, no era lo que su pensamiento estaba mejor preparado para entender. Su ausencia indica el sentido en el que es cierta la acusación –por lo demás falsa– de que su obra carece de praxis. Y aunque los psicoanalistas admitieron el misterio de esta distinción cuando emergió con evidencia en sus resultados, su propio trabajo no pudo reflejarlo en otro tipo de colaboración psicosocial. Estas limitaciones, debidas a la falta de reflexión sociopolítica, pueden encontrarse por todo el proyecto y continúan dificultando la contribución que *La personalidad autoritaria* podría hacer hoy

---

<sup>31</sup> Richard E. NISBETT y Dov COHEN: *Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South*, Boulder: Westview Press, 1996, págs. 70-72.

de cara a comprender la realidad política estadounidense. Pues si para comprender la situación americana hoy tuviéramos que restringirnos a los términos del estudio, en su uso indistinto de fascismo y autoritarismo –en la ausencia de reflexión socio-política– solo se podría dar la razón al distinguido columnista del *Washington Post* Robert Kagan cuando afirmaba, en alarmada previsión del candidato autoritario un año antes de su elección, que “así es cómo el fascismo llega a América”<sup>32</sup>. Desde que lanzara esta alerta, la rítmica referencia a Trump como *fascista* no ha hecho sino incrementarse, como si la evidencia de la acusación bastara para derribar al enemigo. *La personalidad autoritaria* no puede explicar por qué esa acusación no acierta en su blanco. Es necesario diferenciar. Y solo los principiantes pueden afirmar que el fascismo alemán fue una crítica contrarrevolucionaria del capitalismo que quería reconstruir una sociedad cuyas principales instituciones se habían hundido tras la crisis económica de 1929. Esa reconstrucción no se basaba en una restauración del capitalismo, como ocurrió en Estados Unidos con Franklin Delano Roosevelt, sino en generar una *nueva* sociedad de *hombres nuevos* y *mujeres nuevas* – un nuevo tipo humano cuya estructura de personalidad trató de inculcar y manipular el estado nazi– que fueran capaces de practicar la violencia y la dominación inmediata en todas las dimensiones de una sociedad basada en la jerarquía racial a escala planetaria<sup>33</sup>. La sociedad alemana se desintegró tan totalmente que las instituciones sociales solo podían sobrevivir a base de establecer su propia autonomía frente a las otras y el resto de la sociedad. El resultado fueron islas autónomas de dominación que se evitaban recíprocamente, en algunos casos tan aisladas que su supervivencia requería líneas independientes de suministro<sup>34</sup>. La idea adorniana de autonomía, extraordinariamente hipertrofiada –casi fluorescente–, como si lograrla fuera todo lo que puede hacerse, incluso inútilmente –si es que tiene sentido hablar así– para salvar las dificultades, puede tener parte de su origen en esta particular situación.

Por ello hay razones para preguntarse si la investigación de un nuevo tipo antropológico en Estados Unidos no pertenecía más a la nación que los investigadores temían que a la que estaban estudiando. En un punto del trabajo en el que se

---

<sup>32</sup> Robert KAGAN: "This is How Fascism Comes to America", *The Washington Post*, 18 de mayo de 2016.

<sup>33</sup> Peter FRITZSCHE y Jochen HELLBECK: *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, págs. 302-344.

<sup>34</sup> Michael GEYER: "The Nazi State Reconsidered", en Richard Bessel (ed.): *Life in the Third Reich*, Oxford: Oxford University Press, 1987, págs. 57-67.



rompe su tono ahistórico, Adorno formula la tesis –presente en muchos de sus escritos, incluida su historia de la música– de que este nuevo tipo humano era resultado del desplazamiento de las estructuras competitivas de la economía liberal en favor de poderes monopolistas. La consecuencia era una incapacidad psicodinámica para internalizar la imago del padre y –en un razonamiento que no se desarrollará aquí– un decaimiento de lo que había sido la estructura del individuo autónomo. Puede haber algo de cierto, incluso mucho, en esa transformación de la figura del padre, especialmente en lo que respecta a la fatídica transformación de la ciudad de Frankfurt, históricamente liberal, en la que Adorno creció. Pero aún sin examinar esta tesis en detalle, no puede ser correcta la idea de que el final de la economía liberal y los Estados Unidos es lo que explica lo que estaba ocurriendo a nivel psicodinámico. Pues lo que Tocqueville pudo detectar en la América jacksoniana no fue solo la empresa primordial del nuevo presidente de los Estados Unidos. Cien años antes del trabajo de Adorno –y en una economía liberal– Tocqueville ya intentaba comprender la transformación de la individualidad que se estaba produciendo en una sociedad regida por el principio de igualdad. Mientras que esa sociedad tendía a lo que *faute de mieux* denominó *tiranía*, fue uno de los primeros sociólogos modernos en mostrar que esa transformación no solo impide la resistencia frente a ella, sino que esa incapacitación se produce *dentro* del individuo. Como escribe Tocqueville, la dinámica de la igualdad en América –una idea vinculada al desarrollo del principio de identidad en Adorno– destruye “los poderes individuales que habían sido... capaces de lidiar con la tiranía en solitario” y produce una “debilidad de todo”<sup>35</sup>. Esta imbricación de autoridad y sumisión se produce de un modo que impide de tal manera toda posible oposición que sorprendió a Tocqueville, que quería defender con “una especie de temor religioso” la posibilidad de la democracia frente al agente mismo de su emergencia. En una sola frase y con la impresionante lucidez de un pensador que, al igual que Adorno, era un crítico de la ilustración, si bien era un conservador en la tradición de Guizot, Tocqueville ya había detectado lo que sería la tesis general de *La personalidad autoritaria* cuando escribía: “¿Quién puede decir dónde se detendrán las exigencias de la autoridad y el sometimiento de la debilidad?”<sup>36</sup>.

Reconocer las limitaciones de *La personalidad autoritaria* incita a considerar que acusar al nuevo gobierno de fascista puede ser engañoso –sea lo que sea que pue-

<sup>35</sup> Alexis de TOCQUEVILLE: *Democracy in America*, ob. cit., pág. 15.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pág. 313.

dan tener en común el gobierno y el fascismo, que es real y urge comprenderlo-. Involuntariamente, aunque también de forma interesada, la combinación encubre la parte más dura de la situación contemporánea, que implica reconocer que el ideal empresarial que encarna el nuevo gobierno puede ser todo lo que queda de la idea de libertad. Es el gobierno privado del orden corporativo, cuya forma de mandato es autoritaria y empresarial, lo que las últimas elecciones han establecido como una especie de gobierno nacional propietario<sup>37</sup>. La afirmación del nuevo gobierno de que “las normas y las instituciones están hechas para infringirlas” es el espíritu de la empresa misma<sup>38</sup>. Al tomar esta postura, el nuevo gobierno ha adoptado el rol de una nación rezagada y vengativa a la que se le ha estafado la hegemonía y que el mundo ha dejado injustamente atrás. Esa postura ha consolidado la agresión necesaria para intentar invalidar leyes, tratados, normas y condiciones que regulaban los asuntos internos y las competencias internacionales. Otras naciones, fascistas y no fascistas, han seguido esta estrategia; Suecia, por ejemplo, ya lo había hecho en el siglo XVII<sup>39</sup>. Todas fracasaron desastrosamente en lo que ahora se está convirtiendo en una táctica espontánea a nivel mundial, nación por nación. Pues –si es que no estamos ya en años que carecen de estaciones– pronto viviremos en un mundo en el que toda la humanidad, cada una de las personas que la componemos, se sentirá privada y despojada por fuerzas opacas cuyos múltiples nombres seguirán sin poder dar cuenta de todas ellas.

La rebarbarización indica por qué *La personalidad autoritaria*, pese a verse lastrada por su falta de comprensión sociohistórica, era un proyecto valioso que merecía la pena emprender. Pues, aunque al llamar la atención sobre los peligros que comportaba para la democracia el auge inusitado de las desigualdades a manos de una “aristocracia industrial”, Tocqueville logre describir la sociedad estadounidense con más precisión que Adorno, aplicar las reflexiones de Tocqueville a *La personalidad autoritaria* no implica desacreditar el estudio en nombre de una perspectiva sociohistórica perspicaz y de la labor más habitual de los historiadores. Lo que los científicos de Berkeley tenían ante sí era mucho más complejo que lo que Tocqueville tuvo que comprender; implicaba un avance y requería alejarse, como por un olvido, del nivel de la realidad sociohistórica que Tocqueville aún pudo observar.

<sup>37</sup> Elizabeth S. ANDERSON: *Private Government: How Employers Rule our Lives*, Princeton: Princeton University Press, 2017, págs. XIX-XXIII.

<sup>38</sup> James PONIEWOZICK: "Mr. Reality TV Goes to Washington", ob. cit. Cfr. *Psychological Issues*, 9.

<sup>39</sup> Jeffrey KOPSTEIN y Mark LICHBACH: *Comparative Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pág. 120.

Esto es evidente si nos percatamos de que la dialéctica de la igualdad, que Tocqueville<sup>40</sup> temía con “una especie de temor religioso”, llevaría –como escribió en la última frase de *su* gran trabajo– a la “servidumbre o a la libertad, al conocimiento o la barbarie”. Pues Tocqueville concibió esta dinámica de rebarbarización como una *vuelta* a la barbarie en el hundimiento de la civilización entendida como exacta antítesis de la barbarie. Todavía no se había visto obligado a considerar la cuestión que Adorno intentaba comprender a lo largo de toda su obra y que sigue siendo la idea más difícil, urgente y a menudo intolerable del modernismo radical: la noción psicoanalítica de que la recurrencia de lo primitivo en nuestras vidas no es una regresión a un nivel que se había dejado atrás en el desarrollo de la sociedad europea tras su bárbara descomposición, sino una realidad arcaica que se reproduce constantemente<sup>41</sup>. En “La teoría freudiana y el patrón de la propaganda fascista”, un ensayo escrito justo después de finalizar *La personalidad autoritaria*, por ejemplo, Adorno cita *El malestar en la cultura* como si el propio Freud estuviese defendiendo la propia tesis macrosocial de Adorno sobre los orígenes del fascismo: “En tanto que rebelión contra la civilización, el fascismo no es simple reaparición de un pasado arcaico, sino su reproducción en la civilización y por la civilización misma”.<sup>42</sup> Esto no solo afirma que la civilización produce barbarie, sino que la civilización misma es la reproducción de la barbarie en forma de fascismo. Al margen de lo que buscara al distorsionar a Freud para apoyar su postura, Adorno era plenamente consciente de que Freud no hubiera aceptado esta tesis. Pues la tesis de Adorno implica que, en la medida en que la obra de Freud es civilizatoria, ella misma es una dinámica del fascismo.

## LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DEL PSICOANÁLISIS

*La personalidad autoritaria* es un estudio psicoanalítico, totalmente atravesado por inquietudes psicoanalíticas, pero el lugar del psicoanálisis en la investigación no es simple ni puede darse por sentado. De los cuatro investigadores principales, los capítulos de Else Frenkel-Brunswick demuestran una destreza psicoanalítica muy desarrollada, aunque también los otros eran impresionantemente capaces. El pro-

<sup>40</sup> Alexis de TOCQUEVILLE: *Democracy in America*, ob. cit., pág. 705.

<sup>41</sup> Cf. Robert HULLOT-KENTOR: "A New Type of Human Being and Who We Really Are", *Brooklyn Rail*, 10 de noviembre de 2008 y "What Barbarism Is!", *Brooklyn Rail*, 3 de febrero de 2010.

<sup>42</sup> Theodor W. ADORNO: "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", ob. cit., pág. 127.

pio Adorno estaba sin duda bien preparado para el proyecto, conocía a fondo todo el corpus de los escritos de Freud, y a veces página por página. Fue uno de los primeros filósofos del siglo XX en desarrollar un pensamiento indisolublemente vinculado con el psicoanálisis en su estilo interpretativo, sus observaciones y modelos conceptuales. Al emigrar a los Estados Unidos, donde se uniría al proyecto de investigación sobre la radio dirigido por Paul Lazarsfeld, Adorno llegó a afirmar en su *curriculum vitae* que era un “investigador psicoanalítico”. Sin embargo, no tenía formación psicoanalítica y nunca se hubiera sometido a una formación supervisada en ese campo. Tampoco tenía ninguna experiencia con el tratamiento psicoanalista, cosa que habría rechazado vehementemente a menos que fuera una ocasión de que él fuera el analista. En su obra solo pueden encontrarse indicaciones contrarias a cualquier tipo de interés psicoanalítico en su propia vida psíquica. Aparte de referirse de manera sumaria a la profundidad de la infancia, rara vez reflexiona sobre la realidad de sus primeros años excepto para señalar la perturbación de ese reino por parte de los matones o la prontitud de su propia precocidad. Y mientras que los descubrimientos psicológicos de Freud se desarrollaron a partir de la interpretación de los sueños, la colección de sueños que Adorno preparó para su publicación póstuma usa los sueños para todo salvo para la reflexión psicológica. Esos sueños, que dice haber transcrito espontáneamente al levantarse, son obras maestras de elaboración secundaria espontánea en la que el autor protege sus visiones de posibles preguntas psicológicas. Por ejemplo, un comentario que Adorno añade a uno de sus sueños –en el que Jürgen Habermas le advierte de que su propensión a “rendirse internamente a cualquier cosa que le emocionara” podría acabar en un cáncer– es que la inhibición de Habermas podía haber sido producto del tratamiento psicoanalítico. Hasta ahí el contenido latente y el manifiesto. Si cada sueño contiene su propia interpretación, solo quien sueña tiene la clave, y Adorno se la guarda rigurosamente. Ese no es el modo de proceder de un investigador formado en el psicoanálisis. En *Minima Moralia*, Adorno sube la apuesta en su caracterización del aspecto inhibitorio del tratamiento psicoanalítico, que consideró injusto hacia la autonomía humana, y lo asocia con el autoritarismo de la imaginación fascista como un *regnum* de pronunciamiento nosológico<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Mientras que los positivistas del Círculo de Viena, los máximos antagonistas de Adorno, buscaban desarrollar una defensa filosófica frente al psicoanálisis, muchos de los ataques de Adorno al psicoanálisis –incluso en el contexto de lo que podría ser un antagonismo fundamental entre filosofía y psicología– podría clasificarse como en el límite de la majadería. Aquí comenta sobre el destino de sus pacientes: “Al enajenarle respecto a sí mismo, junto con su unidad el psicoanálisis de-

Aunque Adorno hizo un uso considerable del psicoanálisis, y su obra está repleta de observaciones psicológicas, a menudo agudas; consideraba el psicoanálisis algo que se aplica a los otros, pero no a uno mismo –y sin embargo sin eso no hay psicoanálisis–. Cuando se preguntaba en su ensayo “Sobre la música popular” si la “distinción psicoanalítica entre consciente e inconsciente esta aún justificada”<sup>44</sup>, uno se pregunta si conoció en absoluto las realidades sobre las que especula arrogantemente. En los pasajes de *Minima moralia* que escribió en los años en que trabajaba con los científicos de Berkeley, su crítica del psicoanálisis es tan categórica que uno se pregunta cómo fue capaz de participar en *La personalidad autoritaria*. La respuesta es que cuando Adorno hacía psicoanálisis a los otros, no siempre era tan psicoanalítico. El ensayo que Adorno escribió esos mismos años, “Stravinsky o reacción” –la contrafigura del ensayo “Schönberg o el progreso” en *Filosofía de la Nueva Música*– es clarificador. En este trabajo Adorno desarrolla una tipología de diagnóstico psicoanalítico de enfermedades mentales graves –hebefrenia, catatonía, psicosis y despersonalización– que es bastante similar al uso de la “paranoia” en los “Elementos de antisemitismo”. En este último texto, Adorno quería usar el modelo psicoanalítico de la paranoia para mostrar cómo al antisemita le está vetado todo conocimiento del objeto mismo y de qué manera desarrolla un odio destructivo hacia el objeto que se proyecta en su lugar, un fantasma del desarrollo reprimido del impulso mimético hacia el objeto. En el ensayo sobre Stravinsky, por su parte, la nosología de los trastornos mentales agudos se convierte en un análisis de las técnicas de la mala composición. Adorno quería analizar los elementos motivicos y técnicos de la música de Stravinsky que delinear su incapacidad para lograr la composición autónoma de las obras más logradas de Schönberg. El éxito o el fracaso estético –una capacidad para el objeto mismo que Adorno caracteriza como progreso o reacción política– depende, en el caso de Stravinsky, de la debilidad psicológica. El análisis, sin embargo, no se refiere al Stravinsky empírico, ni psicológica ni políticamente. Adorno lo distingue explícitamente. La idea de psicoanalizar a

---

nuncia su autonomía, y lo somete así completamente al mecanismo de la racionalización, a la adaptación.” El ego debe “capitular. Al final la sabiduría del psicoanalista llega a ser lo que le atribuye el inconsciente fascista de las revistas sensacionalistas: una técnica por la que una determinada camarilla atrae a personas atormentadas e indefensas para dominarlas y explotarlas ... Lo que antes era ayuda gracias a un mayor conocimiento se convierte en la humillación de otros a través del privilegio dogmático”. “Psicología” es “el fraude abismal de lo meramente interior” (Theodor W. ADORNO: *Minima Moralia*, ob. cit., pág. 64).

<sup>44</sup> Theodor W. ADORNO: "On Popular Music", en *Current of Music*, Cambridge: Polity Press, 2008, pág. 307.

Stravinsky, o de considerar que su postura política definiera su labor estética, sería para Adorno una parodia de la estética. Lo que quiere interpretar es el bloqueo, no el individuo. Aunque se parezca enormemente al psicoanálisis, es como si los mecanismos de defensa psicológica se hubieran convertido en elementos del espíritu objetivo en un mundo sin objetos.

Los conceptos psicoanalíticos permiten a Adorno especular sobre cómo estos mecanismos, funciones del bloqueo —de una sociedad construida bajo el principio de intercambio—, dan lugar a proyecciones páticas con base objetiva que, al mismo tiempo, parecen propias de una subjetividad omnipotente<sup>45</sup>. Adorno podría haber utilizado a Freud para naturalizar a Kant, pero su intención fue la contraria. Traduce a Freud —a veces a grandes rasgos, a veces en detalle— a elementos epistemológicos con una intención meta-epistemológica. En la tercera parte de *La personalidad autoritaria*, “Los estudios cualitativos de la Ideología”, a la que se refiere como una fenomenología, Adorno comienza elaborando un análisis transcendental de la constitución del objeto etnocéntrico. Si unos años antes había analizado las técnicas de la música popular para presentar objetos estereotipados como si fuesen ocurrencias singulares<sup>46</sup>, aquí presenta las condiciones subjetivas de la existencia de una especie de objeto estereotipado alucinatorio como si fuera un individuo: “El judío ha de ser tangible, pero no demasiado; ha de ser históricamente plausible y quedar definido en estereotipos rígidos y bien conocidos; debe tener rasgos acordes con sus tendencias destructivas, incluidas su tendencia al clan, la debilidad y el masoquismo”<sup>47</sup>. El objeto ha sido constituido en su totalidad y no tiene relación alguna con lo Judío *per se*. Adorno confirma la naturaleza constituida del objeto al explicar que solo tiene una existencia “funcional”: proporciona un modelo de orientación “en un mundo frío, alienado y en gran medida ininteligible”<sup>48</sup>. En este punto, la tesis se ha convertido en un híbrido de psicología pragmática y existencialismo marxista; no es para nada psicoanalítica. Por ello Adorno adscribe la tesis al psicoanálisis casi como una ocurrencia tardía: cuando la persona prejuiciosa experimenta el conflicto inevitable entre el estereotipo del objeto que ha constituido y la

<sup>45</sup> George CAVALLETO: *Crossing the Psychological Divide: Freud, Weber, Adorno and Elias*, Abingdon: Routledge, 2016, pág. 261.

<sup>46</sup> Theodor W. ADORNO: “On Popular Music”, ob. cit., pág. 468.

<sup>47</sup> Theodor W. ADORNO et. al.: *The Authoritarian Personality*, ob. cit., pág. 608.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pág. 608-II.

experiencia real, el conflicto se resuelve en favor de los deseos inconscientes y la destructividad del antisemita<sup>49</sup>.

Esto ayuda a explicar cómo es que Adorno podía considerarse un investigador psicoanalítico y participar en un estudio psicoanalítico a la vez que en *La personalidad autoritaria* trabajaba en términos sustancialmente diferentes de cara a traducir las realidades psicológicas en estructuras epistemológicas que pueden ser criticadas como elementos de la mente representacional. La idea es brillante, profundamente iluminadora y acierta en algo real. Pero a la vez que emplea conceptos psicoanalíticos con soltura, si bien con poca experiencia psicoanalítica de esos conceptos, Adorno excluye buena parte de lo que el psicoanálisis considera vida psíquica. La complejidad del problema de tolerar la realidad y aceptarla, de ser capaz de utilizar la propia capacidad de pensar, es infinitamente más complicado de lo que Adorno quería creer. En el texto hay afirmaciones esquemáticas sobre la infancia, pero escasa comprensión del asunto. En nombre del psicoanálisis –y en aseveraciones tales como que la compulsión psicológica es lo que los sociólogos llaman reificación<sup>50</sup>–, Adorno parece encapsular y, en cierto sentido, vaciar una dimensión de la vida cuya comprensión fue el logro revolucionario del psicoanálisis. Adorno pretende incluso arrastrar la psicología, como cualquier tipo de realidad humana, y con ella el psicoanálisis, hacia su metacritica de la epistemología, y lo hace con implicaciones sorprendentes. En “La teoría freudiana y el modelo de propaganda fascista”, Adorno escribe que “no es una exageración” decir que en *Psicología de masas y análisis del Yo* Freud “claramente anticipó” a nivel teórico el ascenso del fascismo en una especie de clarividencia psicoanalítica<sup>51</sup>. Esta sorprendente tesis, en la que Adorno basa todo el ensayo, requiere una retórica engañosa: la única razón que tiene el autor para decir que la afirmación “no es una exageración” es que es tan obvio que es justamente eso, y lo reconocido debe ser cuidadosamente analizado y normalizado. Este es el rol del “claramente” en el “claramente anticipó”, como si ya se hubiera descartado toda posible duda. A continuación, Adorno potencia el encantamiento e invoca con aparente muestra de consideración “la clarividencia” de Freud al pronosticar el fascismo. Pero puede percibirse que esto no es del todo un cumplido al gran psicólogo. Pues, conforme Adorno desarrolla su tesis, la clarividencia incons-

<sup>49</sup> *Ibid.*, pág. 608-II.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pág. 487.

<sup>51</sup> Theodor W. ADORNO: “Freudian Therapy and the Pattern of Fascist Propaganda”, *ob. cit.*, pág. 120. Cursivas del autor.

ciente de Freud le permite identificar *Psicología de masas y análisis del yo* con la emergencia del fascismo. Esto coloca a Freud, el visionario, bajo el control de un hechicero aún mayor, que sabe de magia y al mismo tiempo pretende envolver la teoría freudiana de los sueños y el inconsciente en la astucia de la historia. El cumplido al psicólogo, por tanto, resulta en su contrario. Después de admirar a Freud en su *Psicología de masas* por “restringirse al campo de la psicología individual”, esta restricción resulta fatal para el psicoanálisis. Pues, como Adorno prosigue adoptando la perspectiva de la razón filosófica racionalista, la “denominada psicología del fascismo es producto de la manipulación”, de dispositivos fascistas racionales, y eso solo puede explicarlo “una teoría de la sociedad que trascienda el ámbito de la psicología”. Toda afirmación de que el fascismo es una realidad psicológica es en el fondo “esencialmente fascista”, ya que el fascismo “no es un asunto psicológico, y todo intento de entender sus raíces y su papel histórico en términos psicológicos se queda en el nivel de ideologías tales como la de las ‘fuerzas irracionales’ promovidas por el propio fascismo”<sup>52</sup>.

Adorno habría quedado totalmente desacreditado si hubiera desarrollado esto para afirmar que Freud y la vida psíquica –una frase que Adorno nunca utiliza– son por eso fascistas. Y Adorno logra no extraer las conclusiones que su argumentación insinuaba. En cambio, termina el ensayo apropiándose de la fuerza del psicoanálisis para su propia tesis. Descubrimos que Freud, ahora derrotado, no consideraba la psicología –que en el psicoanálisis quiere decir vida psíquica– un aspecto inherente a la humanidad. Según Adorno sabemos esto porque Freud sostenía que *el Ello debe convertirse en Yo*. Si algo parece haberse malinterpretado en el sintagma –y esto ha de leerse detenidamente–, hay algo que debe ponerse totalmente en duda: “Para Freud el concepto de psicología es esencialmente negativo. Define el campo de la psicología mediante la supremacía del inconsciente, y postula que donde está el Ello ha de hacerse el Yo. La emancipación del ser humano de la norma heterónoma de su inconsciente equivaldría a la abolición de su ‘psicología’”<sup>53</sup>. La inversión es excitante, pero uno preferiría no apresurarse a intentarlo; eso sería Timothy Leary *avant la lettre*, incluso si eso no es en absoluto lo que Adorno preten-

<sup>52</sup> *Ibid.*, pág. 135.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pág. 136. En la *Dialéctica negativa* Adorno siguió desarrollando esta idea como el “impulso adicional –o necesitado–”; esta idea se asemeja bastante a algunos aspectos del modelo de las pulsiones de Freud. En “La teoría freudiana y el modelo de propaganda fascista” Adorno utiliza el término ‘psicología’ entre comillas simples para referirse al psicoanálisis de una manera más amplia. Se ha mantenido este criterio aquí cuando se habla de *psicología* en el mismo sentido que lo hacía Adorno.



día. En este punto, la comprensión de Freud por parte de Adorno parece insuficiente o intelectualmente oportunista. Pues, en su conocida imagen, Freud concibió el Yo como “jinete” del Ello, una imagen y un concepto del Yo que en la tesis de Adorno carecen de sentido. Cuesta creer que el propio Adorno pudiera creerse lo que desarrolló en este ensayo –tiene que haber algo más–, y eso pesa sobre él cuando se pregunta en nombre del lector: “Uno podría preguntarse: ¿por qué la psicología de masas analizada aquí [la de Freud] sería algo peculiar del fascismo y no de otros movimientos que requieren apoyo masivo?”. En la frase siguiente Adorno hace saber a ese lector entrometido –que resulta ser una dimensión de sí mismo que mantiene a distancia– que la pregunta es ingenua: “Incluso la comparación más fortuita de la propaganda fascista con la liberal... mostrará que esto es así”<sup>54</sup>. Y si bien, como se ha dicho, tiene que haber más razonamiento del que parece, cabe reconocer que la propia idea de una vida sin psicología y emancipada para el objeto es coherente con todos los momentos inverosímiles de Adorno: la tesis de una vida ininterrumpida, la tesis de una vida sin sufrimiento y la cornucopia de la naturaleza resurgida del paisaje mesiánico, como una especie de religión civil filosófica, como objetos de devoción de una filosofía austera y estrictamente negativa que no da el brazo a torcer en su oposición desesperada a una nación fascista entregada al asesinato y a la muerte más allá de toda fe<sup>55</sup>.

Uno podría mofarse de los sacramentos de esta religión civil si en Tiempo Real no cortara el aliento leer en las tesis en las que Adorno condensa la experiencia del Nacional Socialismo que “hemos olvidado cómo desear”<sup>56</sup>. Pues la temporalidad del Tiempo Real está marcada ante todo por el desvanecimiento de toda posteridad; en el plazo de unos treinta años, de la imposibilidad de que haya insectos que vuelen.<sup>57</sup> Y sin posteridad no hay nada que anhelar, y esa es la desesperación que se experimenta en la velocidad sin movimiento que es el Tiempo Real. Como ha escrito el senador Bob Corker en una frase siniestramente literal sobre el inusitado expolio del futuro que se está planeando entre el Congreso y el ejecutivo en las negociaciones sobre la reforma de los impuestos: “En Washington hay fiesta

<sup>54</sup> *Ibid.*, pág. 136.

<sup>55</sup> Gregor ZIEMLER: *Education for Death*, Oxford: Oxford University Press, 1941.

<sup>56</sup> Theodor W. ADORNO: *Dream Notes*, Cambridge: Polity Press, 2007, pag. 7.

<sup>57</sup> “Incluso los organismos más exitosos que hayan existido nunca sobre la faz de la tierra se están viendo aplastados por la escala titánica de la empresa humana” (Michael McCarthy: “A Giant Insect Ecosystem is Collapsing due to Humans. It’s a Catastrophe”, *The Guardian*, 21 de octubre de 2017).

como si no hubiera un mañana”<sup>58</sup>. Puede que pronto haya otra victoria en la capital de los enfurecidos. A los que se auto-invitaron se les ha estafado de forma tan humillante lo que nunca tuvieron que –si la previsión formara parte de sus cálculos– parecería que el único placer que pueden reivindicar en su triunfo es asegurarse de que no habrá nadie más. El “como si no hubiera un mañana” del senador Corker está escrito en letras torcidas, como si fuera una lengua que ya está cayendo en el olvido.

### LA DESINTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS

En *Minima Moralia*, Adorno escribe que “el horror está más allá del alcance de la psicología”<sup>59</sup>. Puede que Adorno tenga razón en esto; en cierto sentido, y urgentemente, creo que la tiene. La fórmula define negativamente una capacidad de su obra que difiere de la psicología y de la significación que ésta preserva. Pero a pesar del sentido en el que Adorno acierta en su tesis, y a pesar del modo en que el Tiempo Real no está al alcance de la psicología –no en cuanto tal–, Adorno se equivocaría, y se equivocaba al imaginar que su propia capacidad de entregarse a la experiencia era mayor que la capacidad de los psicoanalistas de entregarse a la realidad, a sus pacientes y a su lucha por la autonomía y a lo que puede ser el horror de sus vidas. Eso forma parte de toda práctica psicoanalítica, por no mencionar el que sigan trabajando con generaciones de supervivientes del Holocausto y sus descendientes, sino solo el grado de horror propio de cada infancia, por muy afortunada que sea. Si el horror estuviera más allá de “la psicología”, la tesis de Freud de que el psicoanálisis “no tiene otro propósito que arrojar luz a las cosas retrotrayendo lo manifiesto a lo oculto”<sup>60</sup> sería un engaño. Resulta –y es un enigma importante– que la agudeza auditiva para la música y la literatura, que Adorno demuestra poseer en el máximo grado y que es el impulso motivico de toda su obra y de la capacidad de percepción histórica de su trabajo filosófico, no es índice de la capacidad de un individuo para escuchar a otro o saber lo que está diciendo. Esta aptitud –para el arte– y sus intensidades potencialmente abrumadoras puede desarro-

<sup>58</sup> Thomas KAPLAN: "White House Requests More Disaster Aid but Also Seeks Cuts as Deficit Rise", *New York Times*, 17 de noviembre de 2017.

<sup>59</sup> Theodor W. ADORNO: *Minima Moralia*, ob. cit., pág. 164.

<sup>60</sup> Sigmund FREUD: "On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love", *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 18, Londres: Hogarth Press, 1950, pág. 187.

llarse contra esta última y bloquearla por completo, junto con cualquier posibilidad de llegar a saber lo que se ha perdido con ella.

En la tesis de que “el horror está más allá del alcance de la psicología”, a Adorno –por lo demás una mente alerta a cualquier potencial inversión, incluso del Yo y el Ello– no se le ocurrió tomar en consideración lo que implicaría que la psicología pudiera, del mismo modo, estar más allá del alcance de la filosofía crítica. Esta inferencia no era un detalle que Adorno pasara por alto. Toda su filosofía, su lenguaje del sufrimiento, depende de esta omisión, que Hegel podría haber llamado *dogmática* salvo porque ella misma –su falta específica de reflexión– es un aspecto dogmático de la propia filosofía de Hegel. Como ha señalado Dieter Henrich<sup>61</sup>, el idealismo es un idealismo no fundado sobre lo mental. La obra de Adorno llega a ser una voz de la historia en función de este aspecto del idealismo absoluto. Su filosofía potencia la incapacidad de la dialéctica hegeliana para la actividad mental, lo que incluye necesariamente la vida psíquica que estudia la teoría psicoanalítica. Hegel no tenía otro modo de solventar la cuestión de la mente representacional, la separación sujeto-objeto, la cosa en sí, que convertir la subjetividad en el movimiento del *concepto* como heredero directo de la unidad de apercepción de Kant, que se convirtió en el *Geist* mismo –pero no en tanto que mente individual–. Dicha mente individual, en sentido psicoanalítico, no debe y no puede existir en el pensamiento de Hegel. Solo en base a la reducción radical de la actividad mental del individuo, con alguna modificación para la razón subjetiva, podía haber afirmado que “lo verdadero es el todo”. Adorno –al plantear esta misma tesis afirmando que el “todo es lo no verdadero”, que el poder integrador de la mente misma es el proceso de dominación de la naturaleza–, movilizó la filosofía de la mediación como la dinámica de lo que le ocurre al individuo y al conjunto de la naturaleza. Como poco, es complejo: la filosofía no podía buscar con más rotundidad la emancipación subjetiva que como una capacidad para una experiencia no disminuida. A la vez con y contra Hegel, Adorno desarrolla el pensamiento de Hegel como una *via negativa*, como una posibilidad de que la subjetividad sea efectivamente espontánea, por eso desarrolló una crítica del psicoanálisis que quería complementar –y quizás reemplazar– la teoría de la libido con el comportamiento mimético. Por eso la austeridad de su voz filosófica es tan inconfundiblemente suya. En una frase que podría ser psicoanalítica –y lo es y al mismo tiempo no lo es– la forma de inter-

<sup>61</sup> Dieter HEINRICH: *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge: Harvard University Press, 2008, pág. 291.

pretar de Adorno atiende a “lo que enmudece” como recuerdo de la naturaleza en un sujeto que ha sido excluido de la historia por el único movimiento del que la historia es capaz: el trabajo de aquellos cuya actividad mental, aquí un sinónimo de vida, es lo que queda de ella en tanto que *telos* de su propia autonomía.

Así la dialéctica afirmativa de Hegel se transformó en una dialéctica alegórica, una dialéctica de vaciar las tripas. La transformación hizo de ella un instrumento para examinar inmanentemente el peso de la historia. En términos de Walter Benjamin<sup>62</sup>, en los que se origina también esta dialéctica, se convirtió en un potencial para expresar la *facies hippocratica* de la historia –la cara hipocrática, la cara de sufrimiento mortal– como la *tendencia* de la historia. Sin embargo, las demandas de esta posición alegórica se oponen al desarrollo psicoanalítico de la interpretación simbólica y a los contenidos psicodinámicos de la vida mental, lo que supone una pérdida interpretativa considerable. En sus numerosos volúmenes, la obra de Adorno puede ser difícil y desafiante y estar plagada de invocaciones de los preludios de encantamientos, tabúes y fetiches. Pero no hay nada, en una sola página o en una sola línea, que sea tan tabú y tan tenso como lo son los contenidos de una hora cualquiera de psicoanálisis, que, para existir, requiere un grado de confidencialidad tan extraordinario como para que se verbalice lo que un paciente nunca se atrevería a decir ni siquiera a sí mismo, en toda su vida. Como señala Lou Andreas-Salomé, “esa es la razón por la que Freud generó tanto rechazo cuando puso de manifiesto la importancia de las fases infantiles para toda nuestra vida espiritual... Como resultado de lo cual resulta necesario volver a estos orígenes en la terapia; al estado más *primitivo* de la experiencia espiritual individual... al nivel *primario* que siempre queda dentro de nosotros”<sup>63</sup>.

De modo que en virtud de estos descubrimientos, el psicoanálisis se convirtió en objeto de prejuicio –incluso, como Freud bien sabía, como ciencia del prejuicio, objeto necesario y hombre de paja a la espera de cualquier prejuicio<sup>64</sup>– y por esta misma razón es un recurso sin igual para entender la naturaleza del prejuicio etnocéntrico mismo, que aún debe desarrollarse de un modo que pueda conocerse de manera tolerable. Hasta hoy, sin embargo, persiste “el viejo chiste del psicoanalista

<sup>62</sup> Walter BENJAMIN: *The Origin of German Tragic Drama*, Londres: Verso, 1998, pág. 166.

<sup>63</sup> Lou ANDREAS-SALOMÉ: *Looking Back: Memoirs*, Cambridge: Da Capo Press, 1994, pág. 97.

<sup>64</sup> Cfr. particularmente Frederick CREWS: *Freud. The Making of an Illusion*, Nueva York: Metropolitan Books, 2017.

que se pregunta qué quería decir realmente el portero cuando dijo ‘buenos días’<sup>65</sup>. Es un viejo chiste. El tomate dirigido contra el analista acaba dando al portero. Pues el propósito de su vida reconfortantemente rutinaria queda reducido a una cancioncilla: no debe pensar nada que el que cuenta el chiste quiera reprobar. Es tan divertido como tener un presidente parcialmente psicótico al que la nación teme apartar del cargo, ya que esto implicaría reconocer la realidad de lo psicológico como lo primario en nosotros. Es en este sentido en el que “América ahora existe principalmente para no saber lo que está pensando”. Es preferible estar en el camino hacia la catástrofe que reconocer lo que todo el mundo sabe perfectamente en cierto nivel.

Aunque totalmente distinta, la participación de Adorno en este prejuicio, al no lograr hacerse cargo de lo que la filosofía crítica no puede alcanzar en la ‘psicología’, fue parte de su pensamiento cuando desemboca en la jerga del sufrimiento. A pesar suyo, en algunos momentos de sus escritos el “horror” y el “sufrimiento” adquieren un aspecto lujurioso, como si estas enfáticas afirmaciones tuvieran algo en mente que disfrutaban callándose. Pese a lo móvil que es la dialéctica, es demasiado superficial por su propia concepción, por su propio concepto. Lo que encuentra es algo que ha de ser encontrado, pero de todo lo que encuentra, que es una cantidad considerable de cosas, al final siempre se queda con lo mismo. En otra de las transcripciones de los sueños de Adorno, un psicoterapeuta impartía una conferencia sobre Schubert grotescamente fuera de tono. Adorno está “arrebatao por una furia insensata”. Se dirige al público que le rodea con “el argumento de que la presentación era un acto de barbarie tal que convertía en bárbaro a quien lo tolerase. Mi elocuencia no quedó desatendida”. El público se unió a Adorno y golpearon al psicoterapeuta hasta matarlo. En ese momento, escribe Adorno, como si quisiera demostrar la intolerancia de su censor de sueños con mala estética, “me agité tanto que me desperté”<sup>66</sup>. Este sueño es en sí mismo, como tantos sueños, una especie de ocurrencia inmune a su propio humor. A este soñador, que trata sus visiones como Lares y Penates nocturnos, no se le pasa por la cabeza que este conferenciante grotesco y su charla eran aspectos de su propio yo; ni tampoco estaba preparado para percatarse de la elocuencia admirada de sí en su protesta; ni mucho menos de lo que la filosofía crítica es incapaz de alcanzar en la psicología.

<sup>65</sup> Jonathan ROSE: *The Intellectual Life of the British Working Classes*, New Haven: Yale University Press, 2010, pág. 8.

<sup>66</sup> Theodor W. ADORNO: *Dream Notes*, ob. cit., págs. 68-69.

Las dimensiones de un mundo conocido y ajeno a la filosofía de Adorno emergen cuando el poeta Mark Strand comentó sobre el *dictum* de Adorno –la imposibilidad de escribir poesía después de Auschwitz– que “no se puede ni comer”. Una de las consecuencias de que estas dimensiones quedaran excluidas de la obra de Adorno es la rigidez que sobrevino a la teoría crítica después de Adorno, como si a día de hoy solo se le pudiera citar. La reducción meta-epistemológica del psicoanálisis a ‘psicología’ apartó la crítica de la dominación de muchos de los desarrollos contemporáneos del psicoanálisis, que son internacionalmente exponenciales y vitales en comparación con los constantes esfuerzos de la teoría crítica por revisar lo que Adorno quiso decir realmente y, a menudo, historizarlo. Pero esta reducción privó al concepto adorniano de dominación de estratos de percepción que permitirían desarrollarlo.

#### EL HILO PRIMITIVO DE LA HISTORIA HUMANA

El hilo de la historia humana no es hilo ni es historia. No es hilo, porque, aunque pueda cortarse no puede extenderse entre un punto y otro, por ejemplo, de Roma a Carlo Magno. Tampoco es historia por la simple razón de que, incluso cuando puede ser percibida, no consiste en el conocimiento de los cartaginenses o la fecha de nacimiento de Claude Poullart des Places en el siglo XVII. Al computar todo lo que no es el hilo de la historia humana, ha de tenerse en cuenta que no es ni siquiera exactamente humana. Pues lo humano puede implicar toda clase de tretas, pero no el abuso o la intimidación; sin intención de disgustar a los Estados Unidos, no necesita la violencia. Y, si fuera necesaria, entonces incluso en mejores momentos –que en Tiempo Real–, que ha habido muchos, el hilo de la historia humana nunca se ha desentrelazado de la tendencia de la historia, y por tanto nunca ha sido meramente humana. Cuando se percibe toda su complejidad, es una tracción de impulsos suspendidos entre el recuerdo y la expectación. Es un anhelo, como si en la percepción de estos impulsos uno pudiera saber qué hacer al intentar “hacer con algo todo lo que puede hacerse con ello en virtud de su propia medida” –como opuesto a hacer con algo lo que no puede hacerse con ello, en virtud de otra medida, como un castigo. En la idea adorniana de composición, tomada como modelo, hacia donde el compositor debe dirigirse es hacia el lugar al que las notas quieren ir por su propio pie, eso es lo que puede hacerse con ellas. Por parte del compositor esto requiere toda la resistencia posible al lugar al que, atrapado en la

tendencia de la historia, los impulsos se dirigían irremediabilmente; en esto consiste, nada menos, tocar un instrumento.

Y aunque la práctica psicoanalítica no es un arte en proceso de constituirse, tiene –al igual que “El ensayo como forma” de Adorno, que también rechaza cualquier pretensión de ser arte–, un elemento estético en este mismo principio de hacer con algo lo que puede hacerse con ello en virtud de su propia medida. Cuando, en *Una historia de la estética*, Bernard Bosanquet consideró que esto era el principio central del idealismo, “que nada puede convertirse en lo que no es capaz de ser”, remitía al origen común del psicoanálisis y la filosofía de Adorno<sup>67</sup>. Los dos reconocen que lo único capaz de reconciliar es la verdad, que hay que luchar para encontrarla y que al hacerlo lo que se busca es inseparable de la dirección a la que conduce su propio curso. No es cuestión de método. Al reconocer lo primitivo en nosotros, la crítica de la dominación implícita en este principio se convierte en la crítica de lo primitivo desde la perspectiva de lo primitivo. Retrotrae lo manifiesto a lo latente como aquello que es arcaico e incapaz de escapar a su propio origen sin interpretar lo que enmudece como un intolerable objeto de lo que es en sí mismo arcaico. En este preciso contexto cabe denominarlo *prejuicio*. La interpretación no busca perseguir la felicidad, sino la gratificación de esta búsqueda al reconocernos en lo primitivo, no por transigir a ello. Tal y como se entiende en el pensamiento de Adorno y en el de Freud, esa es la única posibilidad de lo que puede ser algo distinto de lo primitivo. No es más que una visión del mundo como a través de un telescopio. Por su inmanencia, no es en absoluto una perspectiva. En los muchos sentidos en los que esta percepción es ineluctablemente moderna, ya que es el origen del modernismo radical en sí mismo, lo *primitivo* “fue la primera palabra en la que cobra expresión nuestro sentido histórico moderno... como lo aplicaron los Reformistas a la Iglesia temprana”<sup>68</sup>. Como el desarrollo de la percepción del siglo XVI de la profundidad de la historia y el deseo de recuperar lo que aún no ha sido expoliado, por muy cambiado que el concepto está ahora, lo primitivo es el elemento del hilo de la historia humana que no puede eliminarse de ella ni de la tendencia de la historia. En este sentido el hilo de la historia humana y su tendencia son indiscernibles.

<sup>67</sup> Bernard BOSANQUET: *A History of Aesthetics*, Nueva York: Cosimo Classics, 2005, pág. 290.

<sup>68</sup> Logan PEARSAL SMITH: *The English Language*, Henry Holt: Nueva York, 1912, pág. 227.

## LA TENDENCIA HISTÓRICA: EL TIEMPO REAL

Adorno y Freud coinciden en su intención de rescatar el deseo de su bárbara auto-destrucción. Pero lo que los une puede también dividirlos en aquello que la ‘psicología’ no puede alcanzar realmente. Por lo tanto, en el ensayo sobre la propaganda fascista que ya se ha discutido aquí, Adorno sostiene que el fascismo es culpable de lo que denomina “el secreto mismo de la propaganda fascista.”. El secreto equivale a lo que Adorno distingue como lo peor, la intención de dejar a los hombres y las mujeres tal y como son, “en buena medida privados de autonomía y espontaneidad en lugar de establecer objetivos cuya realización trascendiera tanto el *statu quo* psicológico como el social”<sup>69</sup>. Están abandonados a la rabia, como Adorno explicaba en una frase del resumen de *La personalidad autoritaria* que envió a Horkheimer en esta misma época: “Cada uno se ve incitado a ilimitadas erupciones de ira, porque el poder que oprime lo bárbaro en él es él mismo barbaro”<sup>70</sup>. Una variante de esta frase, que un día aparecería en uno de los sueños claramente conceptuales de Adorno, en los que la tesis detiene la reflexión psicológica, sirve al mismo propósito. La negación de la negatividad en la retórica, que es en sí misma negación, es más poderosa que su razonamiento. Independientemente de lo que sea cierto o no en la afirmación, su *force de frappe*, que equivale a su autoevidencia, congela la capacidad de pensar justo en el punto en el que habría que considerar complejas cuestiones de la vida psíquica. Pero el lugar donde Adorno deja atrás lo psicológico –como lo dejaría atrás, según él, un mundo mejor– es el punto en el que se vuelve evidente la urgencia de su trabajo filosófico. Como Adorno señala, al individuo se le provoca para que destruya “la idea misma de lo bueno” que la civilización ha contaminado. Su “furia contra los opresores se convierte en energía para odiar lo bueno”<sup>71</sup>. La observación psicológica va más allá de la psicología al intentar comprender la barbarie que Adorno presenció como la destrucción social de la posibilidad de lo bueno –la creciente incapacidad de la sociedad de desear lo bueno en sí mismo–. Adorno concibe esta creciente incapacidad como la tendencia de la historia.

En *Sobre la historia y la libertad*, una de los últimos y más importantes cursos de Adorno, presenta la tendencia de la historia como el incesante incremento de la capacidad de racionalidad, el poder de los medios y los fines de la humanidad para

<sup>69</sup> Theodor W. ADORNO: "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", ob. cit., pág. 134.

<sup>70</sup> Theodor W. ADORNO et al: *The Authoritarian Personality*, ob. cit., pág. 20.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pág. 20.



autoconservarse. Se dirige al desastre porque no logra reconocer que la dominación está necesariamente unida a lo que domina, y al destruirlo, necesariamente se auto-destruye. Pero ¿cómo es que el control heterónimo de la naturaleza es incapaz de reflexionar sobre el precio que ha de pagar por ello? Como ocurre a menudo en los cursos de Adorno, en *Sobre la historia y la libertad* presenta su tesis, si bien no accidentalmente, sí con cierto grado de informalidad: “Hoy en día hay algo así como una perversión de la conciencia, una inversión de lo primario y lo secundario”<sup>72</sup>. Dado que la racionalidad siempre se presenta en forma de intereses particulares, la tendencia de la historia aparece como algo secundario en los fenómenos individuales aparentemente espontáneos. Nos vemos arrastrados tras la tendencia de la historia en aquello que sentimos más intensamente, mientras que cada uno, seguro sólo de sí mismo, solo funciona en virtud de intereses particulares que la enmascaran –como si solo llegáramos al problema de la catástrofe una vez que nos hemos hecho cargo de todos los asuntos importantes–. Incluso responder a la elección del nuevo presidente diciendo que “no es mi presidente” solo sirve para enmascarar lo que es ante todo esta presidencia. Ahora esa máscara se está haciendo añicos. En Tiempo Real el presidente, al destrozar secuencial e inmediatamente lo que gobierna como aquello de lo que claramente depende, y que en cualquier momento podría sepultarnos a nosotros y al mundo entero, está llevando a cabo la reflexión que se necesitaría para evitar que esto ocurra. El Tiempo Real transforma aquello que estaba velado por lo particular, lo falsamente primario, y lo devuelve a lo que parece ser la fuerza anónima de la autodestrucción misma. En palabras del trabajador de la Agencia de Seguridad Nacional que se quejó amargamente de que la maquinaria informática que la agencia había desarrollado para invadir a otras naciones ha sido incautada y se estaba utilizando contra los Estados Unidos, “la agencia no sabe cómo pararlo –ni siquiera lo que es ‘esto’”<sup>73</sup>. Si hubiera un modo de decirlo –aunque sea repetirlo–, uno diría esto: que, sin el bien, del que los Estados Unidos ahora carecen, no se puede tener nada en ninguna cantidad y por ninguna persona. En Tiempo Real, mientras el viento viene directo a través de los mares y los pájaros caen muertos desde el cielo, el autoritarismo significa la dominación como autodestrucción inmediata.

*Traducción de Nekane García Amezaga y Jordi Maiso*

<sup>72</sup> Theodor W. ADORNO: *History and Freedom*, ob. cit., 2006, pág. 18.

<sup>73</sup> Scott SHANE, Nicole PERLROTH y David E. SANGER: "Security Breach and Spilled Secrets have Shaken the N. S. A to Its Core", *New York Times*, 12 de noviembre de 2017.

# CARÁCTER AUTORITARIO Y ESTADO AUTORITARIO: ¿CONCEPTOS DE AYER?

*Authoritarian Personality and Authoritarian State – Outdated Concepts?*

HELMUT DAHMER\*

[prof.helmut.dahmer@gmail.com](mailto:prof.helmut.dahmer@gmail.com)

Fecha de recepción: 8 de mayo de 2018

Fecha de aceptación: 20 de junio de 2018

## RESUMEN

El presente artículo da cuenta del marco en el que el Instituto de Investigación Social de Max Horkheimer desarrolla los conceptos de carácter autoritario y estado autoritario. Su contexto es el esfuerzo de Horkheimer y Adorno por desarrollar una teoría capaz de dar cuenta de la transformación de las sociedades y la economía post-liberal, que ha de captar la transición a un capitalismo de Estado y la debilitación de la autonomía del individuo, que implica también el surgimiento de formas correlativas de personalidad. A partir de este contexto, y teniendo en cuenta la importancia de la incorporación del psicoanálisis freudiano para este diagnóstico, el texto intenta sondear la actualidad de dichos conceptos.

*Palabras clave:* carácter autoritario, estado autoritario, antiautoritarismo, capitalismo de estado, psicoanálisis.

## ABSTRACT

The paper gives account of the wider theoretical context in which Max Horkheimer's Institute for Social Research develops the concepts of authoritarian personality and authoritarian state. This wider framework is Horkheimer's and Adorno's attempt to develop a theory capable of grasping the transformations of post-liberal society and economy, which involves also the emergence of the correlative forms of personality. From this framework, and considering the importance of Freudian psychoanalysis for this diagnostic, the paper tries to test the up-to-dateness of these concepts.

Keywords: authoritarian personality, authoritarian state, anti-authoritarianism, state capitalism, psychoanalysis.

---

\* Escritor y ensayista austríaco.

En las ciencias sociales se habla de “carácter autoritario” desde 1950, fecha del regreso a Alemania Occidental de Horkheimer y Adorno –filósofos sociales de Frankfurt de cuño marxista huidos de los nazis a EEUU– y desde la publicación de su gran estudio empírico *The Authoritarian Personality*.<sup>1</sup> Ambos habían elaborado las bases teóricas de esta investigación de actitudes o mentalidades a lo largo de los años cuarenta y las habían publicado en forma de “Fragmentos filosóficos” en 1947 en Ámsterdam.<sup>2</sup> La tipología de 6 caracteres “lentos de prejuicios” y 5 caracteres libres de estos desarrollada por Adorno en el capítulo 19 de *The Authoritarian Personality*<sup>3</sup> adquirió efecto político cuando los estudiantes y el movimiento de protesta “antiautoritarios” de Alemania Occidental en los años sesenta dirigieron su revuelta contra las instituciones “autoritarias” (familia, escuela, fábrica, universidad y Estado) y su personal –los agentes obstinadamente silenciosos y cómplices del movimiento nacionalsocialista y de la dictadura que devoraba seres humanos– y se orientaron a partir de la literatura de la izquierda freudiana (Reich, Fenichel, Marcuse), la antiestalinista (Korsch, Trotski) y la anarquista. El “mito soviético” ya se había apagado y la “Revolución cultural” china, que muchos izquierdistas interpretaron equivocadamente como antiautoritaria, acababa de empezar. En el “Instituto de Investigación Social” de Frankfurt se había preparado una traducción parcial de la *Authoritarian Personality* a la que tuvieron acceso los estudiantes de sociología y miembros de la Federación Socialista Alemana de Estudiantes [SDS, en sus siglas en alemán] –el núcleo de la “oposición extraparlamentaria” de entonces– y que más tarde apareció como edición de bolsillo en la editorial Suhrkamp.<sup>4</sup> La rebelión internacional de la juventud de postguerra era una reacción tardía a la II Guerra Mundial y sus atrocidades, una protesta contra el orden de postguerra, la “Guerra Fría” y las guerras indirectas, que tanto en el bloque del Este como en el Oeste conducían a la parálisis de la oposición social, a saber, aquellas fuerzas en el Este partidarias del control democrático de las economías planificadas y, en Occi-

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO, et al., *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Londres: Harper & Row, 1950 [*Studies in Prejudice-Series*, ed. Por Max Horkheimer y S.F. Flowerman.] [*Estudios sobre la personalidad autoritaria*, en Th. W. ADORNO, *Escritos sociológicos II*, v. 1, Madrid: Akal, 2009, págs., 147-527].

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER (1947), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Ámsterdam: Querido-Verlag; en M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften (GW)*, t. 5, Frankfurt: Fischer, 1987, págs. 13-290 [*Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1994].

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, et al., *The Authoritarian Personality*, op. cit., págs. 744-783.

<sup>4</sup> Theodor W. ADORNO, *Studien zum autoritärem Charakter*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

dente, de la ampliación de la democracia parlamentaria hacia una democracia económica. Lo que fascinaba a los estudiantes rebeldes en los textos que Horkheimer y su círculo de colaboradores habían escrito en los años treinta<sup>5</sup> y en la postguerra (entonces accesibles solo en escasas bibliotecas), era el inconfundible impulso “antiautoritario” de la “Teoría crítica” marxista-libertaria, que fue especialmente característica de los escritos de Herbert Marcuse<sup>6</sup>, redactados en los años sesenta, traducidos ya entonces al alemán, y de manera destacada de su interpretación de Freud<sup>7</sup> de 1955. “Anamnesis contra amnesia” podría haber sido el lema del movimiento de protesta de los estudiantes, con el que solo Marcuse, entre los frankfurtianos, se solidarizó sin reservas.

Las cosas fueron diferentes con el artículo de Horkheimer publicado a principios de 1940, “Estado autoritario”, difundido en 1942 en un escrito de homenaje a Walter Benjamin de circulación interna en el Instituto. Como el ensayo “Los judíos y Europa”<sup>8</sup>, redactado en 1938/39 y publicado en 1939 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, el texto sucesivo y complementario “Estado autoritario” fue pirateado en los años sesenta por los estudiantes, que se indignaban ante el hecho de que Horkheimer inicialmente dudara aceptar la reedición de sus tratados revolucionarios de los años treinta. El título “Estado autoritario” recuerda a Bakunin (para quien ya todo Estado era “autoritario”). El texto de Horkheimer se comprendió a menudo como una pieza lateral a la presentación “clásica” de la economía política, de la estructura social y de la ideología de la Alemania hitleriana, presentación que en los años 1939-41 había elaborado<sup>9</sup> Franz L. Neumann y sus colaboradores (Arkadij Gurland y Otto Kirchheimer) —en el marco del Instituto de Investigación

<sup>5</sup> La *Zeitschrift für Sozialforschung*, editada por Horkheimer en los años 1932-1941 se reeditó en nueve tomos en 1970 en la editorial muniquesa Kösel.

<sup>6</sup> Herbert MARCUSE, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied: Luchterhand, 1967 [*El hombre unidimensional*, Barcelona: Ariel, 1984]; *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1969 [*Un ensayo sobre la liberación*, México: Joaquín Moritz, 1975] y *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973 [*Contra-revolución y revuelta*, México: Joaquín Moritz, 1973].

<sup>7</sup> Herbert MARCUSE, *Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Stuttgart: Klett, 1957 [editado con el título *Triebstruktur und Gesellschaft* en 1979 por la editorial Suhrkamp] [*Eros y civilización*, Barcelona: Ariel, 1984].

<sup>8</sup> Max HORKHEIMER, “Die Juden und Europa”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, VIII, Nueva York, 1939, págs. 115-137. GS, t. 4, Frankfurt, 1988, págs. 308-331 [“Los judíos y Europa”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n° 4 (2012), págs. 2-24].

<sup>9</sup> Franz L. NEUMANN, *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus*, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1977 [*Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo, 1933-1944*, Barcelona: Anthropos, 2014].

Social “adoptado” por la Universidad de Columbia de Nueva York. Mientras que, en esa misma época, Rudolf Hilferding caracterizaba la economía soviética como “economía de Estado totalitaria”<sup>10</sup> y no, en la línea de Pollock, como una variante del “capitalismo de Estado” (que se extendía universalmente), Franz Neumann describía –igualmente en contraposición a Pollock y en consonancia con Trotski (a quien no nombra)<sup>11</sup>– el sistema económico del “Tercer Reich” como “capitalismo monopolista totalitario”.<sup>12</sup>

Pollock, en cambio, quien se había ocupado exhaustivamente del experimento soviético de una industrialización acelerada que superase el atraso con ayuda de una economía planificada y burocráticamente dirigida<sup>13</sup>, creía que se trataba en ese caso del prototipo de un desarrollo ya en marcha de todas las sociedades industriales modernas, independientemente de que en ellas se mantuviese, limitase o desechase la propiedad privada de los medios de producción y, en correspondencia con esto, independientemente de que el mercado (y el motivo del beneficio) fuese sustituido por la organización estatal de la economía (y el “motivo del poder”); con independencia también de que cada Estado respectivo fuese una democracia parlamentaria, el despotismo estalinista o un Estado de terror fascista.<sup>14</sup> Pollock aplicó

<sup>10</sup> Rudolf HILFERDING, “Staatskapitalismus oder totalitäre Staatswirtschaft?”, en Cora Stephan (ed.), *Zwischen den Stühlen oder über die Unvereinbarkeit von Theorie und Praxis. Schriften Rudolf Hilferdings 1904-1940*, Berlin, Bonn: Dietz, 1982, pág. 291.

<sup>11</sup> Cf. Leon D. TROTSKI, *Schriften über Deutschland*, t. 1 y 2, Frankfurt: Europäische Verlaganstalt, 1971. Véase también el debate de Trotski con Hugo Urbahns, dirigente del “Leninbund”, quien había caracterizado la sociedad de la economía postrevolucionaria de la Unión Soviética como “estatal-capitalista”, en su artículo “Der Klassencharakter des Sowjetstaats” (1. 10. 1933). L. TROTSKI, *Schriften*, t. 1.1, Hamburgo: Rasch y Röhring, 1988, pág. 476.

<sup>12</sup> En una carta a Horkheimer (del 23 de julio de 1941) escribe Neumann: “Desde hace un año no hago otra cosa que estudiar los procesos económicos en Alemania y hasta ahora no he encontrado el más mínimo punto de apoyo para defender la idea de que Alemania se encuentre o ni siquiera se dirija a una situación de capitalismo de Estado”, carta n° 572, en Max HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, t. 17, Frankfurt a. M.: Fischer, 1996, pág. 104. En su *Behemoth* escribió Neumann que la fuerza determinante de la economía nacionalsocialista no era el poder, sino la búsqueda de beneficio. “Ahora bien, en un sistema monopolista no es posible obtener y mantener beneficios sin poder totalitario y este es el rasgo diferenciador del nacionalsocialismo”, (Franz NEUMANN, *Behemoth*, op. cit., pág. 414.

<sup>13</sup> Friedrich POLLOCK, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1929*, Leipzig: Hirschfeld, 1929.

<sup>14</sup> La concepción de Pollock se asemejaba a la teoría de Bruno Rizzi (publicada poco antes), según la cual se estaba configurando una nueva formación social postcapitalista, el “colectivismo burocrático”, que iba a existir durante un tiempo indefinido entre el capitalismo de mercado de ayer y el socialismo del futuro. Cf. Bruno RIZZI, *La bureaucratisation du monde. Le collectivisme bureaucratique. Quo vadis America?*, París: Sebstverlag, 1929. Parte I en traducción inglesa: *The Bureaucratization of the World*, New York: The Free Press, 1985 [*La burocratización del mundo*, Barcelona: Península, 1980].

el modelo de la economía planificada soviética elaborado por él mismo a la economía nazi de guerra y armamentista y lo bautizó —en una vaga alusión al uso del término en algunos escritos de Engels, Lenin y Bujarin— “capitalismo de Estado”: La sustitución de los medios económicos por medios políticos como última garantía del sostenimiento de la vida económica transforma todo el carácter del periodo histórico. Significa el paso de una era predominantemente económica a una era esencialmente política [...] Bajo el capitalismo de Estado los individuos aparecen como quienes dan órdenes o como quienes las obedecen [...] Otro aspecto de la situación transformada bajo el capitalismo de Estado es la sustitución del motivo del beneficio por el del poder.<sup>15</sup>

Pollock estaba convencido de que las sociedades organizadas según el capitalismo de Estado (la Alemania hitleriana, la Rusia de Stalin y la América del *New Deal*) funcionaban de manera extremadamente eficiente, sin crisis, y que la variante “democrática”, la norteamericana, terminaría venciendo a sus competidores porque era la única en condiciones de elevar el nivel de vida de las masas.<sup>16</sup> A pesar de la aguda crítica de Neumann<sup>17</sup> a la concepción de Pollock, que Adorno caracterizó como su “visión egipcia”<sup>18</sup>, Horkheimer la asumió esencialmente en su artículo sobre el “Estado autoritario”.<sup>19</sup> Lo que tuvo que haber fascinado a Horkheimer en las reflexiones de Pollock fue que —aunque de manera insuficiente— identificaban una tendencia de desarrollo que conducía de la economía de mercado a la economía planificada y que, así suponía, se impondría en las distintas sociedades industriales, fueran democráticas o totalitarias. Esto dio a Horkheimer la posibilidad, con el título de “Estado autoritario”, de hablar no solo de la Alemania hitleriana, sino también —con el nombre de “estatismo integral o socialismo estatal”<sup>20</sup>— de la

<sup>15</sup> Friedrich POLLOCK, “Staatskapitalismus”, en *Stadien des Kapitalismus*, Munich: Beck, 1975, pág. 80.

<sup>16</sup> *Ib.*, pág. 95.

<sup>17</sup> Fritz NEUMANN, *Behemoth*, op. cit., págs. 271-279 [*Behemoth*, trad. citada, págs. 157-161, nota 1 de la pág. 363]. En una carta a Horkheimer escribe Neumann (el 23 de julio de 1941): “El artículo documenta [...] una completa desesperanza. El capitalismo de Estado, tal como lo concibe Pollock, puede convertirse en el milenio. Resumiendo, quiero decir que el artículo contiene inequívocamente la despedida del marxismo”, carta n° 572 en Max HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, t. 17, Frankfurt a. M.: Fischer, 1996 págs. 103-108; cita en la pág. 107.

<sup>18</sup> Theodor W. ADORNO en una carta a Horkheimer del 2 de julio de 1941. *Adorno y Horkheimer, Briefwechsel*, t. II, Frankfurt: Suhrkamp, 2004, pág. 161 (carta n° 224).

<sup>19</sup> Max HORKHEIMER, “Autoritärer Staat”, *Gesammelte Schriften*, t. 17, Frankfurt a. M.: Fischer, 1987, págs. 293-319 [“El Estado autoritario”, en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona: Planeta Agostini, 1986, págs., 97-123].

<sup>20</sup> *Ib.*, pág. 300 y ss.

Unión Soviética estalinista, sobre la que generalmente guardaba silencio, pues, como la mayoría de los intelectuales de su círculo, pensaba en su propia supervivencia. Trotski, que durante su exilio mejicano en 1939 no conocía los artículos sobre “Capitalismo de Estado” de Pollock y Horkheimer, pero sí había estudiado el libro cercano a estos de Rizzi, observó al respecto que en el caso de que “el régimen estalinista [...] fuese la primera etapa de una nueva sociedad explotadora [...] entonces sería necesario un nuevo programa de “mínimos” para proteger los intereses de los esclavos de una sociedad totalitaria burocrática”<sup>21</sup>. Horkheimer confiaba en que “el horror ante la expectativa de una época autoritaria mundial” no evitaría la resistencia contra un desarrollo semejante y apostaba por los “adeptos” autoritarios, sobre los que entonces creía “no representaban un peligro menor para el Estado autoritario” que (en su tiempo) los asalariados para el capitalismo en la era liberal.<sup>22</sup>

A la búsqueda de un concepto adecuado para la tendencia dominante de desarrollo de las sociedades de la economía moderna organizadas políticamente de forma diferente, tal como se presentaban a comienzos de la II Guerra Mundial, hablaron Pollock y Horkheimer primero tentativamente de “capitalismo de Estado” o de “Estado autoritario”. Ahora bien, estos términos problemáticos, referidos a determinados regímenes políticos, fueron reemplazados pronto por la teoría cuasirizziana de una “burocratización del mundo”, como está en la base de los escritos posteriores de Horkheimer (y que, por supuesto, también podría haber apadrinado Max Weber). “La lógica inmanente de los procesos económicos es la tendencia a la administración absoluta”, formuló Horkheimer (1969) en una conversación con Otmar Hersche titulada “Mundo administrado”; “la administración representará en el conjunto de la sociedad y finalmente quizá en todo el mundo” “un poder cada vez más decisivo”.<sup>23</sup> La dirección de las burocracias –en todos los niveles sociales (direcciones de empresas, directivos financieros, centrales sindicales, grupos de expertos o sindicatos del crimen)– caerá en manos de “rackets”, “élites taimadas”<sup>24</sup>,

<sup>21</sup> Leon TROTSKI, “Die UdSSR im Krieg”, en *Schriften*, t. 1.2, Hamburgo: Rasch und Röhring, 1988, pág. 1.280.

<sup>22</sup> Max HORKHEIMER, “Autoritärer Staat”, op. cit., pág. 313 y ss. [trad. cit., pág. 117, trad. modificada].

<sup>23</sup> Max HORKHEIMER, “Verwaltete Welt”, en *Gesammelte Schriften*, t. 7, Frankfurt a. M.: Fischer, 1985, págs. 363-384; cita en pág. 377 [“Mundo administrado”, en Horkheimer: *Anhelo de justicia*, Madrid: Trotta, págs. 185-188].

<sup>24</sup> Max HORKHEIMER, “Zum Problem der Bedürfnisse”, en *Gesammelte Schriften*, t. 12, Frankfurt a. M.: Fischer, 1985, págs. 252-256; cita en pág. 255.

que compiten entre sí y se excluyen mutuamente, bandas de señores de la guerra o pandillas de gánsteres.<sup>25</sup>

Horkheimer y su círculo de científicos sociales huidos de la Alemania hitleriana habían sido testigos de cómo, a partir de la gran crisis económica de 1929, la tendencia que políticamente correspondía a la burocratización del mundo hacia el Estado fuerte e intervencionista —o hacia la preeminencia del poder ejecutivo— había apagado la luz vital, una tras otra, de las democracias parlamentarias europeas. Y habían comprendido que, después de que el movimiento obrero organizado (no solo en Alemania) se hubiese mostrado incapaz de imponerse al poder estatal y económico existente y se hubiese sometido, millones de personas se encontraron dispuestas a conformar nuevas formas de servidumbre (“masas enemigas de las masas”) y defender con voz y puños el *statu quo* contra el fantasma de la libertad. “La contradicción entre la conciencia de la libertad y la dependencia fáctica respecto de los diferentes poderes sociales se expresa también en la personalidad contradictoria del hombre moderno. De la inseguridad de su existencia se sigue finalmente la necesidad psíquica de sometimiento y protección bajo un poder con el que pueda identificarse”.<sup>26</sup>

Para comprender lo que había sucedido a los emigrantes y los millones de víctimas del régimen autoritario y devorador de seres humanos, había que investigar, por un lado, las formas específicas de “autoridad” en las modernas sociedades de la economía y en los regímenes políticos que esta produce y, por otro, la economía doméstica de las almas de los individuos socializados. Horkheimer y su grupo asumieron la tarea de resolver el enigma de la dominación autoritaria y el presente de los seguidores autoritarios. El resultado:

- El Estado autoritario remite a familias en las que la autoridad de los padres es solo formal;
- No hay culto al caudillo sin seguidores obedientes a la autoridad, los cuales se dejan conformar voluntariamente como hordas dispuestas a realizar pogromos y ejércitos destinados a la guerra destructiva;

<sup>25</sup> En los esbozos escritos en 1942/43 Horkheimer habla del “*racket*” como la “forma fundamental de la dominación” (no solo en la época de los monopolios, sino a lo largo de toda la historia). Cf. Max HORKHEIMER, “Die Rackets und der Geist” (*Gesammelte Schriften*, t. 12, Frankfurt a. M.: Fischer, 1985, págs. 287-291) y “Zur Soziologie der Klassenverhältnisse” (op. cit., págs. 75-104).

<sup>26</sup> Max HORKHEIMER, [“Aus Vorlesungen über Autorität und Gesellschaft an der New Yorker Columbia-Universität”] *Gesammelte Schriften*, t. 12, op. cit., págs. 39-68, cita en la pág. 67.



- Todo “Behemoth” o “Leviatán” se compone, como muestra el grabado en el frontispicio de la obra principal de Thomas Hobbes, de millones de “authoritarian personalities”.
- Y también la celebración del “Ser”, la religión de sustitución fascista de Heidegger, no encontraría eco si no estuviese ahí la “necesidad ontológica”<sup>27</sup> insatisfecha y expansiva.

La autoridad solo se vuelve problemática para aquellos que se enfrentan a ella, así como solo los revolucionarios perciben el poder excesivo de la “tradición de todas las generaciones muertas” que pesa “como un íncubo sobre los cerebros de los vivos”<sup>28</sup>. Esto vincula a los filósofos sociales frankfurtianos —socialistas libertarios— por un lado, con Marx y Bakunin, el quijotesco antagonista de Marx en la I Internacional, y por otro, con Freud, quien como un nuevo Edipo en la búsqueda de una cultura que ya “no oprima a nadie”<sup>29</sup>, afrontó la esfinge de la “compulsión de repetición”. Adorno y Horkheimer apenas se ocuparon del anarquismo, el correctivo autogestionario de la concepción “jacobina” del partido y del Estado revolucionarios. Sus apreciaciones habrán correspondido aproximadamente a las que expuso Hans Mayer en su contribución al libro colectivo *Autoridad y familia* (1936).<sup>30</sup>

En 1968 escribió Horkheimer: “En su postulado de la sociedad sin clases, Marx pensó hasta el final tanto la filosofía burguesa como su consecuencia, la revolución burguesa. Incluso la dirección revolucionaria que le era contraria, el anarquismo, está incluida en su postulado. Por escasas que hayan sido las ocasiones en que los fundadores del socialismo se hayan dejado llevar por la descripción de la situación

<sup>27</sup> “La consciencia subjetiva de los hombres está demasiado debilitada socialmente para hacer saltar las invariantes en las que está encarcelado [...] La figura de la invariante como tal es la proyección de lo solidificado de esa consciencia. Incapaz de la experiencia de cualquier cosa que no esté ya contenida en el repertorio de la perennidad, refunde la invariabilidad en la idea de algo eterno, la de trascendencia [...] [...] La necesidad de sostén, de algo supuestamente sustancial, no tan sustancial como querría su autojustificación; es, más bien, señal de la debilidad del yo, conocida por la psicología como dolencia de los seres humanos actualmente típica”, Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966, pág. 100 [*Dialéctica negativa, Obra completa*, 6, Madrid: Akal, 2005, pág. 98; trad. modificada].

<sup>28</sup> Karl MARX, *Der 18te Brumaire des Louis Napoléon*, *Marx-Engels-Werke* (MEW), t. 8, Berlín: Dietz, 1960, págs. 11-207; cita en pág. 115 [*El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, trad. E. Chuliá, Madrid: Alianza, 2015].

<sup>29</sup> Sigmund FREUD, *Die Zukunft einer Illusion. Gesammelte Werke* (GW), t. XIV, Frankfurt: Fischer, 1963, págs. 323-380; cita en pág. 374 [*El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, t. XXI, Argentina: Amorrortu Editores, 1979, págs. 5-56].

<sup>30</sup> Hans MAYER, “Autorität und Familie in der Theorie des Anarchismus” [Informe bibliográfico], en M. Horkheimer (ed.) (1936), *Autorität und Familie. Forschungsberichte aus der Institut für Sozialforschung*, París: Alcan, págs. 824-848.

final, es seguro que la administración futura ya no tendría nada que ver con la dominación. No de modo diferente sucedería para los anarquistas, que aspiran a un reino de libertad en el que cada uno pueda desarrollar sus facultades positivamente”.<sup>31</sup>

Maximilien Rubel concuerda con Horkheimer en que Marx “compartió el ideal y el objetivo del anarquismo: la desaparición del Estado”<sup>32</sup> y añade: “Recordemos que Marx se situó al principio más en la tradición del anarquismo que en la del socialismo o el comunismo cuando asumió como suya la cuestión de la emancipación de los trabajadores (probablemente bajo la influencia de Godwin y Proudhon). Y cuando finalmente se llamó a sí mismo comunista, esta designación no contenía, a sus ojos, ninguna de las corrientes que existían entonces, sino que remitían a un camino de pensamiento y forma de actuar que debía hallar su fundamento en el hecho de que reunía todos los elementos revolucionarios de las doctrinas heredadas y de las experiencias de lucha”.

Marx era un “teórico del anarquismo”, concluye Rubel, a saber, “el primero [...] que proporcionó las bases racionales de la utopía anarquista y que presentó un esbozo de su realización”. Que Marx, Bakunin y otros teóricos anarquistas estuviesen de acuerdo en los objetivos de una revolución anticapitalista no impidió, como es conocido, que marxistas y anarquistas combatieran duramente. Quizá sea posible y necesario en el futuro enterrar el hacha de guerra, por lo que han abogado recientemente Olivier Bensancenot y Michael Löwy.<sup>33</sup>

Horkheimer y Adorno refirieron la génesis del “carácter autoritario” a la transformación de las sociedades burguesas euro-americanas, en cuyo transcurso el pequeño y mediano *trabajador* por cuenta propia, que todavía a comienzos del siglo XIX había constituido la mayoría de la población, fue sustituido por una mayoría de *ocupados dependientes*. En las actuales sociedades capitalistas más desarrolladas, la inmensa mayoría de trabajadores, empleados, parados, receptores de limosnas y parias, contrapuestos a una minoría de capitalistas financieros, directivos de grandes empresas y rentistas, son individuos que han perdido la (siempre relativa) *auto-*

<sup>31</sup> Max HORKHEIMER, (1968), “Marx heute”, GS, t. 8, Frankfurt, 1985, págs. 306-317; cita en pág. 313.

<sup>32</sup> Maximilien RUBEL, “Marx als Theoretiker des Anarchismus”, en *Die Aktion. Zeitschrift für Politik, Literatur, Kunst*, 152/156, Hamburgo: Edition Nautilus, 1996, págs. 69-99; cita en la pág. 71.

<sup>33</sup> O. BESANCENOT y Michael LÖWY, *Revolutionäre Annäherung. Unsere roten und schwarzen Sterne*, Berlin: Die Buchmacherei, 2016. Cf. También Bini ADAMCZAK, *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Frankfurt: Suhrkamp, 2017.

nomía de sus predecesores, quienes todavía podían salir adelante de manera independiente, para su beneficio y el de sus familias.<sup>34</sup> Antes que individuos, son átomos sociales, pues han perdido la capacidad de autodeterminación y la resistencia con la que podían contar las organizaciones reformistas y revolucionarias del siglo XIX y de principios del XX. Al derrumbamiento del movimiento obrero “clásico” contribuyeron sobre todo las dictaduras totalitarias que devoraban personas, cuyos funcionarios, todos de carácter autoritario, no tenían otra cosa en la cabeza que liquidar el potencial humano conocido con el nombre de “espontaneidad”; y temo que lo lograron en una medida más grande y con un grado de perdurabilidad mayor de lo que queremos percibir. El proceso a largo plazo de la desposesión desembocó en la des-autonomización. Y el individuo desautonomizado es propio de aquel “carácter autoritario” que los emigrados de Frankfurt describieron de modo tan penetrante, aquel que se ve impelido a huir de las “libertades”, de las que ya no es capaz, huir hacia vínculos de masas y bajo las órdenes de caudillos que toman a sus seguidores como sus iguales, aunque no lo sean, demagogos que de algún modo “lo han logrado” y que, por eso, se imponen como “grandes hombres sencillos” (o también como pequeñas mujeres fuertes). El “carácter autoritario” es el carácter fascistoide y este existía abundantemente, entonces como hoy, en todas las clases y estratos sociales, en todos los Estados deudores y acreedores de la actualidad.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Cf. al respecto Max HORKHEIMER, (1947), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* [Eclipse of Reason], *Gesammelte Schriften*, t. 6, Frankfurt a. M.: Fischer, 1991, págs. 19-186; cap. 4 (“Aufstieg und Niedergang des Individuums”) [*Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta, 2002; cap. 4. (“Ascenso y decadencia del individuo”)].

<sup>35</sup> Jürgen W. Falter ha comparado recientemente la afluencia de votantes (y antes abstencionistas) al pequeño partido extremista NSDAP en los últimos años de la República de Weimar con los actuales éxitos electorales de AfD. Los votantes de los nazis procedían de todas las capas sociales, de todos los campos políticos y confesionales; como “partido popular de la protesta” con “barriga de clase media” (Thomas CHILDERS [*The Nazi Voter*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1983], J. Falter) se convirtió en un movimiento de masas (anticomunista), a cuyos líderes los capitalistas financieros, los industriales y el ejército entregaron el poder del Estado —representado por los partidos burgueses. “También AfD se beneficia [actualmente] de las preocupaciones y miedos de amplias capas de la población”, escribe Falter. “Si primero fue la preocupación ante la posibilidad de que la dirección de la salvación del euro de la canciller conllevase riesgos no controlables para la estabilidad de nuestra moneda y nuestro bienestar, a partir de otoño de 2015 el miedo ante los riesgos no controlables de la inmigración masiva espoleó el éxito electoral de AfD. Miedo al terrorismo, cifras cada vez más elevadas de criminalidad, pero también las reacciones de defensa contra la religión y la cultura del Islam, entendido como esencialmente extranjero, son actitudes que se encuentran con mucha más frecuencia en los votantes de AfD que, proporcionalmente, en el resto de la población. A esto se unieron cada vez más votantes radicalizados y políticamente distanciados que hace tiempo habían dado la espalda a los partidos establecidos”, Jürgen FALTER, “Volkspareid des Protests”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19. 6. 2017, pág. 8. Wolfgang Merkel completa este diagnóstico como sigue: “Desde finales de los años setenta tuvo lugar un cambio de paradigma en la

En 1941, en los comienzos del trabajo en *Dialéctica de la Ilustración*, la matriz teórica de la investigación empírica del carácter del “yo débil”, autoritario, Adorno formuló (para Horkheimer) unas primeras reflexiones de cara a una “nueva antropología” adecuada a los tiempos. La desastrosa transformación de grandes capas de la población de los Estados industriales occidentales en seguidores potenciales de demagogos fascistas producía un “nuevo tipo de ser humano”: “La nueva antropología, es decir, la teoría del nuevo tipo humano que se está formando bajo las condiciones del capitalismo monopolista y de Estado se opone llamativamente a la psicología. La psicología tiene como concepto central al individuo [...] [Pero] los representantes del nuevo tipo ya no son individuos, esto es, la unidad, continuidad y sustancialidad del singular se ha disuelto. [...] Que ya no se alcance la formación del yo y que las vivencias ya no reciban su sentido de la unidad de la persona debe ser deducido de las condiciones [actuales] del proceso de trabajo. [...] La renuncia a la continuidad de la persona [se convierte en] medio para mantenerse vivo. Solo tiene oportunidades para sobrevivir quien está dispuesto a adaptarse bajo la completa despersonalización”<sup>36</sup>.

La tesis de que el nuevo tipo humano —que contribuye al ascenso del régimen autoritario y crece en este con fuerza— se sustrae a la comprensión psicológica porque procede de la adaptación directa de los sujetos a las relaciones de producción dominantes, precisa de relativización. El propio Adorno así se lo propuso en su interpretación de *Psicología de masas y análisis del yo*<sup>37</sup> de Freud (escrita en 1945, pero publicada en 1951), que descifraba como un lúcido pronóstico de formaciones de masas fascistas.<sup>38</sup> Por lo demás, todo el proyecto de los estudios sobre el pre-

---

política que, hasta ese momento, también habían llevado a cabo los partidos mayoritarios —con lo que ellos mismos a largo plazo fueron enterrando las condiciones de su éxito. Esto condujo, especialmente entre las capas sociales más dependientes de las transferencias, a la inseguridad, la decepción y el rechazo de la política. [...] Desde los años noventa, partes de estas capas marginalizadas se fueron convirtiendo en botín electoral para los populistas de derechas”, Wolfgang MERKEL, “Der Niedergang der Volksparteien”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23. 10. 2017, pág. 6.

<sup>36</sup> Theodor W. ADORNO, “Notizen zur neuen Anthropologie”, en *Adorno y Horkheimer: Briefwechsel*, t. II, Frankfurt: Suhrkamp, 2004, págs. 453-471; citas en las págs. 453, 457 y 458.

<sup>37</sup> Sigmund FREUD, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, GW, t. XIII, Frankfurt: Fischer, 1963, págs. 71-162 [“Psicología de masas y análisis del yo”, en *Obras completas*, t. XVIII, Argentina: Amorrortu Editores, 1976, págs. 63-136].

<sup>38</sup> Theodor W. ADORNO, “Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda” [“Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”, *Gesammelte Schriften*, t. 8, Frankfurt a. M.: Fischer, pp. 408-433] [“La Teoría freudiana y el modelo de la propaganda fascista”, en *Escritos sociológicos I, Obras completas*, Madrid: Akal, 2004, págs. 380-405]. Más sobre ello en Helmut DAHMER (ed.), *Analytische Sozialpsychologie*, Giessen: Psychosozial-Verlag, 2013, t. I, págs. 318-341.

juicio, especialmente el gran estudio sobre la “personalidad autoritaria”, se orientó según la teoría freudiana, de la que Adorno y Horkheimer se ocuparon durante cuatro décadas.<sup>39</sup>

Dado que la recepción del psicoanálisis ha sido una historia de condena, difamación y autolimitación, por lo general se ha soslayado su gesto anarquista fundamental (que obedece a la crítica radical de Freud a la sociedad de su tiempo<sup>40</sup>). Por eso me gustaría referirme brevemente a la crítica freudiana de las instituciones obsoletas del alma y de la sociedad: su *teoría de las instancias psíquicas* es una teoría histórica que se presenta como universal. De las tres instancias que en el espacio interior del alma regulan su economía, la única consciente, el *yo*, es considerada igualmente como la más débil. El *yo* es energéticamente dependiente de sus dos adversarios, los poderes aliados en secreto del *ello* y del *super-yo*, y no solo tiene que cumplir con sus exigencias contrarias, sino, en tanto agente de la autoconservación, tomar siempre en cuenta también las oportunidades y riesgos del “mundo exterior”. Freud compara la instancia del *yo* con “Augusto el tonto” del circo, quien (a menudo en vano) intenta presentar todo lo que le sucede como si lo organizara él mismo. En la elección de esta imagen del payaso o del charlatán para el *yo*, la psicología freudiana coincide con el diagnóstico sociológico de la des-autonomización del individuo al final de la era liberal y se presenta de este modo como histórica. En el proceso ontogenético socializador de la modificación del principio de placer intrapsíquico a través del variable principio de realidad extrapsíquico, según Freud, se recapitula la historia cultural filogenética y –mediado por la violencia y las identificaciones– se implanta en el *yo* (orientado este a la autoconservación) un sátrapa de las instituciones sociales, la figura del “super-yo”, juramentado en la reproducción de la tradición. La violencia externa se convierte así en coacción interna. Los escritos de Freud sobre “técnica” terapéutica dan cuenta de ello. Son instrucciones para el sabotaje de compulsiones de repetición a través de diálogos anamnéticos. Tanto Freud como Ferenczi están de acuerdo en que el “partido” terapéutico –el médico analista y el *yo* debilitado del paciente– primero deben debilitar al excesivamente poderoso *super-yo* o “desmontarlo” (Ferenczi), si el neurótico quiere tener alguna oportunidad de corregir sus resistencias convertidas en hábitos –la miseria

<sup>39</sup> Cf. al respecto el capítulo “Psychoanalyse in der Frankfurter Schule”, en Helmut DAHMER, *Freud, Trotzki und der Horkheimer-Kreis*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 2018.

<sup>40</sup> Cf. al respecto sobre todo *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905), *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930).

general de los miembros de la cultura de su tiempo, que se realiza en él de forma singular.<sup>41</sup> En este punto la terapia de la neurosis pasa a ser crítica de la cultura, al menos en la medida en que el medio en que viven médico y paciente les abre esa posibilidad. En el reino de los *mitos freudianos*, más o menos científicamente fundados, cabe encontrar un paralelismo en la figura del relato de la revuelta de los hermanos contra el patriarcado, que es revocado siempre en la “prehistoria” y que gracias a una “obediencia retrospectiva” (“Thermidor psíquico”, H. Marcuse) desemboca en restitución y repetición.

A través de la modificación de las escalas (Likert) desarrolladas en los años treinta para medir las actitudes, el equipo de psicólogos de la Universidad de Berkeley inspirados por Adorno, quienes desarrollaron las técnicas de investigación presentadas en el volumen *The Authoritarian Personality*, lograron descifrar con fiabilidad los “prejuicios indirectamente” —a saber, a partir de reacciones a preguntas sobre “actitudes relacionadas con la vida privada” (*ítems*). En un resumen de 1956 publicado por el “Instituto de Investigación Social” se dice: “Cabe hablar desde ahora con fundamento de ‘carácter ligado a la autoridad’ y de su opuesto: el carácter libre, no ligado ciegamente a la autoridad”.<sup>42</sup> Como el (moderno) antisemitismo, que continúa existiendo en sociedades donde, después de la expulsión y el Holocausto, casi no viven judíos, el “síndrome autoritario” (que incluye el antisemitismo) es también un dispositivo que dormita como sedimento cultural en la economía psíquica de innumerables sujetos y aguarda su despertar en tiempos de crisis.

Ya en los años treinta del siglo pasado los Estados-Nación no estaban en condiciones de acabar con las consecuencias de la crisis económica de entonces; las democracias parlamentarias se derrumbaron una detrás de otra o fueron arrolladas, sus luces se apagaron e irrumpió la noche parda.

La reducción de las deudas estatales a cargo de las transferencias sociales y la “superación” de la crisis financiera a través del rescate bancario es responsabilidad de partidos mayoritarios, conservadores o socialdemócratas, cuyo predominio,

<sup>41</sup> Cf. al respecto Sándor FERENCZI, “Die Elastizität der psychoanalytischen Technik”, en *Bausteine zur Psychoanalyse*, t. III, Berna: Huber, 1964, pp. 380-398; especialmente pág. 394 [“La elasticidad de la técnica psicoanalítica”, en *Obras Completas*, vol. III, trad. A. J. Berloff, Madrid: Espasa-Calpe, 1984]. También Sigmund FREUD, *Abriss der Psychoanalyse*, en *Gesammelte Werke (GW)*, t. XVII, Frankfurt, 1966, págs. 63-138 [Esquema del psicoanálisis, en *Obras Completas*, t. XXIII, Argentina: Amorrortu, 1980, págs. 133-210].

<sup>42</sup> INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL, *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1956, cap. XI (“Vorurteil”), págs. 156, 155 y 152.

durante largo tiempo asegurado, actualmente se está erosionando. Desde el final de la Guerra Mundial, la migración internacional ha cambiado su dirección: ya no es Europa la que envía su excedente de población a las colonias y al Nuevo Mundo, ahora son los cientos de miles de personas que aparecen en sus fronteras huyendo de la pobreza y exigiendo su parte en una vida mejor, quienes recuerdan a la población de los oasis de bienestar europeos y norteamericanos la existencia de zonas de miseria y guerra, superpobladas y mantenidas en el “subdesarrollo”. Los gobiernos de los Estados-Nación y de las instituciones transnacionales se muestran incapaces de redistribuir la riqueza de las naciones, detener el desastre ecológico, acabar con las guerras catastróficas y el armamento nuclear mundial. Lentamente, pero con certeza, la población privilegiada de los oasis de bienestar toma conciencia de que el *statu quo* del que han gozado durante décadas es insostenible y que cada vez se desarrolla de manera más insólita. Desde ahí crece la figura actual del “malestar en la cultura”. Y como los programas anticapitalistas parece que seguirán desacreditados durante un tiempo, más tiempo en cualquier caso que los programas fascistas, solo tienen afluencia los movimientos de protesta y los partidos llamados “populistas”, que prometen transformaciones veloces (únicamente) para “nuestro país” y (únicamente) para “nuestro pueblo”. Las soluciones que (de nuevo) ponen en juego son tan simples como preñadas de violencia: se trata de volver a “homogeneizar” la población, fundirla en un “pueblo”, que sea capaz de defender *nuestro* bienestar y reservarlos para “nosotros”. ¿Cómo? En la medida en que se expulsa a los extranjeros, todo lo extranjero, también a quienes hasta ahora habían gobernado y sus partidos –administradores y beneficiados de la “modernización” que trae el miedo– y se asegura el territorio nacional con nuevos muros en el Sur y en el Este. El culto del etnocentrismo es el alivio de los “humillados y ofendidos”, todos aquellos que se sienten “descolgados” y relegados. Y si los demagogos chovinistas les aseguran que ellos, *justamente* ellos, *solamente* ellos, simplemente porque sus antepasados ya pertenecían al país o por lo menos ellos mismos “llevan mucho tiempo ahí”, participan del prestigio (ficticio) y el honor (hace ya mucho perdido) de la nación alemana, se sienten ennoblecidos. El hombre “pequeño” y la mujer “pequeña” se vuelven “grandes” cuando se introducen en el colectivo xenófobo. Los últimos se convierten en los “primeros”, si no en el cielo, al menos en cualquier caso en la tierra alemana. Y el balance narcisista deficitario de muchos se equilibra a través de la colectivización de sí mismos (vínculo de masas). Los líderes de Alternativa para Alemania (AfD) y del Partido de la Libertad de Austria (FPÖ)

son nazis que no quieren admitirlo: y los millones de personas que ayudan a esta gente a llegar al gobierno son los conocidos caracteres autoritarios. Todo el gabinete de los horrores descrito por Adorno de aquellos que puntuaban más alto en la escala, incapaces de experiencia y remisos a esta, llenos de prejuicios, vuelven a aparecer en el espacio público, en internet y en la calle: quienes sienten un “resentimiento superficial”, los “convencionales” y los “rebeldes”, los “psicópatas y pirados” y, por supuesto, también los “manipulativos” surfean la nueva ola nacionalista impulsada por ellos mismos.<sup>43</sup>

Los “inseguros” se hallan impotentes frente a las circunstancias inaprensibles, abstractas en las que están insertos e invierten su sentimiento de impotencia en ira. Pero la rabia necesita un objeto concreto; hay que personificar las circunstancias para poder atacarlas. Lo que genera inseguridad es lo “extranjero” y de este modo – como tantas veces en el pasado – se declara responsables a los extranjeros. Como en Europa el tratamiento de los extranjeros se aprendió ante las comunidades judías diseminadas en las poblaciones cristianas, el dispositivo antisemita –también en las sociedades después del Holocausto, en sociedades “sin judíos”– presta un buen servicio a los autoritarios.<sup>44</sup> El antisemitismo generalizado en forma de xenofobia se ha demostrado válido para la discriminación de migrantes económicos y refugiados. Los terroristas de la Clandestinidad Nacionalsocialista (NSU, en sus siglas en alemán) lo han mostrado: como fanáticos antisemitas inventaron incluso una nueva categoría de víctima y chivo expiatorio: los “Alís” musulmanes.<sup>45</sup>

La burocratización de nuestro mundo es inevitable y la dependencia generalizada de los gigantescos aparatos de gestión que ayudan a organizar la producción y la destrucción, el consumo y la política, favorece la constitución de caracteres autoritarios. En esta situación, la comprensión es una ventaja para la minoría antiautoritaria, que, si no quiere sucumbir, debe asumir hoy como ayer la lucha por la mayoría.

*Traducción del alemán de Daniel Barreto*

<sup>43</sup> Cf. Theodor W. ADORNO, *Studien zum autoritären Charakter*, op. cit., capítulo VI.

<sup>44</sup> Antisemitismo que, por lo demás, como consecuencia de la colonización imperialista, se ha exportado a las sociedades musulmanas y regresa desde allí con los migrantes refugiados a Europa, donde el antisemitismo teñido por el Islam completa el antisemitismo nativo...

<sup>45</sup> Cf. al respecto el capítulo “Migranten, Flüchtlinge, Djihadisten”, en Helmut DAHMER, *Freud, Trotzki und der Horkheimer-Kreis*, op. cit.



# LA OBSOLESCENCIA DEL CARÁCTER AUTORITARIO Y EL AUTORITARISMO SECUNDARIO

*The Obsolescence of Authoritarian Personality and Secondary Authoritarianism*

OLIVER DECKER\*

[oliver.decker@uni-leipzig.de](mailto:oliver.decker@uni-leipzig.de)

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2018

Fecha de aceptación: 22 de septiembre de 2018

## RESUMEN

El artículo examina la vigencia u obsolescencia del concepto de “carácter autoritario” en el contexto actual de los estudios sobre autoritarismo y extrema derecha, especialmente en Alemania. El desarrollo de la argumentación permite constatar que se trata de una falsa alternativa, pues a través del análisis de las razones de su obsolescencia se puede ver cómo se aclaran los fenómenos actuales: continuidad y cambio en la socialización violenta propia del capitalismo quedan iluminadas por medio de conceptos como “autoritarismo secundario”, “empaste narcisista” o “religión de la vida cotidiana”.

*Palabras clave:* carácter autoritario, autoritarismo secundario, psicoanálisis, teoría crítica, autoridad, narcisismo herido, socialización, extrema derecha.

## ABSTRACT

This paper studies whether the concept of “authoritarian personality” is still up to date in the current context of studies on authoritarianism and right wing extremism, especially focusing in Germany. The paper argues the duality validity-obsolescence is a false alternative, for the very analysis of the reasons for the obsolescence of the “authoritarian personality” sheds light on current phenomena. Concepts such as “secondary authoritarianism”, “narcissistic filling” or “religion of everyday life” are able to illuminate the continuity and the transformations of the violent socialization characteristic of capitalism.

---

\* Director del Kompetenzzentrums für Rechtsextremismus- und Demokratieforschung de la Universität Leipzig.

Keywords: authoritarian character, secondary authoritarianism, psychoanalysis, critical theory, authority, wounded narcissism, socialization, far right.

En el marco de los *Mitte-Studien*<sup>1</sup> se han examinado las actitudes y opiniones de extrema derecha desde 2002 en Alemania. Esto incluye discusiones de grupo que siguen el paradigma de la investigación social psicoanalítica de Alfred Lorenzer<sup>2</sup> y encuestas representativas que se llevan a cabo cada dos años<sup>3</sup>. Al interpretar los fenómenos observados como reacciones autoritarias nos hemos inspirado en los primeros estudios sobre actitudes antidemocráticas realizados en el entorno del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, que se guiaron precisamente por un hallazgo que sigue siendo muy relevante hoy en día: la amenaza a la democracia no debe entenderse como algo que proviene de los márgenes, sino del centro de la sociedad.

El estudio *The Authoritarian Personality*<sup>4</sup>, que se basó a su vez en los *Estudios sobre autoridad y familia*<sup>5</sup>, menos conocidos, pero que marcaron la línea a seguir, fue decisivo para acuñar el concepto. Estos estudios sobre las actitudes políticas en Alemania no solo merecen la consideración de “hitos en la investigación social empírica” en razón de su enfoque metodológico<sup>6</sup>. Los autores llegaron a la conclusión en sus estudios de que la actitud antidemocrática estaba muy extendida en Alemania y se podía encontrar en todas las facciones políticas. Este hallazgo se

<sup>1</sup> Los “*Mitte-Studien*” (“Estudios sobre el centro”) de la Universidad de Leipzig son encuestas representativas sobre las actitudes autoritarias y de extrema derecha en Alemania. Se realizan cada dos años desde 2002 por un grupo de trabajo de la Universidad de Leipzig dirigido por los psicólogos sociales Elmar Brähler y Oliver Decker con la colaboración de Johannes Kiess (Cf. la recensión de los *Mitte-Studien* en este número). El autoritarismo suele asociarse con “extremismo” de derechas. La denominación *Mitte-Studien* pretende poner el foco del análisis en el centro de la sociedad. Hemos preferido dejar el título alemán *Mitte-Studien*, porque el español “estudios sobre el centro” no posee las mismas connotaciones.

<sup>2</sup> Alfred LORENZER, “Sprache, Lebenspraxis und szenisches Verstehen in der psychoanalytischen Therapie”, en: U. Prokop y B. Görlich (eds.), *Szenisches Verstehen. Zur Erkenntnis des Unbewussten*. Marburg: Tectum, 2005, págs. 13-38; respecto al método, cf. Oliver DECKER, Marliese WEIßMANN y Katharina ROTHE, “Sozialraum: Psychische Exklusion und soziale Inklusion. Befunde aus Gruppendiskussionen”, en *Psychotherapie & Sozialwissenschaft* 15, 2013, págs. 57-86.

<sup>3</sup> Resultados de la última encuesta en Oliver DECKER y Elmar BRÄHLER, (eds.), *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft*. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2018.

<sup>4</sup> Theodor W. ADORNO, E. FRENKEL-BRUNSWIK, D. J. LEVINSON y R. N. SANDFORD, (eds.), *The Authoritarian Personality*. New York: Harper, 1950.

<sup>5</sup> Max HORKHEIMER, Erich FROMM y Herbert MARCUSE, *Studien über Autorität und Familie*. Lüneburg: zu Klampen, 1987 (Reimpr. de la edición orig. Paris 1936).

<sup>6</sup> Jochen FAHRENBERG y John M. STEINER, “Adorno und der Autoritäre Charakter”, en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 56, 2004, págs. 127.

combinó con una explicación que aún hoy es controvertida: el concepto de carácter autoritario. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, dos de los exponentes de la Teoría Crítica, describieron tras su regreso del exilio los rasgos del carácter autoritario del siguiente modo:

“Este sometimiento a la autoridad significa [...] el reconocimiento incondicional de lo que es y tiene poder y la insistencia irracional en los valores convencionales [...] y, en consecuencia, en el comportamiento convencional, no crítico. [...] uno se comporta sumiso ante las autoridades morales idealizadas del grupo [...], pero al mismo tiempo se encuentra dispuesto a condenar al que no forma parte de él [...]”.<sup>7</sup>

Además, se distingue por un “reconocimiento del orden establecido, sea el que sea”, que va unido “a una debilidad del yo”. Juzga al mundo según “clichés maniqueos y se inclina a responsabilizar a la naturaleza inmutable o incluso a poderes ocultos de todo lo malo”.<sup>8</sup>

Adorno y Horkheimer constatan un “deseo inconsciente de destrucción”, que el carácter sumiso a la autoridad no reconoce como propio, sino que “ve en los demás” y al que puede dar rienda suelta en la persecución del extraño o diferente. “Siempre imagina cosas prohibidas y malvadas que suceden en el mundo, especialmente excesos sexuales”.<sup>9</sup> Esta “identificación proyectiva” es la otra cara de una “llamativa falta de relaciones y de la superficialidad de su sensibilidad, incluso hacia las personas supuestamente más cercanas a ellos”.<sup>10</sup>

Como confirman nuestros *Mitte-Studien*, estos fenómenos siguen estando presentes en la sociedad actual y son decisivos para la formación de una actitud anti-democrática. Con todo, se trata de entrada solo de una descripción del fenómeno y no de su comprensión.

Con el extracto citado más arriba, Horkheimer y Adorno ofrecían en 1952 un resumen compacto de la tarea del Instituto de Frankfurt veinte años atrás: los *Estudios sobre autoridad y familia*, realizados a comienzos de la década de 1930 con un gran despliegue metodológico.

<sup>7</sup> Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, “Vorurteil und Charakter” [1952], en: R. Tiedemann (ed.), *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften* T. 9, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, pág. 368.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid., pág. 369.

<sup>10</sup> Ibid.

Erich Fromm, responsable del estudio empírico, desarrolló la idea de carácter como disposición actitudinal<sup>11</sup>. Este concepto de carácter es muy similar al de disposición utilizado en la investigación sobre actitudes, porque también está estructurado por la experiencia y ejerce una influencia orientadora sobre las actitudes y el comportamiento. Las reacciones del individuo en todas las situaciones y frente a todas las personas con quienes establece una relación están determinadas por dicha disposición. Esta conexión también fue señalada por uno de los padres fundadores de la investigación sobre actitudes<sup>12</sup>. En los términos actuales de la investigación de actitudes, se suele diferenciar dentro de la actitud de extrema derecha, además de las acciones con una motivación acorde con ella (discriminación, violencia y comportamiento electoral), un componente negativo-afectivo (prejuicio) y un componente cognitivo (valoración de migrantes, judíos, etc.). Los estudios sobre el carácter autoritario no se alejan mucho de esto y, sin embargo, van un paso más allá en la explicación del fenómeno cuando señalan los elementos inconscientes en la aparición de esta actitud.

Por más que desde el punto de vista de los autores los resultados confirmaran de manera impactante el carácter sumiso a la autoridad, la idea de su existencia no nació de los datos. Algo más fue decisivo. Al principio de los estudios hubo “debates en forma de seminarios” sobre la historia de las ideas y sobre la realidad histórica de la autoridad, en los que los miembros del Instituto que participaron en ellos tuvieron la impresión de que “este tema era teóricamente significativo y al mismo tiempo podía ser abordado con medios empíricos prometedores”<sup>13</sup>. A continuación, exploraremos este horizonte teórico y para ello comenzaremos con una teoría cuya posición prominente ya se puede leer en las dos palabras que componen el carácter autoritario: el psicoanálisis.

---

<sup>11</sup> Erich FROMM, *Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil* [1936], en: Id. (ed.), *Gesamtausgabe* T. 1. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1999, pág. 171.

<sup>12</sup> Gordon Willard ALLPORT, “Attitudes”, en: C. Murchison (ed.), *Handbook of social psychology*. Worcester: Clark University Press, págs. 798-844.

<sup>13</sup> Max HORKHEIMER, “Vorwort” [1936] (a los *Studien über Autorität und Familie*), en: G. Schmid Noerr (ed.), *Max Horkheimer – Gesammelte Schriften* T. 3. Schriften 1931 – 1936, Frankfurt a.M.: Fischer, 1988, pág. 331.

## 1 EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO Y EL CONCEPTO DE CARÁCTER AUTORITARIO

Con la ayuda del psicoanálisis debía poder lograrse el objetivo programático del Instituto: comprender los efectos de la sociedad sobre los individuos que viven en ella<sup>14</sup>. Por más que se quisiera, resultaba imposible comprender el comportamiento de los miembros de la sociedad con solo un simple esquema de estímulo-respuesta. El concepto psicoanalítico de carácter se impuso literalmente por razones de peso, ya que implicaba una comprensión específica del acontecer psíquico. Los diferentes rasgos de carácter de los seres humanos resultan históricamente explicables y comprensibles como modificaciones de las primeras relaciones en la biografía del individuo<sup>15</sup>. Con el psicoanálisis debería ser posible conseguir información sobre el proceso de socialización.

La socialización es ese laborioso proceso en el que se trasmite primero al niño y luego al adulto quiénes son o deberían ser. La formación de la individualidad está inseparablemente ligada a la transmisión de las normas y expectativas asociadas a roles vigentes en una sociedad. En palabras de Sigmund Freud, el fundador del psicoanálisis: entendemos “el carácter del yo [como] una cristalización de las ocupaciones [con energía psíquica] de objetos a los que se renuncia, [que] contiene la historia de las elecciones de objetos”<sup>16</sup>. En el lenguaje del psicoanálisis, los “objetos” son aquellas personas con las que el niño, inicialmente el bebé, elige entrar en relación.<sup>17</sup> Freud describe el proceso de formación del carácter de la siguiente manera: “[...] un objeto perdido se reestablecerse en el ego, es decir, una ocupación [con energía psíquica] del objeto se reemplaza por una identificación [...]. Hemos entendido [...] que tales sustituciones tienen un papel importante en la formación del yo y contribuyen sustancialmente a producir lo que se llama su carácter” (Freud 1923, p. 256). En otras palabras, las experiencias de relación –primero en la relación de los padres con el niño y luego en las innumerables relaciones que establece

<sup>14</sup> Cf. Max HORKHEIMER, “Traditionelle und Kritische Theorie” [1937], en: G. Schmid Noerr (ed.), *Max Horkheimer – Gesammelte Schriften* T. IV. Frankfurt a.M.: Fischer, pág. 199.

<sup>15</sup> Sigmund FREUD, “Charakter und Analerotik” [1908], en: A. Freud (ed.), *Sigmund Freud – Gesammelte Werke* T. VII. Frankfurt/M.: Fischer, 1966, págs. 201– 209.

<sup>16</sup> Sigmund FREUD, “Das Ich und das Es” [1923], en: A. Freud, (ed.), *Sigmund Freud – Gesammelte Werke* T. XIII. Frankfurt a.M.: Fischer, 1999, pág. 257.

<sup>17</sup> Llamar “objetos” a esas relaciones cercanas e íntimas con otras personas puede parecer de entrada demasiado técnico y abstracto. Pero desde el punto de vista del psicoanálisis, con esa denominación se pretende designar el carácter instrumental que también tienen estas relaciones para el bebé y el niño.

el niño y más tarde el adulto– son el “carácter” del que habla el psicoanálisis. Como identificaciones, estas relaciones conducen a lo que constituye la experiencia personal del adulto y su interacción con el entorno. El hecho de que los autores de los *Estudios sobre autoridad y familia* hablaran entonces de un carácter autoritario tiene que ver con la impronta que estas relaciones dejan en la psique de un individuo. Las relaciones desembocan en una instancia para la que Freud ha encontrado la acertada imagen de una “guarnición en una ciudad conquistada” (Freud 1930, p. 250), el superyó. El superyó es quizás más fácil de traducir como la conciencia y la representación normativa que orientan las acciones del individuo. Es una instancia de control dentro del propio individuo, que de ninguna manera es adoptada voluntariamente, sino –según la idea del psicoanálisis de Freud– en identificación con el padre de la familia patriarcal burguesa que actúa como agresor frente el niño.

Los autores de los *Estudios sobre autoridad y familia* conectaron con esta noción cuando comenzaron a examinar la sociedad en su modo de actuar. Entre todas las instancias de socialización, con su influjo modelador, la familia poseía una función fundamental en el sentido más estricto de la palabra.<sup>18</sup> Se trataba de una socialización en una sociedad estructurada de modo autoritario, en la que la violencia experimentada tempranamente en la educación conducía, por un lado, al reconocimiento de las autoridades en general y, por otro, producía al mismo tiempo una ambivalencia frente ellas. Esto último es así, porque el reconocimiento de la autoridad tiene lugar a través del reconocimiento de la violencia –la violencia de los padres– así como en el sometimiento experimentado en la socialización bajo un orden de dominación.

Pero, ¿qué se puede decir del hecho de que el psicólogo social Erich Fromm se acogiera al testimonio del sociólogo Georg Simmel para demostrar en qué consiste lo específico de la autoridad, incluso del superyó, frente a la “fuerza de ocupación”? “Por ejemplo, lo que se denomina ‘autoridad’ presupone en mayor medida de lo que se acostumbra a reconocer una libertad del que se somete a la autoridad y, allí donde esta parece aplastarla, no se agota ella misma en una coacción o un mero

---

<sup>18</sup> No es que con ello hubiese concluido el proceso de formación del superyó: “El superyó no es, de ninguna manera, una entidad que se crea en la infancia y a partir de ese momento actúa en la persona independientemente de cómo sea la sociedad en la que vive” (Erich Fromm, op. cit., pág. 147). La edad adulta también posee una gran relevancia para la estructura psíquica, como lo demuestran otras consideraciones ulteriores de Fromm.

tener que estar sometida”<sup>19</sup>. La metáfora de Freud sobre la “guarnición o fuerza de ocupación” tiene obviamente un alcance limitado. Ciertamente, el mantenimiento y la regeneración del superyó siempre están ligados a la violencia o, al menos, a su amenaza. Pero, ¿qué se quiere decir entonces con la voluntariedad de la sumisión constatada por Simmel y más aún con lo que Fromm llama “autoridad como seguridad protésica”<sup>20</sup>? Se trata de aquella gratificación que funciona como alivio, como “compensación narcisista”<sup>21</sup>: en la masa de los que adoran la autoridad, el yo –diluido a través de identificación colectiva– puede “satisfacer los deseos de grandeza y poder en la realidad”<sup>22</sup>. Identificarse con una autoridad poderosa, la sensación de ser como ella, compensa la sumisión. Por otra parte, la sumisión a la autoridad produce placer –lo que cultiva el carácter autoritario es un placer sadomasoquista: “Si hay que reprimir el odio hacia el más fuerte, se puede disfrutar de la crueldad contra el más débil”<sup>23</sup>. Y hay más que suficientes de estos “más débiles”, a los que se puede dirigir la agresión: mujeres, niños, animales<sup>24</sup>, “extraños” y sobre todo judíos, en opinión del antisemita los “extraños” por excelencia. Esta producción y persecución violenta de grupos extraños, naturalmente, no tiene nada que ver con la igualdad democrática.

No sólo en los *Estudios sobre autoridad y familia*, sino también en los estudios posteriores y más conocidos sobre el “carácter autoritario”, el enfoque se centraba estrictamente en la psicología, es decir, en la psicología profunda. No se trataba simplemente de captar una actitud política, sino de entenderla como los “rasgos ocultos de la estructura de carácter individual”<sup>25</sup>. En una dinámica inconsciente de sometimiento y agresión, los autores reconocieron aquellos resentimientos que amenazan a la democracia y que, al mismo tiempo, provienen de la socialización misma.

<sup>19</sup> Georg SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [1908]. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, pág. 102.

<sup>20</sup> Erich FROMM, op. cit., pág. 179.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid., pág. 173.

<sup>24</sup> Ibid., pág. 174.

<sup>25</sup> Theodor W. ADORNO et. al., pág. 1.

## 2 CARÁCTER AUTORITARIO Y AUTORITARISMO

Los *Estudios sobre el carácter autoritario*, tal como fueron llamados en la traducción alemana, son un hito generalmente reconocido de la investigación social empírica. Sin embargo, la investigación empírica sobre este concepto ha sido durante mucho tiempo la excepción y no la regla en las ciencias sociales de la República Federal de Alemania<sup>26</sup>. La mayoría de los estudios se dedicaron a la relación entre la situación socioeconómica y las actitudes políticas, más que a los factores condicionantes en la valoración de la situación socioeconómica<sup>27</sup>. Sin embargo, el concepto de carácter autoritario nunca ha desaparecido del todo de la investigación. Así, en los años ochenta, tanto el estudio SINUS<sup>28</sup> como el científico social Wilhelm Heitmeyer<sup>29</sup> hacen referencia al influjo de la situación socioeconómica sobre la formación de actitudes políticas.

Desde entonces, ha habido varios intentos en la investigación que se guiaron por los *Estudios sobre el carácter autoritario*. Esto evidencia que la reconstrucción de las condiciones de las actitudes políticas también despierta un gran interés en la actualidad. Tomando en consideración numerosas publicaciones, se ha podido constatar que la “curva gráfica de la producción científica sobre el autoritarismo”<sup>30</sup> apunta hacia arriba. La pregunta actual es si y en qué contexto una experiencia generalizada de socialización, por ejemplo, la concepción del “carácter autoritario”, puede ser objeto de investigación todavía hoy en día. Una mirada más de cerca deja claro que los estudios científicos más recientes en el campo de la investigación “autoritarismo” ya no hablan de un “carácter” o una “personalidad”. Se busca un factor que influya en la actitud antidemocrática y, generalmente, de extrema derecha y se abandona el supuesto relativo a la socialización y el carácter –y por lo tanto de manera todavía más decidida la idea psicoanalítica de la formación de la psique y sus contenidos en la primera infancia (y como veremos más adelante: el

<sup>26</sup> Wolfgang POHRT, *Der Weg zur inneren Einheit. Elemente des Massenbewußtseins BRD 1990*. Hamburg: Konkret Literatur Verlag, 1991, pág. 21.

<sup>27</sup> De manera ejemplar, cf. Wilhelm HEITMEYER y Jürgen MANSEL, “Gesellschaftliche Entwicklungen und Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit: Unübersichtliche Perspektiven”, en: W. Heitmeyer (ed.), *Deutsche Zustände* T. 6. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008, págs. 13-35.

<sup>28</sup> Martin GREIFFENHAGEN, *5 Millionen Deutsche: „Wir sollten wieder einen Führer haben ...“*. Die SINUS-Studie über rechtsextremistische Einstellungen bei den Deutschen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1981.

<sup>29</sup> Wilhelm HEITMEYER, *Rechtsextremistische Orientierungen bei Jugendlichen. Empirische Ergebnisse und Erklärungsmuster einer Untersuchung zur politischen Sozialisation*. Weinheim: Juventa, 1987.

<sup>30</sup> Bernd SIX, “Autoritarismusforschung. Zwischen Tradition und Emanzipation”, *Gruppendynamik* 28, 1997, pág. 224.



momento constitutivo de la violencia en la socialización). Mirando la investigación actual, se puede ver que sólo unos pocos científicos se sitúan en la tradición del concepto de carácter autoritario, por más que se dé por sentado el influjo del autoritarismo. Sin embargo, con esto se describe más bien un sistema de orientación cognitiva estable, que incluye el apego a los valores convencionales, el autoritarismo y la agresión<sup>31</sup>, mientras que los supuestos de una fundamentación del autoritarismo basada en la socialización no juegan ningún papel. Oesterreich y Altemeyer pueden ser considerados como los representantes más prominentes de una investigación del autoritarismo que renuncia expresamente a los supuestos psicoanalíticos sobre la socialización y el carácter y prefiere un modelo de apropiación basado en la teoría del aprendizaje<sup>32</sup>. En la investigación está muy extendida la consideración de que, para explicar el extremismo de derecha, el autoritarismo posee el mayor poder explicativo entre los enfoques de investigación que compiten entre sí<sup>33</sup>; rara vez se hace referencia al supuesto psicoanalítico de la socialización. Una de las pocas excepciones son los estudios de Hopf y Hopf sobre la conexión entre la conducta de vinculación, la experiencia de violencia y las actitudes de extrema derecha, que siguen la línea del carácter autoritario clásico<sup>34</sup>. Pero incluso los autores que expresamente sitúan su investigación en la tradición de los *Estudios sobre el carácter autoritario* critican este concepto: el carácter autoritario, viene a decir la crítica, en tanto que modelo que sigue al psicoanálisis en la reconstrucción del desarrollo de actitudes de extrema derecha o antidemocráticas, toma como punto de referencia principalmente la infancia y, por lo tanto, el periodo de tiempo más corto en la vida de una persona. De este modo se ignorarían completamente las tareas evolutivas y las experiencias de socialización a lo largo de toda la vida, que son también responsables de la formación del carácter.<sup>35</sup> Entretanto, el influjo de la sociali-

<sup>31</sup> Jürgen R. WINKLER, "Rechtsextremismus: Gegenstand – Erklärungsmuster – Grundprobleme", en: W. Schubarth y R. Stöss (ed.), *Rechtsextremismus in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Bilanz*. Opladen: Leske + Budrich, 2001, págs. 38-68.

<sup>32</sup> Bob ALTEMEYER, *Enemies of Freedom. Understanding Right-Wing Authoritarianism*. San Francisco: Jossey-Bass, 1988; Detlev OESTERREICH, "Ein neues Maß zur Messung autoritärer Charaktermerkmale", *Zeitschrift für Soziologie* 29, 1998, págs. 5-64.

<sup>33</sup> Marek FUCHS, "Rechtsextremismus von Jugendlichen", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 55, 2003, págs. 654-678.

<sup>34</sup> Christel HOPF y Wulf HOPF, *Familie, Persönlichkeit, Politik. Eine Einführung in die politische Sozialisation*. Weinheim: Juventa, 1997.

<sup>35</sup> Aquí solo se puede esbozar la argumentación para explicar el alejamiento respecto a los supuestos de socialización del carácter autoritario. Se puede encontrar una descripción general de la importancia de las experiencias de socialización y las actitudes políticas en una publicación reciente

zación a lo largo toda la vida se considera determinante para la actitud política: junto a la familia, también se consideran importantes para la socialización política otras instancias de socialización –escuelas, compañeros y, cada vez más, los medios de comunicación–<sup>36</sup>. El enfoque de la investigación se desplaza de la socialización primaria –la infancia en una familia pequeña– a la importancia de los pares y los medios de comunicación.

### 3 VIOLENCIA Y SOCIEDAD

En primer lugar, hay que señalar que la sociedad ha cambiado desde los primeros *Estudios sobre autoridad y familia*". El padre, por ejemplo, ha perdido la posición prominente que todavía ocupaba en la familia estructurada patriarcalmente en la época de Freud. El modelo evolutivo del psicoanálisis se considera obsoleto y parece poco adecuado para rastrear las experiencias de socialización que influyen en la actitud política de los adultos.

Este cambio social deja su huella sobre el “carácter autoritario” como comprensión de las actitudes antidemocráticas –este concepto es tan obsoleto como la psicología evolutiva en la que se basa. En este sentido, está justificado el cambio conceptual en la ciencia: se deja el carácter autoritario para tomar el concepto descriptivo de autoritarismo. El fenómeno que debe ser captado por el término “carácter autoritario” –el clásico ciclista por la vía del tranvía (pisar hacia abajo, empujar hacia arriba y mantenerse siempre en los caminos bien transitados de la convención)– todavía se puede constatar hoy y tiene un alto potencial explicativo para la actitud antidemocrática. No es la agresión autoritaria en sí misma, sino los supuestos de esa agresión como resultado únicamente de la violencia de los padres, lo que parece constituir el núcleo temporal de esta concepción y, por lo tanto, lo irremediablemente obsoleto.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que los autores de los estudios sobre autoridad en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt ya eran conscientes de que “el psicoanálisis freudiano registra más el pasado que el presente”<sup>37</sup>. Así, el argumento que hoy se esgrime en contra del concepto de carácter autoritario ya

---

(Susanne RIPPL, “Politische Sozialisation”, en: K. Hurrelmann, M. Grundmann y S. Walper (eds.), *Handbuch Sozialisationsforschung*, Weinheim: Beltz, 2008, págs. 443-457).

<sup>36</sup> Ibid., pág. 448.

<sup>37</sup> Herbert MARCUSE, “Das Veralten der Psychoanalyse” [1963]. en: Id. (ed.), *Schriften T. 8*. Springer: zu Klampen, 2004, pág. 61.

constituía la base de su enfoque, esto es, que los padres ya no ocupan un lugar preponderante en la socialización, como en el caso de Freud, sino que “la sociedad socializa el yo emergente directamente a través de los medios de comunicación y los grupos de la escuela y deporte [...]”<sup>38</sup>.

Al recurrir al psicoanálisis, lo que importaba a los autores de los primeros estudios sobre autoridad era principalmente el conflicto entre individuo y sociedad, que Freud básicamente había hecho suyo. Este conflicto entre las demandas de la sociedad y las necesidades del individuo convierte la integración del individuo en la sociedad en una experiencia de renuncia –y esta renuncia es exigida por las instancias de socialización por medio de violencia física o simbólica concreta. No siempre tiene que ser el padre, como en el caso de Freud. Más bien, el padre tenía esta función sólo en cierta constelación en una época histórica delimitada: en la familia de una sociedad patriarcal burguesa. Desde la perspectiva de Marcuse, Fromm y Horkheimer, el argumento a favor del psicoanálisis de Freud era que, con el énfasis puesto en la época de desarrollo de la infancia, había agudizado la mirada frente la experiencia constitutiva de la violencia. De este modo, se había obtenido un conocimiento relevante para la investigación de la cuestión relativa a lo que amenaza a la democracia desde dentro de la sociedad y no desde fuera. Si un gran número de individuos se dirigen contra un fundamento tan importante para la sociedad y para ellos mismos como es la constitución democrática, entonces se evidencia aquí un problema en relación con ese fundamento: algo relativo a la socialización, a la integración en la sociedad y sus demandas, produce una ambivalencia fundamental hacia esa sociedad. La sociedad democrática tampoco puede deshacerse de este problema, que representa para ella un reto especial que hay que abordar una y otra vez. En cualquier caso, se puede decir: si la sociedad democrática es cuestionada por actitudes de extrema derecha, entonces estamos ante un problema de la propia sociedad que debe ser aclarado. El carácter autoritario ya no parece adecuado como modelo explicativo. Como se explicó anteriormente, el padre freudiano, en la clásica relación edípica con su hijo, ofrece una imagen contundente de ese problema, pero sólo fue válido para una época históricamente limitada.

Los propios modelos evolutivos favorecidos por la investigación informan sobre la transformación de la socialización; son testimonio de un cambio en la sociedad y

---

<sup>38</sup> Ibid., pág. 63.

su socialización: ahora los pasos esenciales de la socialización se llevan a cabo en la escuela, en el círculo de amigos y en los medios de comunicación.

Pero el reconocimiento de esa transformación también plantea la pregunta por aquello que es idéntico en el cambio social, aquello que hace que el autoritarismo sea hasta hoy un modelo explicativo de las actitudes políticas incuestionablemente válido. En la búsqueda de una respuesta queda claro que en la obsolescencia del concepto de carácter autoritario se encuentra su validez, es decir: “Mostrar la obsolescencia de la socialización existente en todas sus piruetas innovadoras es la tarea contemporánea de la crítica, con la que ha de pagar el precio por su propia obsolescencia”<sup>39</sup>. En las teorías del autoritarismo moderno, de lo que se prescinde no es tanto del supuesto de una producción social del carácter, sino, sobre todo, de la exposición del carácter violento de esta socialización. Pero esto significa hacer del extremismo de derecha un problema de las personas y dejar fuera las contradicciones sociales que se manifiestan en ellas.

Así pues, debe abordarse la relación entre la sociedad y el individuo, que es exactamente lo que da lugar a esta actitud de extrema derecha, y con ella la permanencia de la violencia en la sociedad. La violencia ya no aparece, o al menos no principalmente, como violencia física. Su “amenaza se ha vuelto cada vez más diferenciada e interiorizada”<sup>40</sup>, pero desafortunadamente ni siquiera la interiorización de la violencia cambia su función constitutiva para el sujeto, para su integración en una sociedad que depende de esta amenaza de violencia. Pero esto vuelve a poner la violencia en el centro de nuestro interés y, por lo tanto, la atención se centra en aquellas técnicas que “refuerzan la autoridad dentro de los propios dominados [...]”<sup>41</sup>. Si ponemos en relación la argumentación de Horkheimer con la actualidad, la manera de presentar a los desempleados en los medios de comunicación, pero también la cada vez más refinada condena de los parados, sería esa violenta exigencia de socialización y adaptación que precisamente genera las agresiones que, a su vez, conducen a un desprecio de los extranjeros y a una relación contradictoria con la autoridad, que amenazan a la democracia desde dentro.

Cuando a principios de los años 30 se examinó la familia “como una de las agencias educativas más importantes”<sup>42</sup> para transmitir el carácter autoritario, no se

<sup>39</sup> Christoph TÜRCKE, “Das Altern der Kritik”, *Musik & Ästhetik* 5, 1998, pág. 88.

<sup>40</sup> Max HORKHEIMER, “Autorität und Familie” [1936], en: G. Schmid Noerr (ed.), *Max Horkheimer – Gesammelte Schriften* T. 3. Schriften 1931–1936. Frankfurt/M.: Fischer, 1988, pág. 347.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 388.

trataba con ello de desarrollar un conjunto de instrumentos de diagnóstico. El objetivo era más bien utilizar el autoritarismo para criticar la violencia de la socialización en cuanto universalidad civilizatoria que reproduce continuamente las relaciones de poder y sacude los cimientos de la sociedad democrática. Se trata de una crítica de la naturaleza violenta de la universalidad, de la sociedad, frente a lo singular, el ser humano individual.

#### 4 AUTORITARISMO SECUNDARIO

En este sentido, el concepto de carácter autoritario se ha vuelto obsoleto y, al mismo tiempo, sigue siendo válido y, al igual que los factores que amenazan a la democracia, debe ser precisado una y otra vez. Ya hicimos tal intento en 2008, cuando nos vimos confrontados en nuestra investigación con amenazas de estigmatización<sup>43</sup>. Ya no es una autoridad, sino el grupo de iguales y personas de ideas afines – llamados iguales en sociología– el que representa en todas las fases de la vida la instancia que define y sanciona las desviaciones. Marcuse ya predijo en el siglo pasado que este desplazamiento iría acompañado de una creciente impotencia del individuo; hoy en día este desarrollo es objeto de los modernos estudios sobre gubernamentalidad<sup>44</sup>. Marcuse también sabía que los mecanismos que mantienen vivo el carácter autoritario siguen existiendo y amenazan a la sociedad. Consideraba que la identificación con el líder en una sociedad autoritaria podría ser reemplazado por algo más abstracto: el orgullo nacional, una moneda fuerte o el “capitalismo”<sup>45</sup>. Es precisamente este desarrollo el que documentamos en nuestro estudio de 2008 y describimos con la noción de bienestar económico como “empaste narcisista”<sup>46</sup>.

Cuando, en las discusiones de grupo, nos encontramos de modo transversal en todas las generaciones no sólo con la importancia central de una economía fuerte, sino también con su trasfondo histórico, elegimos la formulación “economía como

<sup>43</sup> Oliver DECKER y Elmar BRÄHLER, *Bewegung in der Mitte. Rechtsextreme Einstellung in Deutschland* 2008. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2008, pág. 131.

<sup>44</sup> Ulrich BRÖCKLING, Susanne KRASMANN y Thomas LEMKE (ed.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000.

<sup>45</sup> Herbert MARCUSE, “Das Veralten der Psychoanalyse”, op. cit., pág. 69.

<sup>46</sup> Siguiendo a Fritz MORGENTHAUER, “Die Stellung der Perversionen in Metapsychologie und Technik”, *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 28, 1974, págs. 1077-1088; cf. también Oliver DECKER et al., op. cit., pág. 392.

empaste narcisista”<sup>47</sup>. Se pretendía nombrar la conexión entre el mecanismo de defensa frente a la afrenta narcisista y el milagro económico de la Alemania de la posguerra. La inspiración fue el análisis de la “incapacidad para el duelo”, expresión utilizada por Margarete y Alexander Mitscherlich para referirse al estado psicológico de la sociedad de posguerra<sup>48</sup>. Lo que vale para la pérdida de un ser querido también sirve para cuando una colectividad pierde un objeto venerado. Esta reacción de duelo es trabajo, trabajo de duelo. Y exactamente esto es lo que no se hizo en la Alemania de la posguerra. Con el *Führer* también se debería haber abandonado el mega-yo colectivo. En cambio, el “narcisismo colectivo [...], severamente dañado por el colapso del régimen de Hitler, fue reemplazado por el auge económico, por la conciencia de cuán capaces somos (...)”<sup>49</sup>.

¿Se puede hacer un seguimiento de este hallazgo? ¿Está integrada la economía, como sospechaba Marcuse, en una dinámica autoritaria? Hay algunos indicios de ello. La influencia de la temida deprivación económica en las actitudes de la extrema derecha está bien documentada<sup>50</sup>, y parece que, especialmente en Alemania, la influencia de la deprivación colectiva es mayor que los temores individuales de descenso social<sup>51</sup>. Como ninguna otra nación, los alemanes están orgullosos de una cosa por encima de todo: el poder económico nacional<sup>52</sup>. Tomemos en serio la tesis de la posición especial de la economía y busquemos más indicadores. Utilizar el “milagro económico” y la economía fuerte para estabilizar la autoestima probablemente funcionó tan bien porque este vínculo ya existía.

Un “milagro económico alemán” no sólo se produjo en la Alemania de la posguerra. El término ya fue utilizado en 1936 por el economista Hans Priester para describir el desarrollo económico tras la llegada al poder del Partido Nacional-

<sup>47</sup> Oliver DECKER, Johannes KIESS y Elmar BRÄHLER, *Rechtsextremismus der Mitte. Eine sozialpsychologische Gegenwartsdiagnose*. Gießen: Psychosozial-Verlag 2013.

<sup>48</sup> Alexander MITSCHERLICH y Margarethe MITSCHERLICH, *Die Unfähigkeit zu Trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*. München: Pieper Verlag, 1967.

<sup>49</sup> Theodor W. ADORNO, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?” [1959], en: R. Tiedemann (ed.), *Theodor W. Adorno - Gesammelte Schriften* T. 10, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, 563s.

<sup>50</sup> Thomas F. PETTIGREW, “Summing up: Relative deprivation as a key social psychological concept”, en: I. Walker y H. J. Smith (eds.), *Relative Deprivation. Specification, Development, and Integration*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, págs. 351-374.

<sup>51</sup> Suisanne RIPPL y Dirk BAIER, “Das Deprivationskonzept in der Rechtsextremismusforschung. Eine vergleichende Analyse”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 57, 2005, págs. 644-666.

<sup>52</sup> Max HALLER y Regina RESSLER, “National and European Identity: A Study of Their Meanings and Interrelationships”, *Revue française de sociologie* 47, 2006, págs. 817-850.

socialista Obrero Alemán<sup>53</sup>. Aunque el beneficio material del milagro no alcanzara a la población, sin embargo, este primer milagro económico alemán sí integró, precisamente a través de “bienes colectivos inmateriales”<sup>54</sup>: sentimiento de comunidad y orgullo nacional. Un éxito que fue atribuido al “Führer”.

Probablemente por eso fue tan fácil después de la guerra tomar una parte por el todo: la economía como “líder secundario”, como cabría formular inspirándose en Sigmund Freud. Pero esta lógica de sustitución ya estaba en marcha con anterioridad. Ya el padre de la sociedad patriarcal pudo asegurarse su poder “porque ganaba o al menos poseía el dinero”<sup>55</sup> y esta forma de disponer era efectiva por la importancia del dinero transmitida por el protestantismo y el calvinismo<sup>56</sup>. Pero esto también significa que el carácter autoritario no se ha vuelto obsoleto. O, mejor dicho, es tan obsoleto como la sociedad que todavía desencadena esta dinámica. La sociedad contemporánea es una masa secundaria, cuya institución autoritaria es la economía. Y hay algunos argumentos a favor de ese *autoritarismo secundario*, incluida la fijación en el crecimiento continuo. Porque la autoridad no debe ser débil si ha de ofrecer la seguridad protésica que Fromm ya atribuyó como característica a la autoridad<sup>57</sup>.

Como cualquier autoridad, la economía comprometida con el crecimiento puede exigir a sus seguidores que alineen sus propias acciones bajo su primacía, que subordinen la propia vida a sus reglas. No importa cuán altos sean los costes para los individuos en el presente, los miembros de la sociedad desean profundamente la participación futura en el poder de la autoridad.

Aquellos que no cumplen con los requisitos de la autoridad ni parecen estar identificados con el ideal del grupo se consideran carentes de valor. La agresión no se dirige contra los y las migrantes en cuanto tales, siempre y cuando parezcan fortalecer la propia autoridad y asegurar el crecimiento. En ese caso, los eslóganes utilizados son la escasez de trabajadores cualificados y el cambio demográfico.

Así pues, la economía fuerte no sólo es un auto-objeto ideal, sino que su funcionamiento también exige que las acciones propias estén alineadas con su primacía. Según esto, la violencia mediadora emana hoy del mercado como emanaba ante-

<sup>53</sup> Hans Erich PRIESTER, *Das deutsche wirtschaftswunder*. Amsterdam, 1936.

<sup>54</sup> Mark SPOERER, “Demontage eines Mythos? Zu der Kontroverse über das nationalsozialistische ‘Wirtschaftswunder’”, *Geschichte und Gesellschaft* 31, 2005, págs. 415-438.

<sup>55</sup> Max HORKHEIMER, “Autorität und Familie”, op. cit., pág. 395.

<sup>56</sup> Ibid., pág. 396.

<sup>57</sup> Erich FROMM, *Studien über Autorität und Familie*, op. cit., 179.

riormente de los padres, y aunque esta autoridad es impersonal y carece de ubicación, esto no hace que la violencia sea menos efectiva. En el mercado, el individuo debe afirmarse o será descartado.

Al igual que ya ocurría con el reconocimiento del poder del padre patriarcal, ahora se anhela la identificación con la fortaleza de la economía. Sin embargo, esto no funciona completamente y ciertamente no de manera duradera. La autoridad violenta produce una gran ambivalencia y sobre todo agresividad. Lo que pone en marcha la dinámica autoritaria.

La agresividad no puede dirigirse contra esa autoridad, dado que es demasiado poderosa y, además, se venera su poder. En lugar de ello, se dirige contra “otros”. Para esto se cuenta con grupos que cumplen dos características desde el punto de vista de la sociedad mayoritaria: deben ser percibidos como débiles y alimentar la fantasía de que se han sustraído a la autoridad violenta. Por lo tanto, deben aparecer como si en sus deseos no se sometieran a las exigencias de la autoridad y no se identificaran con los ideales del grupo.

Pero incluso aquellos que son imaginados como una amenaza a la fortaleza del auto-objeto ideal están amenazados por la pérdida de valor, como los actuales solicitantes de asilo. El autoritarismo secundario también conduce al odio contra los y las migrantes provenientes de ámbitos culturales que son percibidos como “extraños” y “atrasados”. Pero provocan ira, así mismo, aquellos que despiertan la fantasía de tener una buena vida sin sumisión, de no ser súbditos de ningún rey.

Con esto se revela algo más que una dinámica autoritaria continua, una lógica de sustitución sin fin. Se visibiliza lo que Detlev Claussen llama religión de la vida cotidiana para nombrar la fallida emancipación respecto a relaciones pre-ilustradas<sup>58</sup>. Los resentimientos tienen una función estabilizadora a la que se recurre cuando la autoridad ya no le da cobertura. La religión de la vida cotidiana es el negativo de la función protésica de la autoridad. La religión de la vida cotidiana se impone cuando la prótesis ya no puede desempeñar la función para la que se necesita con tanta urgencia: transmitir seguridad y ofrecer una perspectiva de reconciliación. No es casualidad que a menudo se perciban como objetos de la proyección patológica a los miembros de comunidades religiosas: judíos y musulmanes. El fundamento de la acumulación infinita de capital y de la producción expansiva de

---

<sup>58</sup> Detlev CLAUSSEN, “Die mißglückte Säkularisierung. Über Xenophobie, Antisemitismus und Nationalismus als Bestandteile einer modernen Alltagsreligion”, *Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik* 13, 1993, 5-14.



mercancías posee un carácter sagrado de mucho mayor alcance que el comprendido por Max Weber. La promesa del cuerpo humano completamente protésico inmanentiza la promesa bíblica del *eterno presente*, el ahora intemporal, la suspensión en el momento de la satisfacción. La legitimación de la autoridad, ya se trate del padre que posee el dinero en efectivo, del *Führer* o de la sociedad del crecimiento como autoridad secundaria, promete sobre todo las prótesis para no tener que experimentar ni el cuerpo situado en la pulsión con sus tensiones cíclicas ni su caducidad<sup>59</sup>. Pero el disfrute del cuerpo redimido resulta inalcanzable, lo mismo que la promesa de salvación del cristianismo que precedió a la producción capitalista y cuyo legado fue asumido por la modernidad. Esto se vuelve a percibir con toda claridad cada vez que esta autoridad revela sus debilidades cíclicas. “Religión de la vida cotidiana”: este término caracteriza la reacción posterior como lo que realmente es: una regresión a algo precedente.

El diagnóstico del autoritarismo secundario no se limita a Alemania. Alemania es el “caso ideal” y no la excepción de los países occidentales industrializados. También en otros países se exige la integración en la sociedad a través del reconocimiento de la autoridad de la economía, por la que todos deben orientarse y que somete todo y todos a sus reglas.

*Traducción del alemán de José A. Zamora*

---

<sup>59</sup> Oliver DECKER, *Commodified Bodies. Organ Transplantation and the Organ Trade*. New York: Routledge 2014.

# PENSAR EL TOTALITARISMO NEOLIBERAL SEIS TESIS SOBRE TOTALITARISMO\*

*Thinking Neoliberal Totalitarianism. Six Thesis on Totalitarianism*

MARC WEINSTEIN\*\*

[marc.weinstein@univ-amu.fr](mailto:marc.weinstein@univ-amu.fr)

Fecha de recepción: 8 de junio de 2018  
Fecha de aceptación: 30 de julio de 2018

## RESUMEN

La presente contribución aspira a aportar algo de luz a la teoría del totalitarismo en las relaciones de éste establece con la democracia, con el liberalismo político y económico, con el neoliberalismo. El objetivo es construir, bajo ciertas condiciones, una teoría crítica del totalitarismo (que no sea una mera crítica romántico-catastrofista) del modernismo. Totalitaria es una sociedad que tiende a la indivisión social mediante determinación objetiva del poder o mediante determinación del poder objetivo. Esta aproximación abre la puerta a una interpretación del neoliberalismo como totalitarismo original.

*Palabras clave:* Capitalismo, neoliberalismo, totalitarismo.

## ABSTRACT

This contribution aims to shed some light on the theory of totalitarianism in its relations with democracy, political and economic liberalism and neoliberalism. The objective is to construct, under certain conditions, a critical theory (that is to say, not a mere romantic-catastrophist critique) of the totalitarianism of modernism. A society is totalitarian when it tends to social indivision through objective determination of power or through determination of objective power. This approach enables an interpretation of neoliberalism as original totalitarianism.

Keywords: Capitalism, neoliberalism, totalitarianism.

---

\* Una versión anterior de este artículo apareció en la revista *Illusio* en un número dedicado a “Théorie critique de la crise: École de Francfort, controverses et interprétations” (nº 10/11, 2013), págs. 141-179.

\*\* Université d’Aix Marseille.

La presente contribución, en continuidad con numerosas contribuciones anteriores, aspira a aportar algo de luz a la teoría del totalitarismo en las relaciones de éste establece con la democracia, con el liberalismo político y económico, con el neoliberalismo. Con este objetivo recurriremos a la forma plural de tesis-hipótesis –forma que, en ciertos momentos, puede implicar un desvío elíptico. Asumiremos ese riesgo entendiendo que dicha elipsis, de carácter provisional, apelará a continuación los desarrollos que terminarán por abolirla.

La teoría del totalitarismo es un campo aún aporético. La principal aporía es que tanto en el pasado como en el presente numerosos investigadores y periodistas habla(ba)n de la URSS de Brejnev como de un país *totalitario*... libre del terror de masa. ¿Cómo se justifica semejante juicio si, como es el caso en Hannah Arendt y otros después de ella, insistimos en ver el terror como un rasgo esencial del totalitarismo? ¿Qué cabe hacer entonces? ¿Abandonamos la calificación de “totalitario” o la definición “terrorista” del totalitarismo<sup>1</sup>? En 2001, Enzo Traverso resume adecuadamente las dificultades terminológicas y/o conceptuales afirmando que la palabra *totalitarismo* es un término “ambiguo”, “polimorfo”, una “palabra-camaleón, utilizada con una finalidad a menudo más polémica que analítica”. Y añade que el concepto es a la vez “ineludible e insuficiente”<sup>2</sup> (en realidad es difícil comprender por qué el concepto de totalitarismo sería más polimorfo y más insuficiente que otras grandes nociones de la filosofía: libertad, amor, democracia, belleza, pasión, arte, razón, imaginación, etc., pero valga la observación).

Este trasfondo nos permite precisar la naturaleza y el objetivo de esta investigación. Su naturaleza: analítica. Su objetivo: intentar “descamaleonizar”, por poco que sea, el término, tomar nota del hecho de que es un término ineludible e intentar hacerlo suficiente –en resumen, construir, bajo ciertas condiciones, una teoría crítica del totalitarismo (que no sea una mera crítica romántico-catastrofista) del modernismo. Estas condiciones son múltiples; valga señalar dos. La primera implica hablar tanto en plural como en singular y en singular como en plural: hay tota-

<sup>1</sup> En 1999 Karl Graf BALLESTREM dedicó un estudio roborativo a las “Aporías de la teoría del totalitarismo” (véase en alemán “Aporien der Totalitarismus-Theorie” en Echarde Jesse (dir.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 1999, págs. 237-251). Según él, una de las principales aporías es justamente la dificultad de pensar la relativa “liberalización” de las sociedades del bloque soviético después de Stalin. Dificultad análoga (en el ámbito económico) para Benjamin BARBER: en 1996 declara que su crítica del capitalismo apunta a “un totalitarismo económico” (en *Djihad versus McWorld*, París: Hachette, 1996, pág. 14), pero en 2007 confiesa que se ha “debatido entre las palabras totalitario y totalizador porque están cargadas del lastre más pesado de la historia” (en *Comment le capitalisme nous infantilise*, París: Fayard, pág. 338).

<sup>2</sup> Enzo TRAVERSO, *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, París: Seuil, 2001, págs. 106-107.

litarismos (en plural), sin que esto quiera decir que las formas totalitarias no esbozan una esencia (o unidad) histórica del totalitarismo (en singular). La otra condición es que no se trata de decir la verdad ontológica u objetiva del totalitarismo; esto sería reconectar con lo que Paul Jorion llamaba recientemente un “mito totalitario”<sup>3</sup>. Sin embargo, se puede elaborar una “buena” verdad interpretativa, es decir, una verdad cuyo discurso se despliega sin autocontradicción de relevancia y cuyo contenido corresponde al menos en parte a un aspecto de la “realidad” tal y como la perciben las subjetividades sociales en relatividad sincrónica.

Si se confirma que la definición mínima (no terrorista) del totalitarismo es la que implica menor contradicción, conviene interpretar el totalitarismo no terrorista partiendo de la idea de *totalidad* que se encuentra en el origen del concepto. Pero esto no basta para hacer una forma totalitaria. Totalitaria es una sociedad que tiende a la indivisión social *mediante determinación objetiva del poder o mediante determinación del poder objetivo*. Explicitaremos en breve esta definición. Por el momento baste señalar la consecuencia más elemental de tal aproximación. Esta opción abre la puerta a una interpretación del neoliberalismo como totalitarismo original. Subrayamos el prefijo “neo” para indicar la diferencia entre la forma social que prevalece actualmente y el liberalismo dominante en el siglo XIX. El neoliberalismo es una forma social que tiende a la indivisión social mediante determinación objetiva; el liberalismo del siglo XIX, a pesar de los horrores que, en sus inicios, acompañaron a la revolución industrial, era una sociedad compuesta bajo dominación política todavía parcialmente subjetiva; esta sociedad estaba dividida (dividida económicamente en clase obrera y clase capitalista, dividida socialmente en varias esferas, al menos en cuatro: la esfera religiosa cristiana, la economía, el arte y la cultura, la esfera política en forma de democracia parlamentaria).

Si el análisis de Claude Lefort es uno de los análisis más consistentes del totalitarismo soviético lo es porque, al no limitarse a la descripción empírica (descripción sin duda indispensable), el filósofo plantea el problema en términos de *división social*. Lefort muestra que relativamente pronto después de 1917 “constatamos el rechazo del principio de una división interna de la sociedad. [...] Se supone que la nueva sociedad debe hacer imposible la formación de clases o grupos con intereses antagónicos. [...] La afirmación de la totalidad exige de manera no menos imperativa la negación de las diferencias entre las normas en función de las cuales se define cada tipo de actividad y cada institución en la que se ejerza. En última

<sup>3</sup> Paul JORION, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Paris: Gallimard, 2009, pág. 19.

instancia, la empresa de producción, la administración, la escuela, el hospital o la institución judicial aparecen como organizaciones [...] subordinadas a los fines de la gran organización socialista”<sup>4</sup>.

De hecho, toda sociedad mínimamente “normal” es una sociedad dividida, plural, heterogénea. Esto no implica dar nuestro beneplácito permanente a las divisiones de desigualdad entre dominantes y dominados (independientemente de que la dominación se fundamente en el nacimiento, la raza, el género o la economía). Se trata tan sólo de considerar que una sociedad natural-cultural, que encaja el mundo objetivo en su mundo subjetivo, es un magma (lo que no quiere decir un caos)<sup>5</sup>. En resumen, una sociedad humana no es una organización transparente y racional reducible a un organigrama. Ejemplos de divisiones mínimas: si seguimos a Duménil, numerosas sociedades antiguas se dividen en tres grupos (sacerdotes, campesinos y guerreros); la India védica se divide en cuatro *varna*, la sociedad del Antiguo Régimen en estados. La sociedad liberal del siglo XIX, como acabamos de ver, se divide en cuatro esferas, divide (o separa) además, la esfera del poder y la del saber (los políticos no tienen por qué detentar la verdad de la sociedad); de la misma manera separa el Estado de la sociedad civil. Estas divisiones son mínimas, en el sentido en que no dicen todavía nada de la calidad democrática de tales sociedades.

Para apreciar su calidad democrática, podemos partir, tal y como hace Castoriadis, de una división en tres grandes campos: la esfera privada-privada (vida privada, doméstica, amistades, familiar, amorosa, etc. que el filósofo llama *oikos*), la privada-pública (vida social no directamente política, sociedad civil, práctica del deporte, vida asociativa, encuentros culturales, económicos –que el filósofo agrupa bajo el término de *ágora*), la pública-pública (vida cívico-política llamada *ecclesia*). El criterio de la democracia es doble: el desarrollo real de la *ecclesia* por un lado y, más generalmente, el de las tres esferas, por el otro. Primer ejemplo histórico (sin duda limitado): la Grecia del siglo V a.C.

<sup>4</sup> Claude LEFORT, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, París: Fayard, 1994, pág. 99.

<sup>5</sup> Tomamos prestada la noción de magma de Cornelius Castoriadis, en quien designa no un caos, sino un “compuesto” de “partes” eventualmente racionalizables (analizables en términos de conjunto organizado) –sin que el “compuesto” en sí mismo sea un conjunto racional. En los términos exactos de Castoriadis: “un magma es aquello de lo que podemos extraer (o en lo que podemos construir) organizaciones conjuntistas en número indefinido, pero que no puede en ningún caso ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (ni finita ni infinita) de esas organizaciones” (*L'Institution imaginaire de la société*, París: Seuil, 1975, pág. 497).

La división social democrática no significa que cada ámbito se repliegue herméticamente sobre sí mismo. Los ámbitos pueden *articularse* precisamente porque están separados. La división en *oikos/ágora/ecclesia*, precisa Castoriadis, “tiene sentido en todas las sociedades; [...] nos permite pensar todas las sociedades, significativamente, según la distinción/articulación que instituyen entre estas tres esferas”<sup>6</sup>.

Después del curso impartido por Michel Foucault en el Colegio de Francia en 1978-1979 y publicado bajo el título *Naissance de la biopolitique*<sup>7</sup>, muchos estudios se han ocupado de la especificidad del neoliberalismo respecto al liberalismo. Uno de los más destacados, concebido además en la línea foucaultiana, es *La Nouvelle raison du monde*<sup>8</sup>, a la que nuestra investigación debe algunos de sus análisis. La obra destaca, sin embargo, por una orientación cuestionable: su contingentismo. Deseando acertadamente evitar toda visión determinista de la historia (las crisis del capitalismo conducen *necesariamente* a la victoria del proletariado, el liberalismo desemboca *inevitablemente* en el neoliberalismo), los autores, tendentes tal vez al exceso inverso, indican que el neoliberalismo nace a partir de condiciones “singulares y contingentes”<sup>9</sup>. Se entiende que se destaque la contingencia: permite a los autores subrayar la distancia entre el liberalismo y el neoliberalismo: pero la singularidad no implica necesariamente la contingencia. Si se fuerza demasiado la contingencia, nos vemos impelidos a difuminar el vínculo entre la singularidad liberal y la singularidad neoliberal. Y, sobre todo: si se fuerza demasiado la contingencia, nos vemos empujados a difuminar la unidad de la civilización occidental en el espacio y en la historia, la unidad de la historia del siglo XX y, por ejemplo, la unidad de los fenómenos totalitarios. Es bien cierto que el neoliberalismo nace del encuentro entre, por un lado, los proyectos ordo- y neo-liberales y, por el otro, una coyuntura única, la de la lucha de ciertas fuerzas políticas contra el compromiso keynesiano y contra el Estado social. Pero esto no obliga a hacer abstracción de las continuidades de la unidad histórica: no parece demasiado absurdo afirmar que no habría habido neoliberalismo sin el precedente del liberalismo, de su crisis, del desenlace de esta última en forma de fascismo y nazismo.

<sup>6</sup> Cornelius CASTORIADIS, *Les Carrefours du labyrinthe*, tomo V, *Fait et à faire*, Paris: Seuil, 1997, págs. 62-63.

<sup>7</sup> Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

<sup>8</sup> Cf. Pierre DARDOT y Christian LAVAL, *La Nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris: La Découverte, 2009.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág.466.

La posición adoptada aquí es, por lo tanto, la siguiente: ni determinismo, ni contingencia, se trata de tomar en consideración los transcendentales históricos, es decir, las constantes *relativas* de la historia occidental romano-cristiana. Estas constantes no significan que los fenómenos necesariamente deban reproducirse de manera idéntica o que la práctica semi-lúcida semi-ciega de los seres humanos no pueda producir nada nuevo: como relativas, las constantes permiten la innovación, pero como constantes, son la causa de la inscripción de la innovación en una tradición –mientras ninguna mutación decisiva no venga a afectar en profundidad el imaginario occidental. Es el momento por lo tanto de señalar el motivo central –no el único, sino el central, es decir, la constante relativa– de la civilización occidental desde el año 1000: *el movimiento absoluto de la conquista ilimitada de la naturaleza humana y extra-humana*. Pero este leitmotiv, bien conocido, permanece mudo ante la teoría del totalitarismo si esta no trata de ver su suplantación: *conquistar la naturaleza humana y extra-humana quiere decir al mismo tiempo hacerla indivisa y objetivarla fantasmáticamente* (porque la objetividad pura es una ficción). A finales del siglo XIX, esta equivalencia es particularmente visible en la *competitividad nuevo-liberal* spenceriana (el término compuesto de *nuevo-liberalismo* trata de sugerir que, por su darwinismo social, Herbert Spencer se diferencia claramente del liberalismo clásico y que, más allá del paréntesis estatista en versión totalitaria y luego keynesiana [1920-1970], “rima” de manera totalitaria con el neoliberalismo constituido). Elaborando lo que se ha convenido en llamar un “evolucionismo filosófico” (otro nombre del movimiento absoluto), Spencer funda sobre principios idénticos una ciencia filosófica unitaria –biológica, psicológica y sociológica. El enciclopedismo spenceriano manifiesta la equivalencia con un brillo inaugural: no se puede conquistar la naturaleza (de la vida, de la psique y de la sociedad) si no es sometiénola al movimiento absoluto de la unificación y de la indivisión<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Sobre la ciencia filosófica unitaria de Spencer, véase Patrick TORT, *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, París: PUF, 1996. Actualmente (2013) es difícil imaginar la gloria mundial del nuevo-liberalismo evolucionista de Spencer entre los siglos XIX y XX. Patrick Tort escribe: “Su sistema de la evolución, cuya difusión internacional comienza a partir de 1860 [...] se convertirá, en unos decenios, en la biblia secular del desarrollo occidental” (pág. 4). Las obras de Spencer serán traducidas y difundidas en toda Europa occidental, en Rusia, en los Estados Unidos, en Japón, en los países árabes. Pero lo más revelador está por llegar: “Esta onnipresencia de la referencia spenceriana a principios del siglo XX, prosigue Patrick Tort, se reducirá progresivamente hasta una ausencia casi total a partir de la mitad de siglo. [...] Paradójicamente, esta desaparición del nombre propio, de la exposición doctrinal y del comentario de texto revela más una realización ideológica en la vida cotidiana que una regresión filosófica” (pág. 5).

Hagamos balance provisionalmente: la exigencia diacrónica (la historia occidental en su unidad) y sincrónica (la unidad original y plural de cada época) explica las dualidades de esta contribución, que evoca no sólo los totalitarismos en general, sino también el totalitarismo neoliberal en su especificidad, no sólo la originalidad del neoliberalismo, sino también la tradición liberal en la que se inscribe como ruptura, no sólo el liberalismo o el neoliberalismo (en sus diferencias y en sus continuidades), sino también las diferencias y las continuidades que presentan con la historia occidental en sentido amplio.

Intentemos ahora definir brevemente la originalidad del totalitarismo neoliberal contemporáneo. En él, la indivisión de lo social se realiza bajo la presión específica del *mercado competitivo*, entendiendo que el mercado competitivo es un *modelo objetivo social y total* –mucho más extenso, por lo tanto, que un mecanismo económico.

Dicho de otro modo, no podemos olvidar en este asunto el rol principal del Estado, de su *imaginario social y político* (incluso si se trata de una constante de la política estatal occidental el tender a la supresión del imaginario, de lo social y de la política). Cuando, bajo la presión jurídica del Estado, todas las instituciones (medios de comunicación, escuelas, empresas, hospitales, tribunales, comisarías de policía, universidades, transportes, etc.) son incitadas de manera participativa a obedecer a la *misma norma privada* del desempeño competitivo objetivo, cifrado, empresarial, cuando lo mismo ocurre con el sujeto psíquico individual, invitado a convertirse en “empresa de sí mismo”<sup>11</sup>, entonces es toda la sociedad la que se hace indivisa y se desarticula.

Vemos entonces la originalidad del totalitarismo neoliberal respecto a todas las otras formas totalitarias: la indivisión o la atomización social se realiza en este caso bajo la acción de un Estado no colectivista que ejerce su coerción sobre las pulsiones y los deseos, sino a través de un Estado “privatista” que libera las pulsiones principales en detrimento de los deseos secundarios.

Hemos visto que el totalitarismo (fenómeno no necesariamente terrorista o exterminador) podría definirse por un doble rasgo: la *indivisión* social bajo la *deter-*

<sup>11</sup> Sobre la “empresa de sí mismo”, véase Pierre DARDOT y Christian LAVAL, *La Nouvelle raison du monde*, op. cit, concretamente los capítulos 8 y 13. Para entender cómo el neo-management concibe la “empresa de sí mismo”, podemos dirigir nuestra atención a un consultor internacional llamado Bob AUBREY; su principal contribución apareció bajo el título *L'Entreprise de soi* (Paris: Flammarion, 2000). La referencia la aportan Pierre Dardot y Christian Laval en la página 414 (nota 2) de la obra citada.



*minación del poder objetivo*. Hemos ilustrado la indivisión. Queda ahora por precisar el sentido de la *determinación del poder objetivo*. Para esto resulta cómodo observar, como contraste, una sociedad democrática, por ejemplo, Grecia tal y como se organiza después de la revolución popular del siglo VI a.C. y después de la reforma de Clístenes resultante de ella. La democracia ateniense se crea no sólo volviendo a dividir políticamente el territorio (con el fin de fracturar la dominación “natural” de la aristocracia hacendada sobre el territorio urbano o rural), sino también instituyendo la *indeterminación* histórica (lo que quiere decir: ninguna potencia trascendente, dios o naturaleza, determina “nuestro” presente y nuestro avenir, este presente y este avenir son realizados por “nosotros”, los seres humanos). La *indeterminación* histórica significa que el poder descansa a su vez *indeterminado*: no pertenece a una clase política o económica y las elecciones se caracterizan, también, por la *indeterminación*, es decir, por el fenómeno de la no-candidatura (se practica el sorteo, puesto que las candidaturas son sospechosas: ¿por qué fulano quiere presentarse como candidato? ¿por vanidad? ¿por deseo de poder? ¿para enriquecerse? ¿para colocar a sus amigos o a su familia?). Los electos por sorteo quedan así libres de subjetividades (no consideran más que su propia manera, fuertemente discutible, de entender el bien de la ciudad).

En cambio, en los totalitarismos, el presente y el avenir son fantasmáticamente *determinados* por las leyes objetivas de la ciencia racial (nazi), de la ciencia histórica (soviética), de la ciencia del management (neoliberalismo). Se forma entonces la *clase del poder objetivo* (*nomenklatura* o gestión tecnocientífica, estatal, económica), que ocupa y determina el poder permanentemente –de manera no electoral (comunismo, fascismo, nazismo) o bien de manera electoral saturando el espacio de las elecciones de fenómenos de maniobras (candidatos y candidaturas) y de *determinación-condicionamiento* (campañas, propagandas, sondeos).

En toda sociedad natural-cultural, la cultura social tiene tres modos subjetivos y naturales de manifestación: el saber, el poder, el querer. Estos tres modos subjetivos incorporan en sí el mundo objetivo: las personas *saben* naturalmente (por transmisión ancestral, por experiencia e intuición, por sensibilidad estética, religiosa, etc.), las personas *pueden* naturalmente (el poder emana de ellas mismas y se representa simbólicamente en un jefe, que no tiene necesariamente un poder concreto, pero cuya función mínima es la de encarnar la unidad plural de la sociedad), finalmente *quieren* naturalmente (necesitan la naturaleza para reproducir materialmente la sociedad). La ficción objetivista constitutivo de los totalitarismos transforma el

saber en tecnociencia, el poder en Estado, el querer en economía (o en Capital). El totalitarismo estructural aparece cuando los tres movimientos absoluto-objetivistas (tecnociencia, Estado, economía o capital), después de su *convergencia* progresiva a lo largo de tres siglos (XVII-XIX) empiezan a *fusionarse* (en el cambio del siglo XIX al XX).

En su fantasma, la triple objetividad sólo puede desear la Unidad (si no, no sería la objetividad: la única en que considera la pluralidad de los puntos de vista sobre un objeto tiene por efecto reintroducir la subjetividad). La objetividad-única quiere la sociedad-única e indivisa, es decir, la transparencia social, la identidad consigo misma de la sociedad, la sociedad perfectamente organizada y homogénea. Pero en la medida en que, en su fundamento, como hemos visto, toda sociedad humana natural-cultural, inserta lo objetivo en lo subjetivo, es más o menos dividida, heterogénea, plural, magmática, la homogeneidad-única de los totalitarismos debe ser *necesariamente* construida. Esta necesidad es la del *movimiento absoluto*. Los proyectos totalitarios no habrían podido nacer en una civilización indiferente al *movimiento absoluto* de control de la naturaleza humana y extra-humana, es decir, en una civilización indiferente a la *religión del Progreso*. Se ve de este modo que es reductor hacer del totalitarismo una cuestión de régimen político.

*Tesis 1: específicamente, el totalitarismo no es un régimen político o una forma de gobierno. Es ante todo una tendencia socio-histórica del modernismo –modernismo que no se confunde con la modernidad.*

La noción de *régimen*, procedente de Aristóteles, de Montesquieu y retomada por Arendt, tiene el efecto demasiado clasificatorio de fijar, “estatalizar” el fenómeno totalitario: desdibuja su dinámica histórica y social. Puede ser útil en segundo término, pero cuando buscamos la especificidad principal del fenómeno totalitario, molesta al pensamiento. Impide por ejemplo ver que el totalitarismo es ante todo un fenómeno de imaginario *socio-político*, que no cristaliza en régimen más que en un segundo momento. Segundo inconveniente del régimen: sugiere que el totalitarismo ha sido totalmente realizado. Sin embargo, la realización completa no ha tenido lugar ni en la URSS, ni en Italia, ni en Alemania, ni en China, ni *a fortiori* en lo que Barber llama el “totalitarismo económico”. En todas partes, no sólo en las sociedades del totalitarismo neoliberal, sino incluso en las fases más terroristas de los totalitarismos soviético y alemán, los gobiernos tienen (han

tenido) que enfrentarse a conflictos y resistencias subjetivas que han impedido (que impiden) que los segmentos totalitarios –tecnociencia, Estado, economía– invadan e individuan completamente los espacios sociales<sup>12</sup>. La indivisión totalitaria es siempre una ficción, sin duda eficiente y a menudo devastadora, pero si la ficción hubiera sido realizada, la Humanidad socio-subjetiva habría desaparecido y ya no estaríamos aquí para poder hablar de ello. En este punto podemos recoger lo que Claude Lefort afirmaba en 1981: “la sociedad soviética [...] se presenta a menudo como totalmente sumisa al poder comunista. [...]. Yo quiero que se reconozca que se trata de una ficción. El concepto de totalitarismo permite detectar el proyecto nuevo de una dominación que no dejaría fuera de sus anclajes ningún aspecto de la vida social [...]. La creencia de que un proyecto se haya realizado o pueda realizarse me parece manifestar el fantasma que hay en su origen”<sup>13</sup>.

El asunto es decisivo porque señala la contradicción central de los totalitarismos: su *objetivismo* pretende aplicarse a la *subjetividad* colectiva de las sociedades humanas. Si lo consiguieran completamente, este ser colectivamente subjetivo que es la sociedad humana desaparecería. Entre los dos hay, en efecto, que elegir: o bien la objetividad del mundo es recogida en los entramados de la subjetividad social, o bien, tal y como atestigua la historia de Occidente desde hace al menos un siglo, la objetividad abstracta considera menospreciable lo concreto de la subjetividad social y tiende a destruirlo. Aquí nace la *teoría crítica del totalitarismo*: a pesar de rechazar el criticar el fenómeno justificándolo, es decir, haciendo de él una constante de la historia humana desde al menos la Antigüedad (al menos podemos reconocer ahí a Simone Weil, Franz Neumann, Léo Strauss y Karl Popper), la *teoría crítica del totalitarismo* no se fundamenta sin embargo por ello en el romanticismo confuso de una revuelta condenada desde el principio a la impotencia: arraiga en la contradicción inherente al proyecto fantasmático, la misma que revela las posibilidades de lo real. Critica la especificidad totalitaria del modernismo (o la especificidad contemporánea del totalitarismo) indicando, más allá de todo optimismo y de todo pesimismo, las formas de estos posibles, que son actualmente formas de subjetividad colectiva: la democracia, la ecología política, el arte.

<sup>12</sup> Sabemos que los comunistas alemanes habían creado una resistencia organizada en el seno mismo de los campos de concentración nazis. En la URSS, los levantamientos de Ijevsk y Votkinsk poco después de la revolución bolchevique, la resistencia a la “deskulakización”, las revueltas obreras de Ivanovo en 1932 y 1941, la disidencia de los años 1950-1960 –todos estos fenómenos dan testimonio de la existencia esporádica de una resistencia al totalitarismo soviético.

<sup>13</sup> Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, op. cit., págs. II-III.

Podemos decir, desde este punto de vista, que los Tiempos modernos manifiestan, entreveradas, dos tendencias divergentes, por no decir antagónicas: la primera lleva aquí el nombre de *modernismo totalitario* y la segunda –el de *modernidad democrática, ecológica, estética*<sup>14</sup>. Sería demasiado extenso indicar aquí los principales rasgos que las distinguen. Sin añadir nada sobre su oposición sobre el objetivismo, contentémonos con señalar la diferencia fundamental de sus modelos temporales. El modernismo totalitario retoma, conscientemente o no, el modelo cristiano de la *línea recta* (Adam-Jesús-Juicio Final)<sup>15</sup>. De ahí viene (fundamentalmente pero no sólo) la religión contemporánea del Progreso, de la expansión, del desarrollo, del crecimiento, del *movimiento absoluto*, por el cual los seres humanos alimentan la ilusión de aumentar sin cesar su control de la naturaleza.

En virtud del principio según el cual quien puede lo mayor puede lo menor, resulta lógico que el movimiento absoluto del modernismo contuviera en su fundamento el *movimiento relativo* de la modernidad. Por eso están los dos movimientos entreverados.

La modernidad, por su parte, obedece al modelo temporal de la *espiral*. El presente y el futuro hacen volver parcialmente el pasado: las revoluciones democráticas de 1789-1791, 1830, 1848, así como la democracia pensada por Castoriadis o Rancière, reavivan aspectos de la democracia griega; la ecología política imaginada por Gorz o Illich reencuentran ciertos rasgos de la sobriedad de las sociedades anteriores al capitalismo; la estética de Gauguin, de Mandelstam y de John Cage reconecta en parte con estéticas antiguas o clásicas –respectivamente: la cultura popular tahitiana, la poesía de Ovidio, la responsa medieval.

Si el totalitarismo neoliberal es, en algunos lugares, menos invivible que el totalitarismo no exterminador de la Alemania nazi de pre-guerra o de la URSS post-estaliniana es porque la modernidad democrática y estética ha compensado en ella de manera obstinada los efectos del modernismo. Pero es probable que esta época de relativo equilibrio entre las fuerzas del modernismo y las de la modernidad se termine en torno a la Primera Guerra mundial: la crisis del liberalismo y el advenimiento del totalitarismo estructural nuevo-liberal (1870-1920), así como el carácter contradictorio de las prácticas estatales (los proteccionismos estatales

<sup>14</sup> Cabe señalar también la diferencia en el empleo de los adjetivos: “modernista” remite al modernismo de tendencia totalitario, “moderno” remite a la modernidad democrática, ecológica, estética.

<sup>15</sup> Sobre el vínculo entre la línea recta cristiana y la religión contemporánea del Progreso (o Desarrollo) véase Gilbert RIST, *Le Développement, Histoire d'une croyance occidentale*, Paris: Presses de Science Po, 2007, págs. 60-69.

avivando los nacionalismos) refuerzan la tendencia modernista y debilitan la modernidad. De este equilibrio en concreto es de donde nacen el totalitarismo estructural nuevo-liberal de Spencer y otros (Walras, Bernays, el primer Lippmann), luego el totalitarismo neoliberal, nacido muerto antes de la guerra (en el congreso Walter Lippmann, París, agosto de 1938) y eficazmente resucitado después de la guerra (en Vevey en 1947, con el nacimiento de la Sociedad Mont-Pélérin)<sup>16</sup>. En los totalitarismos coyunturales (sovietismo, fascismo, nazismo), la fusión entre la tecnociencia, el Estado y la economía (o el Capital) toma la forma de un Estado monumental enmarcando la tecno-economía instrumental. En los totalitarismos estructurales (el nuevo-liberal de 1870-1929 y el neoliberal contemporáneo), la fusión toma la forma de una tecno-economía monumental que se inserta en un Estado instrumental. Evocando la situación de los Estados Unidos y de la Francia de principios del siglo XX, Ernst Jünger escribe: “el progreso [...] empieza a dominar los pueblos bajo formas que ya no se pueden distinguir de las de un régimen totalitario”<sup>17</sup>. Frase decisiva que invierte toda la perspectiva tradicional: *no son el bolchevismo y el fascismo los que introducen a la historia humana en la era del totalitarismo, es el nuevo-liberalismo progresista, competitivo, industrial y guerrero de los años 1870-1929*. Dicho de otro modo, el totalitarismo neo-liberal es este eslabón matricial – con un monumento estructural a la vez estatal, técnico y económico– sin el cual el advenimiento de los totalitarismos coyunturales de Estado monumental (sovietismo, fascismo, nazismo) y la emergencia del totalitarismo estructural neoliberal (de tecno-economía monumental) permanecen incomprensibles. Pareciera que es el “eslabón perdido” de la mayor parte de las teorías heredadas del totalitarismo, a excepción de Arendt<sup>18</sup>.

Desde el punto de vista de la evolución de las constantes relativas, la historia de Occidente se puede dividir en tres periodos: 1) un periodo de *armonización relativa* en el que los tres movimientos absolutos (tecnociencia, Estado y economía o Capital) están sólo en formación –formación limitada por la permanencia de la socie-

<sup>16</sup> Sobre esta doble etapa de la génesis del neoliberalismo, véase Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, op. cit. Particularmente las lecciones del 14 y el 21 de febrero de 1979, así como las formulaciones ejemplares de Pierre DARDOT y Christian LAVAL, *La Nouvelle raison du monde*, op. cit. Segunda parte: “La refondation intellectuelle”, capítulos 6, 7, 8 y 9 y concretamente las páginas 275-277 y 464-465.

<sup>17</sup> Ernst JÜNGER, *L'État universel*, seguido de *La Mobilisation totale*, París: Gallimard, 1990, pág. 137.

<sup>18</sup> Con la excepción de Arendt, porque en su genealogía del hitlerismo la filósofa consagra, como sabemos, al lugar que le corresponde al imperialismo de los años 1884-1914, que ofrece un gran “parecido con los fenómenos totalitarios del siglo XX” (*L'Imperialisme*, París: Seuil, 1982, pág. 11).

dad rural (siglos XI-XVI); 2) un período de *homogeneización* “totalista”<sup>19</sup> en el que los tres movimientos absolutos se forman y entran en *convergencia* (siglos XVII-XIX); 3) un período de *indivisión totalitaria* propiamente dicha (siglos XX-XXI) en el que los tres movimientos absolutos entran en *fusión*. Expliquémoslos aquí de manera resumida, dejando los primeros detalles para cada una de las tres tesis centrales (tesis 3 sobre la ciencia, tesis 4 sobre el Estado y tesis 5 sobre la economía o el Capital).

El período de armonización (siglos XI-XVI) es la del (re)nacimiento institucional de la Iglesia como consecuencia de la reforma gregoriana del siglo XI. Se realiza alrededor de un leitmotiv central que desencadena el *movimiento* de conquista de la naturaleza: *Reformatio totius orbis* (darle forma al mundo entero)<sup>20</sup>. Así nacen estos dos *movimientos* fuertes hacia el exterior que son las Cruzadas (siglos XI-XIII) y la conquista de las Américas (siglos XV-XVI). A estos dos movimientos se añade un tercero, en este caso hacia el interior: la Inquisición (a partir del siglo XIII). El movimiento de conquista armonizadora aún no es absoluto porque la resistencia cultural de la doble fe popular (pagana-cristiana) impide las tres formas de objetivación, únicas capaces de unificar la naturaleza extra-humana, de alcanzar la madurez.

El período de homogeneización totalista (siglos XVII-XIX) es el período de madurez de las tres fuerzas de objetividad abstracta: la tecnociencia (véase tesis 3), el Estado absolutista y modernista (véase tesis 4), la economía o el Capital (véase tesis 5)<sup>21</sup>. Las tres fuerzas escinden la naturaleza de la cultura y entran en *convergencia*. Es

<sup>19</sup> Retomamos porque nos parece pertinente el neologismo con el que Christian GODIN califica la filosofía hegeliana en *La Totalité*, tomo III, *La Philosophie*, Seyssel: Champ Vallon, 2000, pág. 688. A partir de aquí emplearemos el término sin comillas.

<sup>20</sup> Pierre LAGENDRE ha analizado de manera interesante este punto central de la política cristiana de la segunda Edad Media (véase por ejemplo su obra *Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montage de l'État et du droit*, París: Fayard, 2005, págs. 105-114).

<sup>21</sup> Debemos precisar sin demora lo que entendemos por “economía”. Es evidente que, desde el principio de la historia de la Humanidad, toda sociedad ha tenido que alimentarse, vestirse y que, en ese sentido, ha practicado la economía. Pero también es evidente que (sobre todo desde el apogeo de la antropología económica en los años 1930 y concretamente desde Karl POLANYI y su obra *La Grande Transformation. Aux origines économiques et politiques de notre temps*, París: Gallimard, 1982) durante este largo período (hasta el modernismo capitalista) la economía siempre ha quedado enmarcada en las actividades socio-culturales. De manera que no hay ninguna palabra en las lenguas clásicas para designar esta actividad que concebimos y practicamos hoy como separada de las otras (en griego, como sabemos, “economía” quiere decir simplemente ordenación y gestión de la esfera doméstica entendida de manera más o menos extensa). Únicamente –y por primera vez en la historia de la Humanidad– la civilización capitalista instituye la actividad productiva como un *segmento* denominado *economía*. Es en ese sentido segmentario, sinónimo de Capital (con mayúscula) que empleamos el término “economía”.

entonces cuando el movimiento de conquista de la naturaleza extra-humana se hace absoluto. “Absoluto” (del latín *absolutum*: desatado, liberado) quiere decir que, por la primera vez en la historia de la Humanidad, una sociedad empieza a pensar-practicar el movimiento como *desvinculado* de su contrario: la estabilidad (por la cual la consciencia social introduce límites en lo ilimitado). Pero varios fenómenos de resistencia (persistencia del campesinado, solidaridades obreras y sociales) relativizan y limitan aún un poco el movimiento absoluto. Existe por tanto en la época una tecnociencia de laboratorio y de fábrica (digamos, una tecnociencia “insular”) –no una *sociedad tecnocientífica*; existe un Estado-isla en el océano social –no una *sociedad estatal*; existe una economía capitalista “insular” –no una *sociedad capitalista*. Estos límites reflejan también el hecho de que la objetivación de la naturaleza extra-humana no afecte aún masivamente a la naturaleza humana en sí misma.

Los siglos XX-XXI inauguran la conquista y la fabricación objetivante de la naturaleza humana en sí misma (cada forma totalitaria tiende a crear su *hombre nuevo*). Por este motivo constituyen la época de la *indivisión (masificación) totalitaria* propiamente dicha, que empieza con el darwinismo social del *nuevo-liberalismo* de Herbert Spencer y su suplantación concreta: el gigantismo industrial bajo el “*scientific management*” tayloriano. Este movimiento absoluto, sabemos que Ernst Jünger lo llama de manera reveladora “movilización total” (*totale Mobilmachung*), designando así el movimiento de masificación total operado por la Primera Guerra. Esta acelera e intensifica en la tecnociencia, la economía –siendo la *industria* la fusión de las dos últimas (Jünger está, como bien sabemos, fascinado por la figura del obrero-soldado). La creación del pueblo-único tecnicizado, estatizado, economizado habría sido imposible sin la última conquista, la de la naturaleza interior del ser humano: la psique. Por primera vez en la historia de la Humanidad, la objetividad científica penetra y coloniza la subjetividad en forma de ideología y de neolengua, los dos grandes vectores de la propaganda publicitaria y/o ideológica<sup>22</sup>. Así la era totalitaria es aquella en la que la tecnociencia “insular” tiende a convertirse en la *sociedad tecnocientífica*, el Estado-isla –la *sociedad estatal*, la economía capitalista “insular” – la *sociedad económica*. Como la indivisión-masificación no es posible sin la atomización, la era totalitaria tiende a reemplazar la sociedad por la disociedad, y el

<sup>22</sup> En el primer tercio del siglo XX, el partido bolchevique no es el único que conceptualiza e inaugura la propaganda. *Propaganda* es también el título con el que Edward Bernays, sobrino de Freud emigrado a los Estados Unidos, publica en 1928 el gran manifiesto de la propaganda comercial y de la “comunicación” política. Su subtítulo es: *¿Cómo manipular la opinión en democracia?* (La versión francesa aparece en Éditions Zones / La Découverte en 2007).

individuo, por lo que Günther Anders llama el dividuo o “divisum”<sup>23</sup>, es decir, el ser humano sólo en la multitud (la competitividad nuevo-liberal de Spencer es la expresión de este dividualismo, la competitividad *neoliberal* es su expresión un siglo más tarde). Así se cierra el círculo totalitario: el poder ya no es subjetivo, político e indeterminado (tres sinónimos), es determinado por la objetivación del saber (ciencia), del poder (Estado), del querer (economía). La indivisión objetiva de lo social y la determinación objetiva del poder remiten una a la otra.

*Tesis 2. En su mínima expresión, el totalitarismo tiene entre sus rasgos esenciales la ley del movimiento absoluto, que se realiza en primer lugar no en el terror, sino en el miedo “normal”, artificial y estratégico. Éste es inherente a todas las formas y fases históricas de totalitarismo no terrorista, ya sean soviéticas, fascistas, nazis, chinas post-maoístas, neoliberales o islamistas.*

No confundamos el totalitarismo no terrorista “normal”, que cultiva un miedo “normal”, con el totalitarismo terrorista accidental: este desencadena terrores que son excepciones respecto a la regla del miedo “normal”. Cuando hablamos de miedo “normal”, por supuesto, no se trata del sentimiento de miedo que se manifiesta esporádicamente en la vida de los seres humanos, desde el alba de la Humanidad (miedo a los elementos naturales desbocados, a las tinieblas, a la enfermedad, etc.). Ese miedo es natural-cultural y posee una fuerte dimensión de contingencia. Tampoco se trata del miedo o del temor que Montesquieu convierte en el principio de *acción* del despotismo o de la tiranía.

Se trata en este caso del miedo estratégico y *artificial* como factor de *inacción* cívica o política. Este miedo es social antes de ser psicológico; no es natural-cultural sino artificial; no es tampoco contingente, sino necesario. Se desprende necesariamente del *movimiento absoluto* por el que la tecnociencia, la economía y el Estado individen y desarticulan la vida de los seres humanos, según un ritmo siempre acelerado. Marx, lleno de una fascinación ambigua por la energía transformadora de la burguesía, ya había señalado esta cuestión: “La burguesía, leemos en el primer capítulo del *Manifiesto*, sólo puede existir revolucionando constantemente los instrumentos de trabajo, lo que quiere decir el modo de producción, lo que quiere decir todas las relaciones sociales. [...] Esta alteración continua de los modos de

<sup>23</sup> Sobre esta noción, véase Günther ANDERS, *L'Obsolescence de l'homme*, tomo I, *Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris: Encyclopédie des Nuisances/Ivréa, 2002, pág. 164.



producción, esta agitación y esta *inseguridad permanentes* (el subrayado es mío, M.W.) diferencian la época burguesa de todas las precedentes”<sup>24</sup>.

En torno a un siglo más tarde, en el momento en el que emerge el neoliberalismo, el presidente Georges Pompidou es uno de los actores estatales que teorizan el miedo en el instante mismo en el que lo difunden. En 1967 declara a los comerciantes y a los artesanos: “durante cincuenta años habéis vivido al abrigo de protecciones inadmisibles. Hace un instante me hablabais de temores, pues bien, os diré lo siguiente: los comerciantes franceses deben vivir a partir de ahora en la preocupación permanente. Se trata de decir que estarán siempre amenazados por la competencia [...]. Estaremos por lo tanto en riesgo permanente”<sup>25</sup>. A este respecto, y para salir de la esfera propiamente comercial y artesanal, es interesante saber que en el caso de la empresa France Telecom, a finales de los años 2000, sigue siendo todavía el culto del movimiento absoluto lo que está detrás del programa de gestión mediante el miedo, el programa bautizado como *Time to move*.

Hemos evocado la aceleración del movimiento de desarticulación social. Es el momento de recordar que desde los “progresos” informáticos y desde la interconexión de las Bolsas en los años 1980 (*Program Trading*), las operaciones bursátiles se efectúan de uno al otro extremo del mundo en una escala de siete milmillonésimas de segundo, escala que equivale por así decir a la supresión del espacio-tiempo. De hecho, la tendencia a la supresión del *tiempo* en beneficio del instante no es una causa anodina en la reducción paralela del *espacio* local de la acción cívica: es su causa primordial y necesaria. Si cada persona posee un cuerpo espacio-temporal (alrededor de 1,74 metros de altura y alrededor de 75 años de duración cualitativa), ¿cómo es posible que esta tendencia a la abolición del espacio-tiempo no genere miedo social? En *L'Administration de la peur*, Paul Virilo escribe: “La velocidad angustia por la abolición del espacio. [...]. La velocidad es la esencia del poder. ¿Cómo no tener miedo del poder, de la ubicuidad, de la instantaneidad?”<sup>26</sup>. Si la existencia de una comunidad social (grupo, esfera o institución) se caracteriza en principio no sólo por sus normas propias, sino también por su espacio-tiempo propio, la reducción del tiempo al instante y la globalización del espacio son las dos herramientas físicas de la indivisión social y de la determinación objetiva del poder.

<sup>24</sup> Karl MARX y Friederich ENGELS, *Manifeste du Parti communiste*, París: Mille et une nuits, 1994, pág. 17.

<sup>25</sup> Georges POMPIDOU, *Entretiens et discours*, tomo I, 1968-1974, París: Plon, 1975, p- 129.

<sup>26</sup> Paul VIRILO, *L'Administration de la peur*, París: Textuel, 2010, págs. 31 y 44.

A la luz de la presente interpretación podemos decir que el terror estatal soviético y nazi es una crisis de crecimiento del miedo totalitario. La experiencia histórica muestra que el terror no es viable a largo plazo. Más allá de un año o dos, el terror, de asesino se hace suicida: con Stalin, la URSS llega agotada a la guerra; con Hitler, Alemania sale agotada de la guerra. El totalitarismo neoliberal parece haber extraído una lección de ahí: al menos provisionalmente, el miedo es productivo (en el plano económico y estatal concretamente); el terror, por su parte, es contra-productivo.

*Tesis 3. El totalitarismo, incluido el neoliberal, se define en primer lugar no por el terror o la represión policial, sino por la ley del movimiento absoluto en virtud de la cual la tecnociencia tiende a producir el poder-único de la determinación objetiva y la indivisión (unificación) tecnocientífica de la sociedad (disociedad tecnocientífica).*

Al decir “en primer lugar” queremos decir que, si bien el totalitarismo puede deslizarse hacia el terror estatal, aunque su forma neoliberal no le haga ascos, cuando es necesario, a la masacre imperialista, la represión policial o la tortura militar (el Chile neoliberal del general Pinochet), estos rasgos, secundarios, no forman parte de la *originalidad principal*. Esta precisión al decir “en primer lugar” vale también para las tesis 4 y 5, en las que no repetiremos esta misma expresión.

Precisemos de antemano que esta tesis no comporta ninguna cienciafobia o tecnofobia. Como veremos, otra ciencia es posible<sup>27</sup>. Mientras tanto es conveniente interrogarse sobre el papel principal de la ciencia moderna en todas las formas totalitarias contemporáneas.

Con esta intención, la primera cuestión es: ¿de dónde viene el movimiento que llamamos absoluto? Viene de la segunda Edad Media. Analicémoslo brevemente.

Uno de los principales motivos de la teología medieval de los siglos XIII-XV anuncia: *ens et verum convertuntur* (el ser y lo verdadero son convertibles uno en otro)<sup>28</sup>. Encontramos ahí una condición necesaria del totalitarismo científico, pero

<sup>27</sup> Cf. por ejemplo las propuestas de Koyré y Testart en la nota 39.

<sup>28</sup> Sobre esta cuestión véase Ruprecht PAQUÉ, *Le Statut parisien des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature*, Paris: PUF, 1985. Se dice a veces que la convertibilidad de los universales ya está presente en Aristóteles. Solo en parte, porque si bien Aristóteles convierte eventualmente el ser y lo verdadero, él carece de noción de “realidad objetiva” para convertir el ser en realidad objetiva (véase sobre este asunto Paul JORION, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, op. cit., págs. 8-9 y 64-65). La “realidad objetiva”, preparada por la teología

no es aún una condición suficiente. Para resumirlo y simplificarlo al máximo digamos que, en su identificación del ser y de lo verdadero, la metafísica cristiana medieval hace como si lo verdadero, creación siempre socio-cultural, estuviera ya en la *naturaleza de las cosas en sí, naturaleza naturalista, no cultural*. No estamos lejos de la realidad llamada *objetiva*, ni de la concepción ontológica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* (adecuación de la cosa y del intelecto que la piensa). Si la verdad reside en la realidad “objetiva”, entonces tiende naturalmente a la Unidad, a expensas de la pluralidad de las “verdades” sociales y culturales. Encontramos aquí uno de los orígenes de la *armonización* social de los siglos XI-XVI que hemos definido como el primer período del advenimiento de los totalitarismos.

Luego viene la época del *totalismo* (siglos XVII-XIX). Su motivo central ya no es *ens et verum convertuntur* sino: *verum et factum convertuntur*. Desde el siglo XIV, el nuevo motivo es preparado o elaborado, entre otros por Marsilius Vicinus, Nicolas de Cuse, Girolamo Cardano, Thomas Hobbes, John Locke; encuentra su máxima expresión en Giambattista Vico<sup>29</sup>. ¿Cuál es la diferencia entre *ens* (el ser) y *factum* (el hecho)? El ser se contentaba con ser (inmóvil), porque había sido creado por un Dios inmóvil, de origen aristotélico. Lo característico del hecho es que resulta del movimiento infinito de un *hacer* racional y/o científico trascendente a la historia y a la socialidad humana (Dios empieza a moverse). ¿Cómo se pasa de un Dios inmóvil a un Dios móvil? Por escisión entre el mundo objetivo (que constata los movimientos objetivos) y el mundo subjetivo (que invita a la estabilidad). Es Galileo el que, al crear la física moderna en el siglo XVII, desvincula la objetividad (forma, cantidad, movimiento) de la subjetividad (sabores, olores, sonidos, etc.). En *El ensayador (Il saggiatore, 1623)* escribe: “Considero que si suprimimos las orejas, la lengua y la nariz –las figuras, los números y los movimientos seguirán existiendo, pero no así los olores, ni los sabores, ni los sonidos que, fuera de la sensibilidad de un ser vivo, no son, me parece, más que palabras”<sup>30</sup>. Así nace el “mito totalitario” (Jorion) de la realidad objetiva; así nace, en otros términos, la confusión entre modelo y realidad –como si figuras, números y movimientos no fueran modelizaciones construidas por la subjetividad social, como si la muerte, al llevarse nuestro

---

cristiana de la segunda Edad Media y a su vez inspirada por el neoplatonismo, es una invención del Clasicismo.

<sup>29</sup> Sobre el paso de *verum ens* al *verum factotum* véase Vinzenz RÜFNER, “Ens et verum convertuntur, factum et verum convertuntur” en *Philosophisches Jahrbuch*, n°60, Freiburg, 1950, págs. 406-437. VICO culmina la evolución con *Principios de Ciencia Nueva (1725)*, París: Gallimard, 1993.

<sup>30</sup> Citado por Ludovico GEYMONAT, *Galilée*, París: Seuil, 1992, pág. 144.

cuerpo sensible, no se llevara también con ella las figuras, los números y los movimientos, como si sólo permaneciera para contemplarlos, el Espíritu Objetivo de un Dios-Científico inmortal, asocial, anhistórico.

Europa entra así en la era del movimiento absoluto. Movimiento físico en la naturaleza celeste trascendente a la estabilidad social de lo terrestre, movimiento de la Providencia histórica trascendente a la misma estabilidad social de la vida terrestre. Galileo inaugura el primero a principios del siglo XVII. Vico inaugura el segundo a principios del siglo XVIII. Su *Principios de Ciencia Nueva* (1725) se hace eco explícitamente del *Discurso sobre dos nuevas ciencias* (1638), en el que Galileo, en su vejez, perseguía y desarrollaba sus reflexiones de juventud sobre el movimiento y las máquinas. Al igual que Galileo estudiaba la racionalidad de los movimientos de los cuerpos humanos y celestes, según el postulado de la trascendencia de la mencionada racionalidad a la subjetividad social, Vico estudia la racionalidad de los movimientos (el hacer, las acciones) de las almas humanas en el mundo, según el postulado de la Providencia trascendente a la historia humana (cf. libro II, “La providencia divina es la ordenadora de las repúblicas”). Efecto del postulado en los dos casos: la racionalidad superior (supra-humana) de la acción permite la existencia de una verdad trascendente al mundo psico-social. Que la verdad sea Divina o científica no cambia nada a su posición supra-social. La verdad objetiva (supra-social) del movimiento galileano negaba la verdad subjetiva (la sensación social de la estabilidad). La verdad objetiva de la nueva ciencia de Vico niega que la historia sea el proceso indeterminado e inmanente de creación de lo nuevo, y la reduce al proceso determinado por el cual el ser humano realiza la razón o la Providencia (el racionalismo histórico de Vico anuncia el de Hegel). *Verum Factum* significa por lo tanto que el ser estable ya no tiene realidad y que sólo es real el movimiento del hacer o de la acción. Esto da la ecuación: verdad = hacer = acción = hacer lo verdadero = fabricar lo verdadero. Pero Vico no aplica aún la ecuación a la naturaleza. Para tal aplicación, habrá que esperar al siglo XIX.

Al final del siglo XIX, el laboratorio tecnocientífico es el nuevo espacio donde se fabrica lo verdadero, donde ciertos hombres (científicos, sabios, expertos) ubicados al margen de la democracia, es decir, que destacan sobre el resto, *hacen* la verdad. Como dice Bruno Latour, “Dios conoce las cosas porque él las ha creado [...]”. Nosotros conocemos la naturaleza de los hechos porque nosotros los hemos elaborados en circunstancias que controlamos perfectamente”. Instalado en la posición de Dios que trasciende a lo social, el científico puede al fin practicar el movi-

miento infinito del “constructivismo de Dios”<sup>31</sup>. La ciencia del movimiento es lógicamente el movimiento de la ciencia. ¿Quién osaría frenar el Progreso? Galileo lo anunció en 1632: “En lo que concierne a la ciencia en sí misma, le es imposible no progresar”<sup>32</sup>.

En la era de los totalitarismos (siglos XX-XXI) los efectos de la religión del progreso tecnocientífico se miden en cadáveres, en intensidad de la beligerancia, en perjuicios sanitarios, en daños ecológicos y en deculturación (desubjetivación). El constructivismo de Dios alcanza entonces una etapa nueva: a partir de entonces se plantea cambiar la naturaleza humana en sí misma. El constructivismo soviético esperaba crear el hombre nuevo (el Prometeo del comunismo); el constructivismo nazi esperaba crear el hombre nuevo (el superhombre ario); el neoliberalismo espera crear el hombre nuevo (el hombre bio-nano-tecnológico).

“Constructivismo de Dios”: algunos dirán que a los observadores exteriores se les da bien describir “la ciencia [como] una teología inconsciente”<sup>33</sup>. Pero qué hacemos cuando una científica actual, que representa además al Estado (era directora del CNRS) y a la economía (era administradora de Renault) –qué hacer cuando ella misma declara que “actualmente las nuevas *catedrales* [subrayado por mí, M.W] son las de la ciencia”<sup>34</sup>?

¿Están acaso la ciencia y la técnica bajo una maldición “del destino”? Sería poco razonable creerlo. Y más razonable es pensar que vale más no confundir técnica y tecnología. Las civilizaciones antiguas poseían una *técnica* (como aspecto “material” de su *cultura* social, es decir, como medio para la reproducción material-cultural de la sociedad). La civilización modernista, por su parte, posee una *tecnociencia* (compuesta de *ciencia* y de *tecnología*) como artificio supra-social que tiene por función o efecto dominar-destruir la naturaleza y la cultura. Heidegger distingue oportunamente entre la técnica (como *poiesis*) y la tecnociencia (como *imposición*)<sup>35</sup> [al. *Ge-*

<sup>31</sup> Burno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París: La Découverte, 1997, pág. 30 (para las dos citas).

<sup>32</sup> Declaración realizada en el *Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo* y citado por Ludovico GEYMONAT, *Galileo*, op. cit., pág. 95.

<sup>33</sup> Jean-Pierre DUPUY, *La Marque du sacré*, París: Carnets Nord, 2009, pág. 71.

<sup>34</sup> Véase Catherine BRÉCHIGNAC, *N'ayons pas peur de la science. Raison et déraison*, París: CNRS éditions, 2009, contraportada.

<sup>35</sup> [N. del T.] El término *Gestell* heideggeriano es de difícil y discutida traducción tanto en francés como en inglés y español. Hemos introducido el término “imposición” en este caso para respetar el color de la traducción al francés como “*arraissement*” elegida por el autor, pero teniendo presente en el término al mismo tiempo la vinculación con el posicionamiento que aparece en otras

stell]; pero las reconcilia demasiado rápidamente dándoles la “misma” función: el desvelamiento del ser. Así la ontología ahistórica y absolutista (que desvincula el ser de los entes) puede borrar lo que la técnica y la tecnociencia deben a la *práctica* social –y por lo tanto a prácticas socio-culturales fundamentalmente diferentes: en el primer caso, la cultura se despliega *naturalmente* y *limita* la técnica, en el segundo caso, la cultura se vuelve contra sí misma y hace de la tecnociencia un *artificio ilimitado*.

Sabemos que en el campo simbólico (hablar y pensar), las manifestaciones principales del movimiento-Único de la tecnociencia son la *neolengua* (por ejemplo la neolengua burocrático-gerencial neoliberal) y la *ideología*<sup>36</sup>. No hay que volver al análisis arendtiano de la ideología (como filosofía-explicativa-Única fundada sobre una idea científica que se despliega de acuerdo con un movimiento determinista considerado adecuado para el propio encadenamiento de los acontecimientos). Sin embargo, dejando a un lado a Arendt y a buena distancia de las elaboraciones conceptuales de Mises o de Hayek, podemos observar que la ideología de la madurez neoliberal tiene una especificidad de forma (y no sólo de contenido) en relación con otras ideologías totalitarias: se desprende de su envoltura filosófica para exhibir su núcleo tecnocientífico. En las ficciones eficientes del neoliberalismo, el movimiento absoluto del mundo (hacia su indivisión) no es otra cosa que el progreso ilimitado de la ciencia, concretamente biotecnológica, en la que se espera que la supuesta neutralidad haga la indivisión consensual del mundo. Algo que, como contraefecto, parece confortar a Marcuse y Habermas quienes, desde los años 1960, desmitifican la técnica y la ciencia como una ideología<sup>37</sup>.

---

opciones como dis-puesto o el término dispositivo con el que se emparenta con el pensamiento foucaultiano.

<sup>36</sup> Debido a que la *ideología* (a diferencia de los discursos religiosos o mitológicos tradicionales) es un discurso con un núcleo específicamente científico (envuelto en una cobertura filosófica), es difícil aislarlo de la *utopía* científica. Ante el intento de Pierre ROSANVALLON que, en *Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché* (París: Seuil, 1979, pág. 227), trata de separar la utopía liberal de la ideología burguesa, hay que decir dos cosas. 1) La ideología de la cual habla Rosanvallon es en realidad una *mentalidad* (adosada a la noción de cristianismo, de confort, etc, y cuyo carácter científico no es primordial); en este marco se puede separar la utopía liberal y la mentalidad burguesa. 2) En lo demás la ideología liberal y la utopía liberal son inseparables, aunque podemos distinguirlas ligeramente precisando que la ideología, al lado de su función de legitimación de lo que es, asume también la función utópica de creación científica de lo que debe ser.

<sup>37</sup> Véase sobre esta cuestión Herbert MARCUSE, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, París: Minuit, 1968, págs. 15-43; Jürgen HABERMAS, *La Technique et la science comme "idéologie"*, París: Gallimard, 1973, págs. 3-74.

La falta de límites del movimiento tecnocientífico se lee claramente en la constatación (¿feliz o preocupada?) que el politólogo Francis Fukuyama planteaba en 1999: “El carácter abierto de las ciencias contemporáneas de la naturaleza nos permite calcular que, de aquí a las dos próximas generaciones, la biotecnología nos aportará las herramientas que nos permitirán alcanzar lo que los especialistas de ingeniería social [soviéticos, añadido por mí, M.W.] no han logrado hacer. Llegados a ese momento, habremos terminado definitivamente con la historia humana porque habremos abolido los seres humanos como tales”<sup>38</sup>. ¿Ficción? ¿O realidad de lo que sería según Habermas un “eugenismo liberal” (en realidad, neoliberal)<sup>39</sup>? Admitamos en todo caso que la Humanidad biotecnológica, anulada por tanto, sería un estadio difícil de superar en materia de indivisión social. Pero admitamos también que es bastante fácil imaginar otro futuro para la ciencia<sup>40</sup>.

Admitamos finalmente que, ficción o realidad, *el tiempo del fin* es un punto nodal del imaginario totalitario: para el nazismo la “solución” debía ser “final”, para el soviétismo la historia finalizaba en el comunismo finalmente realizado. Günther Anders explicó lo que era *el tiempo del fin*: época de la *posibilidad del fin*<sup>41</sup>. Pero

<sup>38</sup> *Le Monde*, 17 de junio de 1999, citado por Jean-Claude MICHÉA en *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, París: Climats/Flammarion, 2007, págs. 205-206.

<sup>39</sup> Véase Jürgen HABERMAS, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, París: Gallimard, 2002. Este eugenismo sería neoliberal, porque nunca liberales como Locke o Smith tuvieron la idea de cambiar la naturaleza humana.

<sup>40</sup> Las soluciones imaginables se sitúan probablemente entre los extremos de un abanico. El primer extremo lo describe el historiador, filósofo y enamorado de las ciencias Alexandre KOYRÉ quien, estudiando las técnicas y los saberes de las civilizaciones anteriores al capitalismo, escribía en los años 1960: “Por sorprendente que pueda parecernos, podemos edificar templos en palacios, e incluso catedrales, abrir canales y levantar puentes, desarrollar la metalurgia y la cerámica sin poseer conocimiento científico –o teniendo tan sólo algunas nociones rudimentarias. La ciencia no es necesaria para la vida de una sociedad, para el desarrollo de una cultura, para la edificación de un Estado e incluso de un Imperio” (*Études d'histoire de la pensée scientifique*, París: Gallimard, 1973, pág. 396). En el otro extremo está la inserción de la tecnociencia en la democracia: ¿por qué instituciones democráticas y pluralistas, incluso respetando las normas propias de la esfera del conocimiento, no fijarían límites externos al “progreso” de ciertas ciencias? Observemos que tales instituciones, de manera sin duda modesta, existen ya en Dinamarca (véase sobre este asunto el artículo del biólogo Jacques TESTART, “Science, démocratie et forums hybrides”, en Alain Caillé (ed.) *Quelle démocratie voulons-nous? Pièces pour un débat*, París: La Découverte, 2005, pág. 39). No hace falta casi ni decir (pero vale de todas maneras decirlo mejor) que una técnica y una ciencia inserta en los tejidos sociales democráticos (según el principio de la división-articulación de las esferas sociales) son lo contrario de una *politización estatal* de la ciencia del tipo lyssenkista estaliniano (que fue una operación de indivisión totalitaria puesto que, en la relación entorno/organismo, se trataba de afirmar la omnipotencia del entorno y la ausencia de autonomía del organismo).

<sup>41</sup> Cf. Günther ANDERS, *Le Temps de la fin*, París: L'Herne, 2007.

tal vez se equivocaba en verla en la bomba termonuclear. Para la biotecnología neoliberal (o sus fantasmas), el final sería más pacífico, es decir, letárgico.

*Tesis 4. El totalitarismo, incluido su forma neoliberal, se define en primer lugar no por el terror o la represión policial, sino por la ley del movimiento absoluto en virtud del cual el Estado tiende a producir el poder-Único de la determinación objetiva y la indivisión (unificación) estatal de la sociedad (disociedad estatal).*

Específicamente y, ante todo, el Estado modernista no es ni la organización técnicamente “neutra” de lo social en comunidad universal (concepción liberal hegeliana moderada), ni el instrumento de dominación de una clase sobre la otra (concepción marxista). Más claro: el Estado modernista puede eventualmente corresponder a la concepción hegeliana o marxista, pero en segundo término. Su *originalidad primera* depende del arquetipo del cual procede: la teocracia pontifical que, en el siglo XI, se reestructura con el objetivo de ganar el poder de impulsar la *Reformatio totius orbis*. Dotado de esta herencia, el Estado modernista, junto a la ciencia y la economía, tiene desde entonces como esencia histórica el servir de motor del gran movimiento de la dominación-indivisión de la naturaleza humana, extra-humana y social<sup>42</sup>.

Como tal, el Estado que nace y se forma en Occidente en los siglos XI-XVI no puede ser confundido con lo que a veces se llama, por proyección anacrónica, el Estado ateniense: no hay, en la Atenas democrática del siglo V a.C. Estado de derecho (o de no-derecho) en el sentido contemporáneo de instancia que domina la sociedad, y la palabra *Estado* no existe en griego antiguo. El Estado de derecho modernista no se identifica tampoco con el Estado burocrático de Egipto o de la China clásica. Bajo esta forma clásica el Estado era una instancia de conservación y de estabilidad, instancia sin duda opresiva, pero radicalmente ajena al imaginario de la conquista ilimitada de la naturaleza y de la armonización objetiva de lo social.

<sup>42</sup> El hecho de que el Estado modernista pueda globalmente definirse así no impide una vista históricamente más ajustada del fenómeno. En particular esto impide discernir, en el seno de esa formación histórica general, diferentes tipos de Estado: Estado fascista, Estado de derecho liberal, Estado administrativo, Estado burocrático, Estado-Providencia, Estado neoliberal, etc. Lo que importa aquí es distinguir entre Estado liberal y Estado neoliberal. El primero –el Estado liberal clásico del siglo XIX o el Estado del compromiso liberal-social de los años 1945-1975– tiene más bien tendencia a dejar lo social dividirse y articularse en esferas relativamente autónomas. El Estado neoliberal, por su parte, tiende a la indivisión totalitaria bajo el signo de la competitividad.



La institución más típica del Estado en formación entre el siglo XI y el siglo XVI es la egología de la *lex animata*<sup>43</sup>. La egología debe ser entendida aquí no en el sentido psico-filosófico restringido (ilustrado por las reflexiones de La Rochefaucauld o de Kant), sino en el sentido socio-histórico de la ecuación: Ego=Estado=Movimiento absoluto. ¿Qué quiere decir? El papa, que la reforma gregoriana del siglo XI declara omnisciente, no sólo encarna la ley divina, sino que también tiene el poder de interpretarla y por lo tanto de cambiarla, de ponerla en movimiento. *Omnia jura habet in scrinio pectoris sui*, dice el derecho canónico (“tiene todas las leyes en el archivo de su corazón”)<sup>44</sup>. Así, *lex animata* designa no sólo al papa como “ley viva”, sino además el *movimiento de la ley* o la *ley del movimiento*. A partir de entonces la palabra móvil del jefe del Estado eclesiástico tiene *fuera de ley*.

Conocemos la naturaleza contradictoria de la Iglesia –sin duda atenta a lo terrestre (la *lex animata* da testimonio de ello), pero también indiferente al César. Esto prueba que, si bien el Estado eclesiástico está estructuralmente preparado para ceder su lugar al Estado político, vale más que el segundo reproduczca a su manera (secularizado) la egología del primero. La Iglesia será, en otros términos, la carcasa del Estado, en primer lugar monárquico, luego republicano. Entendemos, tal y como lo ha demostrado Kantorowicz y otros detrás de él, que a lo largo de la segunda Edad Media los reyes se aúnan y suceden al papa para encarnar la *lex animata*. Y entendemos también lo que Carl Schmitt constata en 1922: “Todos los conceptos apremiantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados”<sup>45</sup>.

Sin embargo, hasta aproximadamente el siglo XVI, el Estado no entra (o entra poco) en el movimiento absoluto que está expandiendo alrededor suyo. Su única gran metamorfosis es el paso de lo teológico a lo “político”. Para el resto, aunque ponga la sociedad en movimiento, él es aún un *motor inmóvil* –el Estado que permanece en el estado. Encarna la eternidad inmutable, y un hombre de los siglos XV-XVI no habría podido entender expresiones neoliberales como *reforma del Estado*.

<sup>43</sup> Sobre la *lex animata*, véase el estudio clásico de Ernst KANTOROWICZ, *Les Deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* (1957), en *Œuvres*, París: Gallimard, 2000; véase también Pierre LEGENDRE, *Le Désir politique de Dieu*, op. cit. y *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, París: Fayard, 2001; véase finalmente también Giorgio AGAMBEN, *État d'exception*, París: Seuil, 2003.

<sup>44</sup> Sobre el origen de esta expresión, véase Walter ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, Methuen, 1966, pág. 75.

<sup>45</sup> Carl SCHMITT, *Théologie politique*, París: Gallimard, 1988, pág. 46.

La edad clásica, con la formación de las monarquías absolutas de derecho divino, cambia radicalmente la situación. El siglo XVII es el momento en el que Occidente rompe con la realidad-noción inmemorial de la imbricación de la naturaleza y de la cultura: la *cultura*, separada de la naturaleza, se pierde ahora en el *artificio* superior encargado de convertirse en señor y propietario de dicha naturaleza. Cuatro nombres caracterizan casi al mismo tiempo, en la primera mitad del siglo XVII, la nueva hegemonía del artificio sobre la naturaleza: Montchrestien en economía, Galileo en ciencia, Descartes en filosofía, Hobbes en el pensamiento científico del Estado. Porque el Estado debe, a su vez, aportar su contribución al movimiento de homogeneización de la naturaleza. *El Leviatán* es el manifiesto del Estado en movimiento absoluto. A partir de entonces el Estado ya no es el motor inmóvil de Aristóteles: es un *motor movido*. En término foucaultianos, “el Estado es a la vez lo que existe, pero lo que no existe aún suficientemente. [...]. El arte de gobernar [...] tiene de alguna manera por objetivo el hacer pasar al ser el deber-ser del Estado”<sup>46</sup>.

Para beneficio de esta puesta en movimiento absoluto de sí, el Estado revela un rasgo nuevo: su tendencia *privatista*. Esta tendencia residía ya en las formas estatales clásicas y/o extra-europeas (en las que estaba atenuada por el hecho de que la cabeza del Estado compartía la misma subjetividad social religiosa que sus sujetos), pero conocerá ahora un desarrollo sin precedente en Occidente por el hecho del encuentro fusional, en la segunda Edad Media, entre el legalismo técnico-formal del derecho romano y el movimiento absoluto del derecho de la Iglesia (derecho canónico). La fusión produce un movimiento de objetivismo (tecnicismo) jurídico que, ajeno a la socialidad pública, coloca el Estado en posición destacada privativa respecto a las subjetividades públicas. El Estado se sustrae a toda ley que no sea la de Dios y se convierte en una persona privada –privada de vínculo horizontal. Elisabeth I y Louis XIV pueden así declarar: “El Estado, soy yo”. El Estado egológico o el Estado-dividuo produce lógicamente poblaciones de dividuos (sabemos que la realidad y la palabra de *población* aparecen al mismo tiempo en la época clásica). Privatizar designa por lo tanto el doble movimiento de *atomización* de los individuos (que se convierten en divisos) y de masificación del pueblo (que se convierte en población). Doble movimiento previo a toda indivisión totalitaria. “El poder del Estado, escribe Pierre Rosanvallon, sólo tiene sentido si se ejerce sobre *sujetos* y no sobre grupos dotados de una cierta autonomía. [...]. Es por ello que no parará hasta

<sup>46</sup> Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, op. cit, págs. 5-6.

destruir metódicamente todas las formas de socialización intermedias formadas en el mundo feudal [...]: clanes familiares, comunidades aldeanas [...] gremios, oficios, partidos, etc. [...] Desarrolla la atomización de la sociedad que necesita para existir. [...] Su objetivo es asignar todos los individuos a la misma debilidad ante él”<sup>47</sup>.

En los siglos XX-XXI un nuevo escalón se franquea: el Estado, por el movimiento absoluto de reforma de su esfera propia y de sus esferas otras, no tiene que homogeneizar simplemente la naturaleza existente. Debe contribuir a fabricar una naturaleza nueva, indivisa. Destacamos aquí el peor de los frutos contemporáneos producidos por la larga tradición de la *palabra móvil del jefe con fuerza de ley (lex animata)*. Ésta no tenía una vocación específica para la exterminación terrorista, a pesar de que las masacres de masa pudieran ser una consecuencia (conquista cristiana de las Américas). Pero es seguro que el siglo XX le da un relieve particular. Cuando los jueces de Jerusalén interrogan a Eichmann sobre las razones de su lealtad hacia Hitler en la ejecución de la Solución final, él responde: “Las palabras del Führer tenían fuerza de ley”<sup>48</sup>.

Parece que podemos distinguir aquí entre los siglos XX y XXI. El siglo XX comienza por prolongar prácticamente la obra teórica de Spencer. Víctima de la ilusión de la paz perpetua, el filósofo pensaba que la pacificación “definitiva” de Europa desde 1815 se debía ante todo a la *cooperación voluntaria* (es decir, a la competitividad económica e industrial) que había sucedido a la *cooperación obligatoria* de las sociedades primitivas y guerreras. Importa aquí entender que el evolucionismo competitivo teorizado por Spencer en los campos de la biología, de la psicología y de la sociología es ante todo un *modelo social total* –antes de ser un modelo meramente económico. Lo que, por supuesto, no le impide, a principios del siglo XX producir sus efectos más asombrosos en los procesos económicos (cf. tesis 5). Tanto en Europa como en Estados Unidos estos procesos engendran situaciones inéditas de concentración oligopolística y de gigantismo tayloriano, primera gran forma –económica y no terrorista– de indivisión totalitaria en vías de mundialización. Pero –y ahí está lo decisivo– la Primera Guerra rompe la famosa Paz de los cien años. La competencia económica internacional aborta; el siglo XX bascula y devuelve el Estado-nación al primer plano: es ante todo *la época de los totalitarismos del Estado-nación*. Incluso si *homo sovieticus* y *homo aryanus* están destinados –conse-

<sup>47</sup> Pierre ROSANVALLON, *Le Capitalisme utopique*, op. cit. págs. 115-116.

<sup>48</sup> Palabras registradas, como sabemos, por Hannah ARENDT en *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, París: Gallimard, 2002, pág. 275.

cuencia del universalismo moderno– a convertirse en tipos universales, no son viables, porque su universalismo es de base nacional.

El siglo XXI, que comienza en 1989, pone fin al totalitarismo Estado-nacional y retoma el testigo del totalitarismo competitivo internacional iniciado por Spencer. Con una diferencia clara entre el nuevo-liberalismo del cambio del siglo XIX al XX y el neoliberalismo del cambio de siglo XX-XXI. Spencer, en efecto, no había imaginado la posibilidad de poner el Estado al servicio y en sintonía con la competencia: pensaba incluso que el Estado debía mantenerse al margen e incluso desaparecer. Los neoliberales, por su parte, se dan cuenta de que Spencer se equivocó de camino: tuvo el genio de imaginar la competencia como un modelo total, pero no se dotó del medio estatal para, más allá de la mera economía, extenderlo a la totalidad de lo social. Ciegos a la evolución que les hace enfrentarse a los totalitarismos soviético y hitleriano... para producir un totalitarismo de nuevo cuño, los neoliberales reintroducen el Estado –con una diferencia decisiva. En el marco del compromiso keynesiano de post-guerra, el modo de acción del Estado era la intervención social (Seguridad social, pensiones, etc.). A principios del siglo XXI, el Estado (nacional, europeo y mundial) no se retira, no actúa menos; despliega una actividad considerable para *organizar jurídicamente la totalización de la competencia*, no sólo entre empresas privadas, no sólo entre empresas privadas y organismos estatales, sino también entre organismos estatales, incluso entre los propios funcionarios. Frente a las lamentaciones de algunos anti-liberales, hay que afirmar que la “retirada neoliberal del Estado” es un espejismo y que conviene más bien hablar de una transformación del modo de acción estatal.

Este es, directamente o indirectamente, el sentido de las incesantes reformas de las instituciones estatales: escuela, policía, universidad, esferas jurídica y fiscal, salud, medios de comunicación, etc. Tal es también el sentido de los diversos tratados europeos, constitucionales o no. como los otros modelos totalitarios, el modelo competitivo aspira a crear un hombre nuevo –*homo performans*– que, si hay que creer lo que dice Fukuyama, no es tal vez más que el abuelo del futuro *homo biotechnologicus*. Pero a diferencia del *homo sovieticus* o *aryanus*, *homo performans* es un tipo universal *sin* base nacional.

En resumen, tal vez los terrorismos totalitarios del siglo XX no hayan sido más que accidentes nacionales en la vía de la mundialización de la indivisión totalitaria no terrorista.

En su transformación neoliberal, el Estado confirma de manera novedosa uno de sus caracteres bautismales: su naturaleza privativa. Que la *privatización estatal* esté más o menos acentuada y que sea más o menos violenta según los casos es indudable. Pero el giro neoliberal marca de manera no menos indudable una privatización general. De esto dan testimonio no sólo la privatización de las empresas estatales y de ciertos servicios públicos, sino también la creación de lo que el jurista, economista y el político ordoliberal alemán Franz Böhm llama, desde 1966, la “Sociedad de derecho privado” (*Privatrechtsgesellschaft*)<sup>49</sup>. La sociedad y el Estado neoliberales ya no tienen por qué hacer referencia a la autoridad de un derecho público; deben obedecer por completo a la lógica del contrato de derecho privado. De la nueva privatización da testimonio precisamente el hecho de que el Estado neoliberal se ajusta él mismo a esta lógica, por un lado, sometiendo sus servicios al dogma de la competencia, por el otro reconectándose sutilmente con la tendencia clásica de los totalitarismos pasados, al comprometerse como una persona privada (en 2010 el caso Wikileaks confirma escandalosamente el devenir-privado de la esfera pública-privada). Sobre ese devenir-privado, Castoriadis escribe: “Una de las múltiples razones por las que resulta irrisorio hablar de “democracia” en las sociedades occidentales actuales es que en ellas la esfera “pública” es en realidad privada [...]. Las decisiones importantes se toman a puerta cerrada, en los pasillos o en los lugares de encuentro de los gobernantes. Es sabido que en realidad estas decisiones no se toman en los lugares oficiales donde supuestamente deberían tomarse; cuando llegan ante el Consejo de ministros o la Cámara de diputados, ya está todo decidido”<sup>50</sup>.

Este “ya está todo decidido” indica que actualmente se ha realizado lo que aún quedaba en el liberalismo clásico de *indeterminación* subjetiva y política. Con el totalitarismo neoliberal, la objetividad estatal, por lo general con el apoyo de la objetividad fantasmática de los científicos del derecho y de la economía, hace del poder una *determinación* casi total, forma nuevamente amplificada de la razón de Estado. Por eso a las teorías antiliberales del complot se les escapa lo esencial: con pocas excepciones (tal vez), no hay conspiradores “perversos”. Hay actores que sólo son totalitarios en la medida en que creen piadosamente en el principio teocrático

<sup>49</sup> Cf. Franz BÖHM, “Privatrechtsgesellschaft und Marktwirtschaft”, en *Ordo Jahrbuch*, volumen 17, 1966, pp 75-151.

<sup>50</sup> Cornelius CASTORIADIS, *Figures du pensable*, París: Seuil, 1999, pág. 152.

fundador del Occidente modernista, según el cual *la objetividad privada –en primer lugar divina y después científica– es superior a la subjetividad pública.*

No comprenderemos la lógica histórica de los totalitarismos de los siglos XX-XXI (indivisión social y determinación objetiva del poder) sin entender que la indivisión estatal y la indivisión privativa, lejos de oponerse, son dos caras del mismo fenómeno. Es sorprendente en este aspecto la ceguera de los neoliberales de la Sociedad Mont-Pèlerin y de las decenas de *think tanks* que ella engendró por todo el mundo. Es probablemente demasiado pronto para decir si el totalitarismo neoliberal ha logrado alcanzar lo que no lograron la URSS y Alemania: construir un Estado-Único de extensión mundial. Pero el hecho es que sólo la forma neoliberal del totalitarismo ha avanzado y sigue avanzando tanto en la construcción de un Estado de este tipo. Dado que la competencia es desde entonces continental y mundial, el Estado ya no puede ser nacional. El totalitarismo neoliberal necesita un Estado supranacional (europeo, mundial), dotado de instancias económicas (Banco Mundial, FMI, BCE, etc.), gubernamentales (G7, G8, G20), militares y policiales (Interpol, Cepol, Europol), e incluso campos de internamiento catalogados como “Frontex”<sup>51</sup>. El siglo XXI es, por el momento, la época no de los totalitarismos estatounacionales (en plural) sino del totalitarismo supranacional (en singular).

Así adviene, bajo el término de “gobernanza” (europea y/o mundial), el Estado Único que describían los novelistas anti-totalitarios Zamiatin y Orwell. Desde 1951, Arendt advertía contra “la noción liberal [...] de una autoridad central que se impone a todos. [...] El gobierno mundial está destinado a engullir y a eliminar toda política auténtica”<sup>52</sup>, es decir, toda división-articulación política y toda indeterminación democrática del poder.

*Tesis 5. El totalitarismo se define en primer lugar no por el terror o la represión policial, pero la ley del movimiento absoluto en virtud de la cual la economía planificada o de mercado tiende a producir el poder-Único de la determinación objetiva y la indivisión (unificación) económica de la sociedad (disociación económica).*

<sup>51</sup> Frontex (nombre en inglés: *European Agency for the Management of Operational Cooperation at the External Borders of the Member States of the European Union*) es una agencia de seguridad paramilitar, medio estatal, medio privada, encargada de “externalizar” el asilo vigilando, como su nombre indica, las “Fronteras exteriores” de la UE. Creada en 2004 por el Consejo de la Unión Europea (fuera de toda iniciativa, participación o consulta del Parlamento europeo), Frontex (con sede en Varsovia) abre y/o financia campos de internamiento en las fronteras exteriores: en Lesbos (Grecia), en África del Norte, en Mauritania, en Ucrania, en Albania.

<sup>52</sup> Hannah ARENDT, *L'Impérialisme*, op. cit., pág. 299, nota 38.

En el ámbito del querer-tener, la dominación de la objetividad abstracta se llama economía, capital o trabajo. La historia de las civilizaciones humanas refuta la leyenda liberal de una naturalidad de la economía capitalista. En este mito, esta naturalidad sería la simple consecuencia del hecho “natural” de que el ser humano tiene un cuerpo que tiene que alimentar y vestir. Permanecería oculta durante largo tiempo en las capas profundas de las sociedades antiguas y el capitalismo contemporáneo tan sólo la habría revelado y difundido. En realidad, tal y como Maurice Godelier lo ha recordado recientemente<sup>53</sup>, toda sociedad se funda no sobre las necesidades naturales del cuerpo, sino sobre una *sacralidad político-religiosa* que inserta de golpe, en sí misma, todas las actividades productivas y materiales. Dicho de otro modo, la objetividad de la *acción* material se encastra en la subjetividad del *ser* social.

Es por ello que la realidad que el *homo modernus* llama trabajo no existe en las sociedades anteriores o exteriores a la civilización capitalista. Las actividades productivas no son en ellas más que un trabajo objetivo o un segmento bien definido de la vida cotidiana. Son subjetivas, sensibles, cualitativas y gratuitas (en Grecia la vendimia no es un trabajo, sino una fiesta religiosa en honor de Dionisos; lo mismo ocurre con la cosecha del maíz entre los aztecas; para el artesano medieval europeo, fabricar un anzuelo es un acto sagrado porque el artesano es una criatura de Dios).

A producción gratuita, consumo gratuito. Cuando la reproducción material no se efectúa de acuerdo con el principio de la autarquía doméstica (*œconomia*), se lleva a cabo, como lo dice clásicamente Polanyi, de acuerdo con otros dos principios: la reciprocidad (en las sociedades simétricas igualitarias) y la redistribución administrada (en las sociedades desiguales). Pocas veces se encuentra un modelo en un estado puro: por lo general, los modelos son combinados (pluralismo).

De acuerdo con los estudios de antropología económica, el mercado es una realidad extremadamente antigua y de formas históricamente muy estables. Pero de acuerdo con esos mismos estudios, siempre ha sido una realidad extremadamente limitada - limitada en el espacio geográfico (mercado local) y marginal en el espacio social (respecto al principio de reciprocidad y/o de redistribución administrada).

---

<sup>53</sup> Véase Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, París: Albin Michel, 2007, concretamente las páginas 191-220.

Siempre se ha intentado que la subsistencia material no dependa demasiado del mercado.

En las sociedades desiguales, la actividad productiva subjetiva puede verse sometida a la esclavitud o a la servidumbre, pero estas dos formas de explotación son aún socialmente *parciales*. Como señala Moses Finley a propósito de la civilización esclavista greco-romana, “el trabajo libre nunca fue eliminado, y no sólo el trabajo asalariado ocasional, sino también el trabajo fundamental de los campesinos y de los artesanos independientes”<sup>54</sup>. Respecto a la servidumbre, sabemos desde Georges Duby que no es, en la vida social de la Edad Media, ni dominante ni marginal. Es una realidad entre otras; y en buena parte, añade, Jérôme Baschet, “la actividad productiva [...] se organiza en el marco de la comunidad aldeana, de manera autónoma respecto a los amos”<sup>55</sup>.

En resumen: antes del capitalismo, el papel secundario de la forma-dinero permite en general un *pluralismo económico* subjetivo. Así, en un mismo espacio social conviven por ejemplo la *oconomía*, la redistribución, el mercado, la actividad productiva independiente, la actividad productiva esclava. La unidad de la *acción* productiva y del *ser* social es profunda.

El totalitarismo sólo será posible con la reducción del pluralismo económico subjetivo y con la creación, por parte del capitalismo, de estas instituciones totales y objetivas que son la forma-dinero y el trabajo como actividad abstracta, cuantificada, medida por un tiempo de trabajo remunerado (salarado o artesanal). Pero no nos anticipemos.

Respecto a la situación antropológica fundamental (inserción de la *acción* productiva en el *ser* social subjetivo), el cristianismo aporta un primer cambio radical. Este cambio permanece casi sin efecto hasta aproximadamente el año 1000. Pero mentalmente es tan importante que debe ser evocado aquí, aunque sea brevemente. Tiene que ver justamente con las relaciones del ser y de la acción. Justo en los inicios del cristianismo, las civilizaciones humanas viven en la unidad íntima del ser y de la acción. Los griegos, por ejemplo, no separan el *ser* divino de Dios y su libre voluntad de crear, de *actuar* y de gestionar el mundo terrestre. Giorgio Agamben, que recientemente ha estudiado la génesis religiosa de la economía, escribe:

<sup>54</sup> Moses I. FINLEY, *Esclavage antique et idéologie moderne*, París: Minuit, 1981, pág. 101. En esta formulación, hay que hacer probablemente abstracción del “trabajo asalariado” que es una proyección anacrónica del presente sobre el pasado.

<sup>55</sup> Jérôme BASCHET, *La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, París: Flammarion, 2006, pág. 173.



“Si el Dios de Aristóteles, como motor inmóvil, puede mover las esferas del cielo, es porque esa es su naturaleza y no hay ninguna necesidad de lanzar la hipótesis de una voluntad especial o de una actividad particular relativa al cuidado que debería tomar de sí o del mundo”<sup>56</sup>. El cristianismo, por su parte, deshace esta unidad del ser y de la acción. Agamben muestra que la operación decisiva de la patrística de los siglos II-IV es producir una *teología económica* original: se trata de liberar la acción material divina de los límites de su ser. Para esto es necesario separarlos (para que la acción sea libre, según el leimotiv: Dios ha creado el mundo por un acto de voluntad libre, independiente de lo que *Él es*); pero a continuación hay que tratar de reunirlos (para que la acción libre sea divina, para que la infinita gestión material de lo terrestre sea divina). Esta es la doble función de la Trinidad.

Sin embargo, tal y como hemos anunciado, el primer milenio del cristianismo se ve poco afectado, a nivel concreto de la vida social, por la desvinculación absolutista del ser y de la acción; la *teología económica*, principalmente mental y *teórica*, trabaja soterradamente y empieza a producir sus efectos visibles sólo en torno al siglo XI. Entre el siglo XI y el XVI la *teología económica* mental se convierte en la *teología económica práctica*. Su principal manifestación es el nacimiento de la ciudad occidental. Hasta entonces, en China o en la cuenca mediterránea, la ciudad era más bien, tal y como señala el historiador de la economía Carlo Cipolla<sup>57</sup>, “un órgano integrado al contexto general que constituía el *continuum* campo-ciudad”. En la historia de las civilizaciones, Occidente inventa un nuevo tipo de ciudad: la ciudad del movimiento y de la acción (económicas), que se opone al ser del campo. La ciudad de la acción (que será algunos siglos más tarde la ciudad de la agitación) simboliza el nuevo proceso de *armonización económica*.

Pero aún es demasiado pronto para considerar que, en el divorcio entre la acción y el ser, entre el movimiento y la estabilidad, los primeros prevalecen sobre los segundos. Los valores dominantes son aún la estabilidad, el límite. La persistencia de un campesinado importante limita la armonización económica. Entre los artesanos reina la *norma de lo suficiente*. Como escribe Max Weber, el artesano no se preguntaba “¿cuánto puedo ganar por día si aporto el máximo de trabajo posible?”, sino “¿cuánto puedo trabajar para ganar los 2,5 marcos que hasta ahora he recibido

<sup>56</sup> Giorgio AGAMBEN, *Le Règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie de du douvernement*, París: Seuil, 2008, pág. 94.

<sup>57</sup> Carlo CIPOLLA (ed.) *The Fontana economic history of Europe. The Middle Ages*, Hassocks: Collins Fontana Books, 1972, citado por Pierre Thuillier, *La Grande implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident*, París: Fayard, 1995, pág. 124.

y que cubren mis necesidades habituales?”. El ser humano no desea “por naturaleza” ganar cada vez más dinero, desea sencillamente vivir de acuerdo con su costumbre y ganar el dinero suficiente para poder hacerlo. Siempre que el capitalismo ha desplegado su obra de aumento de la productividad del trabajo humano intensificándolo, se ha visto confrontado a la resistencia obstinada de este *leitmotiv* del trabajo de la economía precapitalista<sup>58</sup>.

En cuanto a los mercados, en ese momento se regulan por sí mismos y son también limitados, porque ignoran la competencia. “Que la competencia tenía que conducir finalmente al monopolio, escribe Polanyi, esa es una verdad bien entendida en este momento”<sup>59</sup>. En el mercado autorregulado, los artesanos y los comerciantes acuerdan conjuntamente los precios requeridos para determinadas calidades de producto. Mientras los artesanos sean dueños de sus herramientas productivas, de los productos de su actividad y por lo tanto también de su tiempo de “trabajo”, los comerciantes no pueden imponerles la competencia “libre”. Tal y como lo explica André Gorz, “la norma de lo suficiente –ganancia suficiente para el artesano, beneficio suficiente para el comerciante– estaba tan enraizada en el modo de vida tradicional que era imposible obtener de los obreros un trabajo más intenso o más prolongado prometiéndoles una ganancia más elevada”<sup>60</sup>.

Pero el Renacimiento y la Reforma dan un golpe fatal a la norma de lo suficiente. Dios se retira definitivamente a una posición trascendente. Ya no es el gestor directo; cede el lugar a los hombres a los que bendice en su acción económica – una acción ilimitada puesto que Dios ya no está ahí para indicar el límite suficiente. La falta de límite comienza a transformar la armonización en *homogeneización* económica que precede a cualquier movimiento totalitario. La homogeneización se completa por el trabajo dependiente. Para ello, hay que destruir la actividad artesanal independiente. Es elocuente en este punto la decisión por la que en 1539 François I prohíbe las corporaciones artesanales (“Que de acuerdo con nuestras antiguas ordenanzas y los decretos de nuestras cortes soberanas serán derribadas, prohibidas y prohibidos todos los gremios de oficios y artesanos en todo el reino”, Ordenanza de Villers-Cotterêts, artículo 185). En la Inglaterra rural, la primera

<sup>58</sup> Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris: Plon et Agora/Pocket, 1985, pág. 61.

<sup>59</sup> Karl POLANYI, *La Grande transformation*, op. cit., pág. 115.

<sup>60</sup> André GORZ, *Ecologica*, Paris: Galilée, 2008, pág. 58.

oleada de *enclosures*<sup>61</sup> marca el inicio mundial de la mercantilización de la tierra (renta, arrendamiento, alquiler).

Los siglos XVII-XIX ya no son la época de la teología económica (mental y luego práctica), sino de la *economía teológica*. Dios, retirado en el Cielo, deja su trono a los economistas cristianos (que a veces son también sacerdotes o pastores, como el reverendo Padre Malthus). En 1615 Antoine de Montchrestien escribe el primer *Tratado de economía política*, que ratifica la inversión de la antigua prioridad. Hasta ahora Dios ordenaba al cristiano no ser demasiado activo porque necesitaba mucho tiempo para contemplar “Sus Obras”. Montchrestien, por su parte, condena la “ociosidad” e indica que a partir de ahora Dios se congratula de una séptima parte de contemplación (el domingo del ser) y aprueba, como el Dios de Lutero, las otras seis partes de trabajo (la acción de lunes a sábado). Si, hasta entonces, la armonización social por la economía era aún limitada por la importancia de la actividad campesina y por el carácter secundario del trabajo asalariado industrial, el siglo XVII marca el inicio de la homogeneización de lo social para el asalariado industrial –proceso que, entre 1750 y 1830 recibe una violenta aceleración con la revolución industrial. Es en este punto en el que arranca verdaderamente el movimiento absoluto del capital, con sus efectos de masificación pre-totalitaria. El análisis de Polanyi del fenómeno es muy valioso por cuanto muestra de manera crítica cómo lo positivo produce lo negativo: “En el corazón de la Revolución industrial del siglo XVIII, se constata una mejora casi milagrosa de los instrumentos de producción, acompañada de una dislocación catastrófica de la vida del pueblo. [...] ¿Quién fue ese *Satanic Mill*, esa fábrica del diablo que aplastó a los hombres y los transformó en masas?”<sup>62</sup>.

Esta “fábrica del diablo” no es otra que el mercado. Igual que, dos siglos antes, el mercado conquista la tierra (el suelo), ahora el mercado conquista la actividad productiva del ser humano. Es conveniente percibir la dimensión completa del acontecimiento. Sabemos que la Antigüedad mediterránea o la Bagdad del siglo VIII habían conocido formas rudimentarias y limitadas de capitalismo –limitadas porque se limitaban a la esfera de los intercambios comerciales. En el siglo XVIII, por primera vez en la historia de la Humanidad, el capital abarca algo que era *a priori* inabarcable: el *proceso de la acción material* del ser humano. ¿Cómo abarcar un proceso? ¿cómo abarcar el tiempo? Cuantificándolo, midiéndolo, segmentándolo,

<sup>61</sup> N. de T. En inglés en el original: proceso de deslinde y cerramiento de tierras.

<sup>62</sup> Karl POLANYI, *La Grande transformation*, op. cit., pág. 75.

objetivándolo. Es el nacimiento del *mercado de trabajo*. A partir de los años 1750, el Estado promulga leyes que organizan el mercado del trabajo, leyes sin las que *el mercado no habría sido más que un mercado negro y parcial*. Organizando el mercado de trabajo individual, las naciones organizan al mismo tiempo su otra cara, a saber, el mercado del desempleo individual. El mecanismo económico típico de los futuros totalitarismos –disolución-masificación de lo social mediante el trabajo-desempleo– es inaugurado por la revolución industrial inglesa y francesa. Precisemos que el mercado no es totalitario en sí mismo –“sólo tiene efecto disolvente, escribe Rosanvallon, en el marco de una sociedad de mercado”<sup>63</sup>.

La amplitud de la homogeneización social provocada por la disolución-masificación económica se entiende mejor si nos damos cuenta que el mercado no es un modelo única y estrechamente económico: es también y en primer lugar un *modelo social total*. La relación causal no debe invertirse: no es el mercado económico el que provoca la homogeneización social. Es el mercado como modelo social el que crea la homogeneización económica de la que hablamos aquí. El mercado no es un espacio local en el que ciertos clientes no comerciantes compran productos a productores. En la utopía liberal, *el mercado como intercambio* es coextensivo a toda la sociedad. La apelación de la nueva ciencia (economía y política) es sintomática puesto que, a partir de entonces, la economía vale como (y reemplaza o realiza la) política. Ahí radica la utopía de Adam Smith y de sus sucesores: los hombres ya no tendrán necesidad de la división política cuando, en todos los ámbitos de la vida, hayan aprendido a intercambiar. Si el totalitarismo se definía también por la supresión de la división política, sus premisas persiguen innegablemente la utopía liberal. Heredero de Smith, el totalismo de Hegel, recurre a un término que no puede ser más elocuente, el *mar*, para mostrar con qué arte las olas móviles del mercado, que es, después del Estado, la segunda hipostasia del *Weltgeist* (el Espíritu objetivo del mundo), saben hacer de la sociedad civil una totalidad transparente y fluida (*Principios de la Filosofía del Derecho*, §247). El mar es la imagen misma del estado de movimiento, del movimiento absoluto, perpetuo, infinito, conocido también con otros términos (“progreso”, “expansión”, “desarrollo”, etc.). Es la imagen a la vez del movimiento y de la totalidad, es decir, del movimiento hacia la totalidad. Entendiendo el comunismo como el fin de la división política (el reino de la abundancia que permite pasar del opaco gobierno de los hombres a la transparente

<sup>63</sup> Pierre ROSANVALLON, *Le Capitalisme utopique*, op. cit., pág. 236.

administración de las cosas), Marx pagará también su tributo a la utopía liberal – justo en el momento en el que pensaba que estaba logrando su superación.

El último gran giro de la historia europea y mundial –siglos XX y XXI– será testigo del paso de la homogeneización totalista a la indivisión totalitaria de lo social bajo el efecto del poder determinista de las leyes objetivas de la economía. Sus síntomas son numerosos: darwinismo social, cartelización, taylorismo, militarización religiosa del trabajo al servicio de la “movilización total” (Jünger), lo que quiere decir: *movilizar totalmente* lo social por y para la guerra militar y económica.

El darwinismo social de Spencer significa que, en la frontera del siglo XIX y del XX, el capitalismo occidental cambia de paradigma. El modelo social total del *nuevo-liberalismo* ya no es la transparencia homogénea del *mercado como intercambio*, sino la *transparencia indivisa del mercado como competencia* (la selección natural, o lo que algunos creen que es tal, debe convertirse en selección social). En el mercado como intercambio (liberalismo clásico), los actores eran ya dividuos, pero aún asociables, porque el intercambio no cultivaba el movimiento centrífugo (aunque lo creara). En el nuevo mercado del nuevo-liberalismo spenceriano, la competencia dinamiza el movimiento socialmente centrífugo. En la medida en que la competencia conduce a la formación de oligopolios (o de monopolios), la cartelización de la economía se ve acompañada de una disolución avanzada del artesanado independiente. La Primera Guerra mundial acelera el proceso: el gigantismo, llamando a una masificación desigual y una gestión más objetiva que nunca (“*Scientific Management*”), hace de la nueva empresa tayloriana la estructura de base del totalitarismo económico. Al mismo tiempo, hace pasar la *economía teológica* de los siglos XVII-XIX al estadio de la *economía integrista*. El responsable de una organización patronal puede así declarar: “Nosotros construimos *catedrales* industriales”<sup>64</sup>. Las formas que reviste el integrismo del trabajo según la originalidad de cada forma totalitaria son sin duda diferentes. Pero la diferencia no elimina el parentesco. En las fachadas soviéticas se leía en grandes letras rojas: “*Slava trudu*” (Gloria al trabajo). Encima de la entrada de los campos nazis estaba escrito: “*Arbeit macht frei*” (el trabajo nos hace libres). En los manifiestos del totalitarismo neoliberal podemos leer: “hay que trabajar más para ganar más”.

La fuerza de un paradigma social total se reconoce concretamente en el hecho de que éste trasciende las divisiones políticas. Al igual que al principio del siglo

<sup>64</sup> Es Pierre GATTAZ que se expresaba en estos términos el 16 de marzo de 2012, a las 8.00h en *France Culture* (el subrayado de las “catedrales” es mío).

XXI el neoliberalismo impregna tanto la izquierda como la derecha más o menos clásica, ya un siglo antes, la ficción nuevo-liberal del gigantismo tecno-económico competitivo (taylorismo) reside no sólo en la “derecha” occidental sino también en el comunismo soviético. Si el ser humano es siempre demasiado pequeño y subjetivo y si la objetividad no es posible más que en un *sistema* supra-humano en movimiento de dilatación gigantesca, entonces Taylor tiene razón: “En el pasado, el hombre fue la clave; en el futuro el sistema debe ser lo principal”<sup>65</sup>. Se entiende que al Este de Europa, Lenin acaricia (de manera por supuesto ambivalente) el mismo sueño, vinculando lógicamente a Taylor con el “estudio del movimiento”<sup>66</sup>.

El paréntesis estatal de los años 1920-1970 hace olvidar por un tiempo la ficción de la sociedad hecha transparente por el movimiento del mercado competitivo. Pero se observa que la ficción de la transparencia totalitaria (es decir, de la economía-Única o del olvido del pluralismo económico) resurge entonces bajo la forma del *plan* - quinquenal en la URSS, cuadrienal en la Alemania nazi. “El plan y el mercado, escribe Pierre Rosanvallon, se fundan implícitamente en la representación común de un espacio fluido y homogéneo. Llevado a su extremo, el plan perfecto y el mercado perfecto son equivalentes en un espacio equivalente, sin congestión, en el que la información circula sin trabas”<sup>67</sup>. Es decir: un espacio indiviso.

Entre tanto, los círculos intelectuales nuevo-liberales se han activado. Ya hemos visto con Michel Foucault cómo el coloquio Walter Lippmann (París, agosto de 1938) podía ser considerado como el lugar de nacimiento del *neoliberalismo como tal*. Pero sabemos que las elaboraciones intelectuales neoliberales sólo penetran la práctica en los años 1970-1980. Una primera-ministra británica confirma en eses momento que el modelo neoliberal, sin duda económico, es en realidad mucho

<sup>65</sup> Frederick W. TAYLOR, *La Direction scientifique des entreprises*, París: Dunod, 1957, pág. 30.

<sup>66</sup> Vladimir I. LENIN, *Œuvres complètes*, tomo XXXIX, París/Moscou: Éditions Progrès, 1976, pág. 246, citado por Robert LINHART en *Lénine, les paysans, Taylor*, París: Seuil, 2010, pág. 113. El taylorismo es en efecto un objeto ambiguo de deseo en Lenin. En 1913, éste ve en el taylorismo “un sistema 'científico' [realizado] para presionar al obrero” (Vladimir I. LENIN, *Œuvres complètes*, tomo XVIII op. cit., págs. 618-619, citado por Robert LINHART en *Lénine, les paysans*, op. cit., pág. 110). Pero apenas un año más tarde, afirma que “el sistema Taylor prepara el tiempo en el que el proletariado asumirá toda la producción social” (Vladimir I. LENIN, *Œuvres complètes*, tomo XX op. cit., pág. 158, citado por Robert Linhart en *Lénine, les paysans*, op. cit., pág. 113).

<sup>67</sup> Pierre ROSANVALLON, *Le Capitalisme utopique*, op. cit., pág. 230.

más amplio. Su dimensión principal, como la de todo paradigma totalitario, es antropológica: “*Economics are the method, the object is to change the soul*”<sup>68</sup>.

Con la intención de fabricar almas y cuerpos competitivos, el *movimiento competitivo* y *performativo* debe individuar (unificar) toda la sociedad –escuela y universidad, salud y medicina, deporte, amor, educación doméstica, medios de comunicación, cultura, policía, derecho, ocio, viajes, etc. La extraordinaria promoción del espectáculo deportivo desde los años 1980 tiene menos que ver con el motivo clásico del *panem et circenses* que con el modelo general del deporte como *competición*.

*Tesis 6. Un lugar demasiado común pretende que totalitarismo y democracia estén emparentados. Son en realidad dos tendencias antagónicas. La democracia es una tendencia moderna a la división articulada de lo social bajo el poder de la indeterminación subjetiva (movimiento relativo). El totalitarismo es una tendencia modernista a la indivisión de lo social bajo el poder de las determinaciones objetivas (movimiento absoluto de la tecnociencia, del Estado y de la economía).*

La idea del parentesco entre democracia y totalitarismo parece haberse convertido en un cliché, hace unos sesenta años, con la formación del discurso neoliberal al salir de la Segunda Guerra mundial. Los adeptos del parentesco son legión y a veces van hasta la confusión (entre democracia y totalitarismo, entre democracia y tiranía, entre democracia y dictadura). Contentémonos aquí de una breve muestra.

Hayek declara en 1943 que es totalmente concebible que “la democracia sea tan tiránica como la peor de las dictaduras”<sup>69</sup>. En 1945 Jouvénel, autor de *Du pouvoir*, advierte contra “la democracia totalitaria”<sup>70</sup>. En 1952, Talmon explora los orígenes de lo que llama él también “la democracia totalitaria”<sup>71</sup>. En torno a medio siglo más tarde, la idea vuelve, ligeramente variada, en Furet o Finkelkraut. Esquematizamos un poco: este tipo de confusión es “de derecha” (“democracia” quiere decir aquí más o menos “Estado de tendencia comunista o igualitaria”). Se sobreentiende que, puesto que la democracia es totalitaria, el justo medio es un poder a la vez

<sup>68</sup> Margaret THATCHER, en *The Sunday Times*, 7 de mayo de 1988, citado por Pierre Dardot y Christian Laval en *La Nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, op. cit., pág. 412 (traducción: “La economía es el método, el objetivo es transformar el alma”).

<sup>69</sup> Citado por Enzo TRAVERSO en *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, op. cit., pág. 419.

<sup>70</sup> Bertrand de JOUVENEL, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Paris: Hachette, 1972, pág. 313.

<sup>71</sup> Citado por Enzo TRAVERSO en *Le Totalitarisme*, op. cit., pág. 602.

fuerte y liberal (es decir, neoliberal). Eventualmente, las instancias neoliberales pueden por lo tanto apoyar una dictadura militar de tipo fascista. A propósito del reino del general Pinochet, Hayek declara en 1981 al periódico chileno *El Mercurio*: “Mi preferencia personal va a una dictadura liberal y no a un gobierno democrático en el que todo liberalismo esté ausente”<sup>72</sup>.

Pasemos ahora a la confusión “de izquierdas” (lo que no quiere decir que los dos tipos de confusión sean independientes uno de otro). En este caso encontramos quienes confunden democracia y liberalismo, democracia y burocracia. En 1981 Claude Lefort escribe: “La democracia encuentra en él [el totalitarismo] una fuerza adversa, pero es una fuerza que también lleva la democracia en sí misma. [...] El proceso de burocratización no es ajeno al proceso de democratización”<sup>73</sup>. En 1985, Marcel Gauchet lo supera: “El Estado democrático es necesariamente un Estado burocrático”<sup>74</sup>. En 1992, en una entrevista televisada, Noam Chomsky declara: “La propaganda es a la democracia lo que la violencia es al Estado totalitario”. En el año 2000 el antropólogo Alain Caillé retoma las posiciones de Lefort<sup>75</sup>. En 2001, Enzo Traverso estima que el totalitarismo “es un avatar perverso de la era democrática”<sup>76</sup>.

¿Cómo puede el lector ciudadano evitar sentirse condenado a la impotencia cívica, ante tal torbellino de aporías? Si la democracia es totalitaria, propagandista, burocrática, en resumen, si tiende a confundirse con un totalitarismo neoliberal, tentado por la megalomanía de las biotecnologías, de la “gobernanza” tecnocrática del mundo, de la economía industrial y financiera, entonces mejor callar. Si queremos hablar con palabras que tengan sentido, probablemente habrá que empezar por señalar el descrédito general de la “clase política” y la crisis institucional profunda que traduce este descrédito. Entendemos entonces que la “democracia representativa” de la era neoliberal tiene poco que ver con una democracia concebida en un sentido mínimamente auténtico. Para que una democracia representativa sea una democracia, hace falta que *antes de la representación haya una presencia*.

<sup>72</sup> Citado por Stéphane LONGUET en *Hayek et l'école autrichienne*, Paris: Nathan, 1998, pág. 175 (referencia indicada por Pierre DARDOT y Christian LAVAL en *La Nouvelle raison du monde*, op. cit., pág. 268).

<sup>73</sup> Claude LEFORT, *L'invention démocratique*, op. cit., págs. 41 y 155.

<sup>74</sup> Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard, 1985, pág. 352.

<sup>75</sup> Véase Alain CAILLÉ, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris: La Découverte, 2007, págs. 222 y 257.

<sup>76</sup> Enzo TRAVERSO en *Le Totalitarisme*, op. cit., pág. 15.



Ahora bien, es necesario constatar que la lógica histórica del objetivismo cristiano occidental –manifestado por las prácticas y las teorías de la soberanía estatal en su versión liberal clásica (siglo XIX), la totalitaria terrorista (siglo XX) y la totalitaria neoliberal globalmente no terrorista (siglo XXI)– tiene actualmente el efecto de apremiar al pueblo (independientemente del sentido que se le dé a este término) a la *ausencia* cívica y política. Es evidente que votar una vez cada cuatro o cinco años no basta para construir una *presencia*. Ante la ausencia del pueblo, la representación sólo se representa a sí misma, de ahí la expresión “clase política”. Podría ser que los defensores de la relación entre democracia y totalitarismo, sea cual sea la forma de su vinculación (identidad, filiación, inversión, reversibilidad, etc.) tengan razón: hay por supuesto una relación, pero no vincula el totalitarismo y la democracia auténtica (griega, por ejemplo), sino el totalitarismo y la manera en la que el neoliberalismo se desprende de los restos de la democracia liberal.

Para superar el nihilismo contemporáneo se puede, justamente, meditar sobre el caso ateniense, dejando de lado lo peor (la exclusión de las mujeres, de los esclavos y de los metecos) y conservando lo mejor (el hacer las leyes por sí mismos y el poder representativo que el sorteo contiene en su indeterminación subjetiva). El caso ateniense incita actualmente a ver la democracia como un hacer-uno-mismo-las-leyes con toda independencia crítica y subjetiva respecto a las formas de objetividad abstracta. Dicho de otro modo, si el totalitarismo, de esencia ideológica y científica, destruye lo social y la política, la democracia, por su parte, recrea la política como potencia instituyente de lo social y se mantienen al margen de la “ciencia política” (o de las “ciencias políticas”). Si la ciencia es un asunto del saber (*episteme*), la política sigue siendo un asunto de opinión (*doxa*). La “ciencia política” es por lo tanto una contradicción en términos. Cabe añadir además que la política no es ni ideológica ni estatal. La ciencia es ideológica y estatal, pero no puede ser política. Por eso la política, institución de lo social, no se extiende a la vida: frente a Foucault y Agamben, hay que decir que *no hay biopolítica*. Lo que hay es *bio-estatal*, que sólo es posible porque la ciencia y la economía se hacen bio-ciencia y bio-economía, tendentes a individuar la totalidad de la vida. El totalitarismo neoliberal sólo es lo que es, porque está inextricablemente entretejido de biociencia, de bio-Estado y de bio-economía competitivas.

## CONCLUSIÓN

Más allá de la concepción clásica (arendtiana o no) del totalitarismo como terrorista, más allá de la concepción neoliberal del totalitarismo como únicamente estatal, parece actualmente posible (¿necesario?) plantear del fenómeno una teoría verdaderamente pluri-factorial, es decir, sensible al movimiento absoluto de la tecnociencia, del Estado y de la economía. Una teoría de este tipo permite entender la tendencia totalitaria de la historia contemporánea en su unidad general y en su diversidad particular, otra manera de decir que el concepto de *totalitarismo*, “ineludible”, puede hacerse tan “suficiente” como otro. También hay que considerar los efectos disolventes que los tres trascendentales de la historia occidental desde el año 1000 imprimen sobre las divisiones articuladas de las sociedades humanas. Recordemos: los trascendentales no hacen los totalitarismos inevitables. Contribuyen a producirlos, porque en cada nueva coyuntura un imaginario político-religioso insuficientemente innovador vuelve a rendirles homenaje, combinándolos en una proporción cada vez diferente. Es tal vez la creación de un nuevo imaginario lo que la Humanidad está invitada a lograr.

Finalmente se plantea la cuestión de saber lo que añade la noción de *totalitarismo* neoliberal a la comprensión del neoliberalismo. Podríamos contentarnos con señalar por última vez los efectos de la indivisión social y de la objetivación determinista del poder. Pero hay que ir más allá: se trata también de la indivisión *psíquica* del sujeto. Todas las formas totalitarias han intentado conquistar y cambiar las almas. Todas han fracasado porque han recurrido a la constricción externa. Queda manifiesto que las almas no se conquistan desde el exterior. Por el momento, sólo el totalitarismo neoliberal parece estar en camino de conseguirlo porque moldea y seduce las almas desde el interior de la “libertad” de cada cual. No sólo, ya lo hemos visto, una primera-ministra inglesa se ha manifestado sobre el alma, sino que, antes que ella, los economistas ordoliberales hablaban después de la guerra de “mensaje de las almas” (*Seelenmessage*). Mientras que las democracias liberales del siglo XIX “respetaban dentro de ciertos límites un funcionamiento heterogéneo del sujeto, en el sentido en que aseguraban a la vez la separación y la articulación de las diferentes esferas de la vida”, el neoliberalismo cuestiona actualmente “el carácter plural del sujeto”<sup>77</sup>. A pesar o gracias a su ambivalencia connatural, los

<sup>77</sup> Pierre DARDOT y Christian LAVAL en *La Nouvelle raison du monde*, op. cit., pág. 404 (para la primera parte de la cita) y pág. 407 (para la segunda).

encantos del neo-managment –placer del “proyecto individual” y de la “performance”, la alegría de la “auto-evaluación” y de la “propia superación”, el gozo de la recompensa monetaria y consumista– estos encantos producen la indivisión de la psique: en todos los ámbitos de su vida (deporte, trabajo, erotismo, familia, cultura, educación), el sujeto se ve incitado a conformarse a la nueva norma de la acción competitiva. Es decir, si bien el después del totalitarismo neoliberal no podrá nacer de la pura exterioridad, el futuro dirá tal vez cómo la Humanidad podrá de nuevo subjetivarse, es decir, reinventar un alma y una sociedad plurales.

*Traducción del francés de Yago Mellado*

# EL POPULISMO AUTORITARIO COMO ESTRATEGIA NEOLIBERAL DE GESTIÓN DE LA CRISIS\*

*Authoritarian Populism as a Neoliberal Crisis Management Strategy*

ALEX DEMIROVIĆ\*\*

[demirovic@em.uni-frankfurt.de](mailto:demirovic@em.uni-frankfurt.de)

Fecha de recepción: 16 de mayo de 2018

Fecha de aceptación: 20 de junio de 2018

## RESUMEN

En esta contribución, el autor utiliza el término populismo autoritario acuñado por Stuart Hall y lo entiende como una forma particular de gestión de crisis neoliberal. Al igual que el thatcherismo que tenía en mente Hall, el populismo autoritario en el período actual es una política seguida por partes del bloque de poder. No contradice el neoliberalismo, sino que lo continúa por otros medios. Como en las fases anteriores de la política neoliberal, ya no se trata de una cuestión de hegemonía, sino de evitar concesiones a las clases dominadas.

*Palabras clave:* autoritarismo, neoliberalismo, hegemonía, populismo, extrema derecha, capitalismo, crisis.

## ABSTRACT

In this contribution, the author uses the term authoritarian populism coined by Stuart Hall and understands it as a particular form of neoliberal crisis management. Similar to the Thatcherism that Hall had in mind, today authoritarian populism is a policy pursued by parts of the power block. It does not contradict neoliberalism, but continues it by other means. As in the preceding phases of neoliberal politics, it is no longer a matter of hegemony, but of seeking to avoid concessions to the dominated classes.

---

\* Una versión anterior de este artículo apareció en la revista PROKLA, nº 190, Año 48, 2018/1, 27-42.

\*\* Fellow en el Institut für kritische Theorie (Berlin), preside el Consejo Asesor Científico de la Fundación Rosa Luxemburg.

Keywords: authoritarianism, neoliberalism, hegemony, populism, extreme right, capitalism, crisis.

## 1 EL FACTOR CESARISTA

En muchos países se observa un aumento del nacionalismo, el autoritarismo y el racismo y una amenaza al Estado de Derecho y la democracia. Significativamente, estos procesos a veces de gran alcance son ejecutados y representados por un populismo de derechas y autoritario y por sus representantes. El populismo autoritario a menudo determina la agenda política y propaga objetivos políticos nacional-conservadores, racistas-etnocéntricos y estatistas-autoritarios. Algunos comentaristas consideran que este populismo es una “marea” que amenaza la integración de las sociedades pluralistas y la estabilidad de la democracia en todo el mundo, incluso en Europa, y que debe ser frenada<sup>1</sup>. La sugerente imagen insinúa que la democracia se ve amenazada de manera repentina y externa. Sin embargo, tal análisis es engañoso y demasiado ingenuo. Porque el populismo no es un fenómeno que solo se puede observar en los márgenes de la democracia o que viene de allí para penetrar en el centro. Surge claramente de la sociedad en su totalidad<sup>2</sup>.

La dinámica política no depende, o no principalmente, de las actitudes de la población, que son aglutinadas y movilizadas por los partidos de derechas y populistas. Estas actitudes y patrones ideológicos han existido durante mucho tiempo, aunque pueden cambiar su forma y su vinculación y pasar por diferentes ciclos. Además, los partidos que se apoyan en estas actitudes, las promueven y fortalecen, las movilizan u organizan, a menudo no son nuevos. Sin embargo, hay cambios significativos en los partidos políticos y su relación entre sí. En algunos casos, hay desplazamientos y un partido ya existente se orienta hacia la derecha (Partido Republicano en los Estados Unidos) o se vuelve más cauteloso y táctico (Frente Nacional, Alleanza Nazionale, FPÖ). En otros casos, los nombres cambian y, en cierta medida, los objetivos (la evolución de la Lega Lombarda a la Lega Nord y, más recientemente, a la Lega). En un tercer lugar, se crean partidos para facilitar la

<sup>1</sup> Thomas MEYER, “Editorial”, en *Neue Gesellschaft I Frankfurter Hefte* 63/5, 2017, pág. 1.

<sup>2</sup> Oliver DECKER, Johannes KIESS, Elmar BRÄHLER (eds.), *Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechts-extreme Einstellungen in Deutschland*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2016.

recomposición y para tener más éxito táctico o estratégico (los diversos partidos de Berlusconi). En cuarto, finalmente, se crean nuevos partidos (el movimiento de Cinco Estrellas de Grillo). En Alemania, existe una cierta continuidad de esta tendencia social o partido en sentido amplio, aunque tome la forma de varias organizaciones y su composición cambie una y otra vez: partes de la Unión Cristiano Demócrata (CDU) y especialmente la Unión Social Cristiana (CSU) y el Partido Nacional Demócrata de Alemania (NPD), la Unión del Pueblo Alemán (DVU), Republicanos, Partido de Schill o el Movimiento Cívico Pro Colonia y desde 2013 la Alternativa por Alemania (AfD). Aparentemente, sin embargo, estos partidos no lograron vincular de manera permanente y aumentar esa parte de la población que puede ser caracterizada como autoritaria. Además de la CDU/CSU, hasta el momento solo han podido ingresar a los parlamentos de los Lander por un corto tiempo o en el Parlamento Europeo. Ninguno ha llegado al Parlamento Federal antes de la AfD.

Desde hace algún tiempo se observa una crisis de representación. Lo nuevo es que aparentemente se está estableciendo una nueva relación de representación. Los partidos dominantes, que organizan los principales campos políticos, y a menudo según un vago esquema de izquierda-derecha, tienen mucho menos éxito en la organización y vinculación del electorado. El comportamiento del voto o los índices de aprobación de los líderes políticos son más abiertos, cortoplacistas y volátiles<sup>3</sup>. Los partidos populistas autoritarios tienen cada vez más éxito a la hora de movilizar y organizar el estado de ánimo crítico contra el bloque de poder como un talante de resentimiento frente a “los de arriba”: “que hacen lo que quieren”. Influyen en la agenda política por medio del racismo y el nacionalismo o participan con éxito en elecciones desde el nivel comunal al europeo, reclaman liderazgo político, operan una reordenación de las fuerzas políticas y cambian las relaciones de poder entre las clases sociales. Se benefician de una tendencia a la polarización en el bloque de poder y en la población y, al mismo tiempo, la refuerzan. En las elecciones de presidentes y parlamentos o en los referendos contribuyen a crear situaciones de indecisión y bloqueo. En estas constelaciones se encuentran enfrentados dos grandes campos políticos y son mayorías exiguas, a menudo azarosas, las que deciden hacia un lado u otro. Esto se observó en Austria, Francia,

---

<sup>3</sup> Cf. Horst KAHRS, “Die Landtagswahlen 2014-2017: Bewegung und Stabilität in den regionalen Parteisystemen und das Wahlverhalten von Arbeitern”, *Arbeitspapier 2*, Berlin: Rosa Luxemburg-Stiftung, Julio 2017.

España, Estados Unidos, la República Checa, el Reino Unido en la decisión de Brexit, en Escocia y en Cataluña en los referendos de independencia. La formación de gobierno puede resultar difícil (España, Bélgica, Alemania, República Checa). En Grecia, Francia, España, Italia, Alemania y Austria los partidos socialdemócratas han sufrido amargas derrotas, los partidos liberales en países como Hungría, República Checa y Polonia. En algunos casos, se debilitan considerablemente como organizaciones de partido y desaparecen de la escena política. Incluso los partidos mismos están atravesados por estas situaciones de bloqueo. Esto motiva a las fuerzas sociales a formarse al margen de la organización del partido ya establecida y quizás incluso a apoderarse de ella (Sanders, Trump, Corbyn, Kurz) o a tratar de dejar atrás las líneas de conflicto ya fijadas y formar un nuevo partido cuasi suprapartidista (Podemos, Cinque Stelle, LaREM, La France Insoumise).

En esta constelación, que se describe como de bloqueo, parálisis, estancamiento y negación de la política, las fuerzas se muestran incapaces de cambiar a largo plazo el equilibrio de poder en una u otra dirección. Por tanto, hay una crisis de representación. Gramsci veía estas situaciones como una crisis de hegemonía<sup>4</sup>.

El populismo autoritario puede entenderse como un intento por parte de la burguesía de alterar el equilibrio de fuerzas en una fase en la que se produce una crisis de representación y en la que, a diferencia de lo que esperaba Gramsci, las fuerzas políticas tradicionales no son capaces de imponer una decisión en una u otra dirección. Partes de la burguesía están insatisfechas con la política del gobierno. Se produce una auto-escisión del campo burgués. Para tener éxito, no solo critican las políticas dominantes dentro del bloque de poder, sino que se apoyan en el descontento de los subalternos contra “los de arriba” y movilizan contra la clase política, aunque ellos mismos pertenezcan a la clase burguesa y participen en la dirección de los asuntos políticos (ricos como Blocher, Berlusconi, Trump, Le Pen, Farage, Babiš o personal político como Orban, Grillo, Konrad Adam, Köppel, Gauland, Haider, Strache). Stuart Hall desarrolló la noción de populismo autoritario para caracterizar la coyuntura histórica de finales de los años 70, cuando la crisis condujo a la izquierda y también a la derecha a sobrepasar un punto muerto. En una constelación de equilibrio tan inestable, en la que también hay una crisis de hegemonía, las fuerzas se reagruparon: por un lado, quienes estaban a fa-

---

<sup>4</sup> Cf. un análisis referido al Front National en Felix SYROVATKA, “Der Aufstieg der Madame Le Pen. Die Strategie der Front National im Europawahlkampf 2014”, *PROKLA* 45/3, 2015, págs. 387-408.

vor de profundizar la vida democrática y expandir la lucha popular-democrática; por otro lado, la clase dominante se enfrentaba a la tarea política de preservar la integridad del Estado. Tal estrategia transformadora exigía de las derechas renovarse, reagrupar sus fuerzas y producir un nuevo equilibrio. Según Hall<sup>5</sup>, la derecha sabría que en un proceso de restauración/revolución el campo estratégico de la lucha es la democracia y perseguiría una política de democracia populista caracterizada por elementos de un autoritarismo solapado y un consenso popular pasivo. Entre los rasgos esenciales de esta movilización populista se encuentra los pánicos morales instigados por una variedad de temas. Aquí se incluyen temas como la seguridad y el orden, la inmigración y la liberalización sexual. En contraste con esto, la izquierda debería seguir una estrategia democrática popular que fuese más amplia que la oposición de clase contra clase y que separara y movilizara las fuerzas a lo largo de las contradicciones entre bloque de poder/pueblo, ricos/pobres, opresores/oprimidos, explotadores/explotados, antiguo/nuevo.

El análisis de Hall<sup>6</sup> sigue la distinción gramsciana entre hegemonía y coerción. El populismo autoritario de Thatcher, por lo tanto, representaría una crisis de hegemonía. No es hegemónico, sino dominante; debido a que no habría podido dirigir y manejar los problemas del país, tuvo que ejercer la coerción. Sin embargo, a largo plazo, habría sido capaz de cambiar el equilibrio de poder hacia la derecha. Muchas de las reflexiones de Hall continúan siendo un importante punto de referencia para un análisis de los desarrollos recientes. Pero el esquema teórico de la hegemonía o, en su caso, de crisis de hegemonía y coerción, parece demasiado estrecho. En contraste con esto, sostengo que la reorganización neoliberal de la reproducción capitalista no está dirigida a la hegemonía y que, por esa razón, tampoco la hegemonía está en crisis. Según Gramsci, la hegemonía debe basarse en concesiones de la clase dominante. Tras una fase que Nancy Fraser denomina eufemísticamente “neoliberalismo progresivo”, la política neoliberal se prosigue de manera autoritaria-populista en un grado ampliado. Esto se caracteriza una intensificación de la explotación de los asalariados y por una mayor división económica, política e ideológica de las clases subalternas. En la crisis, el populismo autoritario de la clase burguesa permite incluir también grupos abiertamente criminales y fascistas y apoyarse directamente en partes de las clases subalternas para bloquear la

<sup>5</sup> Stuart HALL, “Populär-demokratischer oder autoritärer Populismus”, en Id., *Populismus, Hegemonie, Globalisierung* (Ausgewählte Schriften 5), Hamburg: Argument-Verlag, 2014, pág. 104.

<sup>6</sup> Stuart HALL, “Die Bedeutung des autoritären Populismus für den Thatcherismus”, en Id., *Populismus, Hegemonie, Globalisierung*, op. cit., pág. 126.



solución de los grandes problemas sociales y transformar al mismo tiempo la situación a su favor sin tener que hacer concesiones.

## 2 TRES FASES DE LA ESTRATEGIA DE REORGANIZACIÓN NEOLIBERAL

Aunque a veces se argumenta que con esta política de derechas, autoritaria y populista ha llegado a su final el período neoliberal<sup>7</sup>, quiero defender el argumento de que se trata más bien de una continuación de las prácticas neoliberales del gobierno burgués. El populismo autoritario representa la tercera fase del neoliberalismo. Me gustaría resumirlo en pocas palabras y me apoyo para ello en Jamie Peck y Adam Tickell<sup>8</sup>. La primera fase puede definirse como un neoliberalismo de *roll-back* destructivo y desregulador, cuyos objetivos se conocen como el Consenso de Washington: privatización, desregulación, liberalización, recortes en el gasto público y desburocratización. Esto fue acompañado por esfuerzos para imponer un giro moral-espiritual y neoconservador dirigido contra 1968, que se caracterizó por elementos tales como la orientación tradicional de la familia, el nacionalismo cauteloso o las prácticas de vigilancia privatizada y de segregación social. El objetivo no solo era desacreditar a los sindicatos, sino también debilitarlos o incluso destruirlos organizativamente, y restaurar la “governabilidad” del Estado, que según la Comisión Trilateral había sido menoscabada por el intervencionismo del Estado de Bienestar. En la segunda fase, a la que Peck y Tickell se refieren como *roll-out* o *deep neoliberalism*, se practica un neoliberalismo supuestamente progresista (Clinton, Blair, Schröder), caracterizado por un Estado que recupera la acción reguladora basada en mecanismos de gobierno. Se apoya en una variedad de actores de la sociedad civil y en la activación y “educación” de los individuos. La sociedad civil y la participación se convierten en elementos estratégicos de unas políticas de dominación que no se desvían de sus objetivos, por más que otorguen a minorías que se alejan de la normalidad un espacio que promueve la diferencia, la pluralización y el consumismo, lo que ayuda a prevenir la formación de antagonismos. La pobreza se convierte en un factor de competitividad (“pobre pero sexy”), la precarización de los nuevos creativos es estilizada como una forma atractiva de vida en la ‘global

<sup>7</sup>Cornelia KOPPERSCH, “Rechtspopulismus, Etablierte und Außenseiter. Emotionale Dynamiken sozialer Deklassierung”, en Dirk Jörke y Oliver Nachtwey (eds.), *Das Volk gegen die liberale Demokratie* (Leviathan-Volumen Especial). Baden-Baden: Nomos, 2017, págs. 208-232.

<sup>8</sup>Jamie PECK y Adam Tickell, “Neoliberalizing Space”, *Antipode* 34/3, 2002, págs. 380-404.

*village*'. La orientación hacia la competitividad y la lógica del emplazamiento atractivo sirven de justificación para limitar el gasto público y reducir aún más el Estado de Bienestar, se promueve la globalización (deslocalización, *outsourcing*, *lean-und-just-in-time-production*) y la financiarización, la reproducción se reorienta hacia a un keynesianismo privatizado (consumo basado en la deuda, prestaciones de jubilación privadas, financiación de la educación, adquisición de viviendas), la vida cotidiana y los derechos de los asalariados se ven empeorados drásticamente (sobreexplotación, alquileres elevados, largos desplazamientos). Todo esto va de la mano de técnicas gubernamentales y sociales de contingencia. Los individuos deben asegurar su competitividad a través de su propia iniciativa y alcanzar su empleabilidad monitoreando y manteniendo actualizado el "portafolio" de sus competencias, siendo flexibles para cumplir con las nuevas exigencias, observando, evaluando, probando y optimizando su capacidad de rendimiento y actuando de manera responsable. En conexión con esta libertad, que se articula de manera neoliberal con la ideología de la contingencia, también se implantan formas de vida minoritarias moralmente permisivas y ecológicamente informadas, así como nuevas identidades fluidas y flexibles. A menudo, están estrechamente relacionadas con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación y las biotecnologías.

La crisis múltiple, que forma una unidad compleja de muchas dinámicas de crisis autónomas, como los procesos de migración y éxodo, el cambio climático o la crisis de la democracia, se vinculó y agravó en 2007/08 con una crisis financiera y económica importante; ella marca el fracaso de la segunda fase y la transición a una tercera fase del neoliberalismo, pero no su final como tal. La superioridad moral y la persuasión del capitalismo reorganizado de modo neoliberal se ha debilitado significativamente. Incluso los representantes convencidos de la burguesía han sido testigos de una crisis de legitimidad y han tenido dudas fundamentales respecto a la pervivencia del capitalismo<sup>9</sup>. Después de una ola global de protestas, la burguesía se ha reorganizado. Pero a diferencia de lo que se podría haber esperado, no hubo ningún esfuerzo por encontrar una nueva forma de hegemonía, sino un desplazamiento hacia la derecha, en el que juegan un papel importante la coerción, el gobierno por medio de decretos, el debilitamiento del parlamento y de la esfera pública, así como la remodelación del Estado de Derecho, tanto a nivel legislativo como judicial (ataques contra el derecho de reunión, la libertad de prensa,

<sup>9</sup> Franz SCHIRRMACHER, "Ich beginne zu glauben, dass die Linke recht hat", *Die Presse*, 17.8.2011. URL: <https://diepresse.com/home/meinung/gastkommencar/>, consultado: 8.1.2018.

de expresión y de investigación científica, la extensión de la vigilancia, el incumplimiento de las decisiones judiciales por parte de la policía o la administración, el recorte de recursos financieros y humanos y los ataques al poder judicial), así como la renovación y expansión de las fuerzas policiales. Junto a eso, también se refuerza la esfera pública con una orientación nacional-conservadora, racista y fascista y la movilización de la violencia fascista en la sociedad civil (mafias callejeras, pandillas violentas, grupos paramilitares y parapoliciales). Con el populismo autoritario, se establece una nueva correlación dentro del propio bloque de poder y en relación con los subalternos, que puede entenderse como un liderazgo autoritario-plebiscitario sin concesiones. La insatisfacción y la decepción de los subalternos, que tuvieron su origen en la política desarrollada por los gobernantes en la segunda fase, son utilizadas y alimentadas precisamente por ellos mismos. Por medio de pánicos morales y focalizaciones mediáticas se instiga a los subalternos a traducir esos sentimientos cada vez más divorciados del pensamiento y la comprensión en resentimientos, prácticas racistas, frialdad y desolidarización –y se les recompensa por ello con una atención y una preocupación desde arriba: “hemos entendido”, “tomaremos en serio las preocupaciones de la gente”. Las fuerzas del bloque de poder se apoyan en los subalternos como instrumento para hacer prevalecer sus propias posiciones en el bloque de poder. La clase burguesa ya no deja el gobierno a un personal político a sueldo, proveniente de los partidos burgueses, sino que se vuelve políticamente activa (Blocher, Berlusconi, Trump), ya sea a través del aumento del lobbismo y las actividades directas en los ministerios y administraciones o a través de su propia actividad política organizada en la formación o reorganización de partidos, en parlamentos o gobiernos. La razón de esto es que, con las técnicas de gobierno de la gobernanza y la participación practicadas en la segunda fase, los líderes políticos todavía están demasiado orientados hacia una acción racional que busca el compromiso (dentro del bloque de poder y con los subalternos), encuadran numerosas fuerzas burguesas y carecen de la determinación y la capacidad para tomar decisiones duras. A menudo, los políticos también pueden ser corrompidos por ciertas fuerzas burguesas y dar a sus políticas un sesgo clientelista. Con el liderazgo directo de representantes de la burguesía o de representantes directamente vinculados a ella (Macron y Kurz, que practican el método populista de crear el partido y formar la voluntad política desde arriba), prácticamente se privatizan los aparatos estatales; estos deben ser dirigidos tendencialmente como empresas –o de manera casi empresarial–, lo que también implica que la corrupción

puede convertirse en cleptocracia. Crecen la falta de planificación, la imprevisibilidad, el narcisismo, el despotismo, la negativa al razonamiento y la irracionalidad del personal dirigente, que se muestra abrumado, confundido, histérico y preso del pánico, lo que genera miedo, conformismo, desconfianza, desorientación, estrés, desconocimiento e irracionalidad entre la población. El modo de gobernar consiste en un proceso de toma de decisiones acelerado y no transparente, sin la formación de una costosa y obstaculizadora voluntad política democrática ni un asesoramiento científicamente informado y controvertible. El Estado y especialmente la cúspide del poder ejecutivo adquieren cada vez más fuerza, se crean y conectan nuevos aparatos policiales y se refuerzan el ejército (incluidas las divisiones cibernéticas) y la industria militar. Se ensaya con Estados y ciudades “Off-Shore”, donde han sido completamente privatizados servicios que anteriormente eran públicos. Se restringe, socava o cuestiona la regulación del mercado financiero, se continúa con la política de austeridad y competencia tributaria, se reducen aún más los impuestos a las empresas y a los más ricos y se tolera la deuda pública, se debilitan deliberadamente las responsabilidades del Estado, dejan de ser esenciales los estándares ambientales y sociales, el seguro de desempleo y el sistema de pensiones o sanitario se ven amenazados por nuevos recortes o por su abolición a favor de la provisión privada, continúa aumentando la presión sobre los asalariados a través del empleo precario, las reformas del mercado laboral y las políticas de empleo en las empresas, algo que en muchos casos supera el límite de lo soportable con graves consecuencias, como el abuso de drogas o la enfermedad. Los asalariados ilegalizados se enfrentan a múltiples formas de sobreexplotación y racismo. Los ideólogos conservadores, religioso-fundamentalistas, proteccionistas de la vida y creacionistas se convierten en parte del espacio político oficial. El sexismo, el racismo, la tortura, las prácticas genocidas, las prácticas ilegales de la policía no solo son maquilladas, sino que reciben cobertura o son pregonadas oficialmente. A la crítica se le quita valor al presentarla como corrección política moralizante. La derecha nacionalista y étnica (incluida su violencia) cuenta con la comprensión oficial o incluso con apoyo. A la izquierda, con sus proyectos y movimientos, se le combate por medio de la represión, se le hace retroceder con los medios sigilosos de la economía y se le empuja a la disolución, se le margina o se le desacredita con la acusación de totalitarismo o extremismo. La ciencia y la formación de la opinión pública son atacadas y devaluadas. La política de la ‘post-verdad’, de las ‘fakenews’ o de

los ‘hechos alternativos’ socava las pretensiones de objetividad<sup>10</sup>; contradecir los hechos, la objetividad y la verdad pierde su significado como un argumento, todo se considera opinión aceptable. De esta manera, se vuelve imposible hacer valer criterios mediante los cuales se pueda juzgar la acción del gobierno. La irracionalidad, las mentiras, la ignorancia objetiva, el sexismo, la simbólica violenta se practican desde puestos políticos del más alto rango. Se presenta la violencia estatal, el genocidio, la tortura, la guerra como prácticas aceptables. El racismo, es decir, la identificación sistemática de los individuos con una supuesta identidad colectiva biológicamente determinada y su desvalorización se convierten en una política abiertamente expresable y practicada.

### 3 EL POPULISMO Y LA DEMOCRACIA

El populismo autoritario en esta etapa representa un esfuerzo por construir una alianza desde arriba con grupos pequeñoburgueses y de clase trabajadora sin que la burguesía tenga que hacer concesiones. Funciona como una especie de cortocircuito entre las fuerzas de la burguesía y los subalternos, porque ya no hay compromisos ni negociaciones. Esto no conduce a un rechazo de la democracia, sino a una transformación reaccionaria de la comprensión de la democracia. La democracia se convierte en el campo principal de confrontación. Siguiendo la distinción de Stuart Hall, se puede decir que la democracia popular y el populismo establecen diferentes líneas divisorias. El primero construye un antagonismo entre el pueblo y el bloque de poder, explotados y explotadores, pobres y ricos, paz y guerra, sostenibilidad y destrucción, diferencia y normalismo. En este caso, se producen procesos progresistas de formación de la opinión y la voluntad y una cosmovisión compartida a un nivel elevado y racional de conocimiento. El populismo autoritario, por otro lado, es una estrategia plebiscitaria que separa y moviliza a lo largo de líneas racistas, nacionalistas, religiosas, sexistas o antiecológicas, reproduciendo el extrañamente distorsionado sentido común y neurotizando a los sujetos.

Desde el punto de vista del contenido, el concepto de populismo se considera un concepto impreciso<sup>11</sup> y la ideología política designada con él como una ideo-

<sup>10</sup> Silke van DYK, “Krise der Faktizität? Über Wahrheit und Lüge in der Politik und die Aufgabe der Kritik”, *PROKLA* 47/3, 2017, págs. 347-367.

<sup>11</sup> Helmut DUBIEL, “Das Gespenst des Populismus”, en Id. (ed.), *Populismus und Aufklärung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.

logía poco elaborada<sup>12</sup>. Por lo tanto, se recomienda asimismo no convertir por medio de este concepto en una unidad los desarrollos recientes y heterogéneos, ya que el concepto de populismo a menudo se usa negativamente y como un término político de combate de carácter peyorativo, que siempre atañe a movimientos y partidos de oposición “que representan intereses no dominantes”<sup>13</sup>. Sin embargo, la acusación de populismo no produciría ese efecto, debido a que aquellos contra quienes es lanzada podrían considerarla “un galardón”<sup>14</sup>. Pero todavía más, se considera que el populismo está estrechamente vinculado a la democracia moderna. Esta designa una forma de gobierno cuya base es el pueblo soberano; el populismo, a su vez, invoca al pueblo y a la voluntad general que él encarna. Desde este punto de vista, según Korsch y Wölk, el populismo no es adecuado para caracterizar una fase particular del debate sobre la democracia, ya que no existe diferencia entre el populismo y el idealismo democrático hegemónico. En la medida en que no habría diferencia en el contenido, el populismo sería, en última instancia, solo una cuestión de estilo y retórica.

En contraposición con esto, me parece convincente el rechazo de Priester<sup>15</sup> de la idea de que el populismo es esencialmente un estilo político o una retórica (esto es, rudo, bravucón, simplificador y emocional). Ningún concepto puede sustraerse a los conflictos sociales. Más bien estos están conectados internamente con las fuerzas y tendencias sociales y, por lo tanto, adquieren objetividad a través de ellas y no por una supuesta distancia y neutralidad. En el caso de la democracia, de lo que se trata precisamente es de una comprensión de las disputas específicas en torno al concepto de democracia. Los populistas autoritarios persiguen el objetivo estratégico de desacreditar a la democracia liberal demostrando su inconsistencia: debería estar vigente la libertad de expresión, pero se limita la libertad de expresión de quienes representan los intereses del pueblo alemán por medio de posiciones conservadoras nacionalistas de derechas; debería estar vigente la libertad religiosa, pero el Estado demuestra ser incapaz de proteger su propia tradición cristiana frente a la islamización. Por lo tanto, me parece que se trivializa la cuestión cuando se espera una normalización en el “tanque de enfriamiento” de la actividad

<sup>12</sup>Karin PRIESTER, *Populismus. Historische und aktuelle Erscheinungsformen*. Frankfurt/M-New York: Campus Verlag, 2007.

<sup>13</sup>Felix KORSCH y Volkmar WÖLK, *Nationalkonservativ und marktradikal. Eine politische Einordnung der “Alternative für Deutschland”*, Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung (Analysen Nr. 13,2. Auf.), 2014, pág. 11.

<sup>14</sup>Jan-Werner MÜLLER, *Was ist Populismus? Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp, 2016, pág. 12.

<sup>15</sup>Karin PRIESTER, *Populismus*, op. cit., págs. 10, 12 y ss.

parlamentaria, ya que esto ignora el hecho de que con esto el espectro de temas políticos, actores y formas de acción se desplaza hacia la derecha y se normaliza la referencia al fascismo (“revolución conservadora”).

El populismo se ha convertido en objeto de un amplio esfuerzo científico. Una interpretación muy extendida, que tiende a valorarlo negativamente, lo distingue del pluralismo y la democracia. Jan-Werner Müllervertritt defiende decididamente la tesis de que el populismo en sí mismo no solo no sería democrático, sino que siempre es antidemocrático<sup>16</sup>. Aunque esta afirmación simplemente ignora la cuestión de la disputa en torno a la democracia, las tres características que conforman el populismo para Müller son útiles para una mejor comprensión. Una primera característica del populismo es la construcción de la oposición entre arriba y abajo, una actitud antielitista dirigida contra el *establishment*, contra la clase política, contra los medios de comunicación. Todos supuestamente violan o traicionan la voluntad y los intereses del pueblo. En su programa axiomático de mayo de 2016, la AfD perfila una especie de teoría del poder basada en la término de “clase política” anclado en la tradición fascista<sup>17</sup>. Según este término, la soberanía popular, que es la base del Estado, sería una ficción en Alemania: “El soberano oculto es un pequeño y poderoso grupo de dirigentes políticos de los partidos. Él es el responsable de las aberraciones de las últimas décadas. Se ha formado una clase política de políticos profesionales, cuyo interés principal es su poder, su estatus y su bienestar material. Se trata de un cartel político que tiene en su mano la palanca de mando del poder estatal que no se ha transferido a la UE, toda la educación política y gran parte del suministro de información política a la población”<sup>18</sup>. Los populistas se quejan de que sus opiniones son silenciadas por los medios de comunicación en una “espiral de silencio” o que se impone con la maza de la corrección política una cesura sobre muchos temas. Esto les permite simular el gesto heroico de romper tabúes, con el que quieren hacer creer que tienen el “coraje de decir la verdad” y abordar los problemas actuales, que los políticos ocultan. De esa manera, pueden escenificar una lucha de liberación permanente, incluso si han pertenecido al *establishment* político durante años, son dueños de medios de comunicación relevantes, los temas que activan y sus opiniones dominan las noticias y los programas de entrevistas y hay periodistas que promueven casi directamente la formación de

<sup>16</sup> Jan-Werner MÜLLER, *Was ist Populismus?* Op. cit., pág. 18.

<sup>17</sup> Alex DEMIROVIC, *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 1997, pág. 131 y ss.

<sup>18</sup> AfD *Grundsatzprogramm 2016, Programm für Deutschland*, pág. 8. URL: [www.afd.de](http://www.afd.de).

partidos populistas-autoritarios<sup>19</sup>. El hecho de que es posible participar exitosamente en el gobierno durante muchos años y al mismo tiempo ser visto como marginado o incluso perseguido por la izquierda y los medios de comunicación está documentado en relación con el Partido Popular Suizo (SVP); también el Partido de la Libertad de Austria (FPÖ) ha aplicado con éxito ese truco.

Segundo, el populismo defiende una concepción anti-pluralista de los procesos democráticos: otras opiniones son vistas como desviaciones de la verdadera voluntad del pueblo. Los populistas afirman conocer al verdadero pueblo y estar conectados con él, tomar en serio sus preocupaciones y temores, esto es, conocer, encarnar y expresar con valentía la voluntad del pueblo de manera directa e inmediata. Por lo tanto, se trata de una la identidad de los oradores con aquellos en cuyo nombre hablan. Müller habla de los populistas como representantes. También son eso, porque son elegidos. Pero son más que simples representantes elegidos (según su propia imagen de sí mismos). Quieren actuar como catalizadores y decir directamente lo que el pueblo piensa y siente<sup>20</sup>. Eso es lo que expresa la frase de Trump: “*I am your voice*”. Pero hacen algo más en un acto mágico: crean identidad y la posibilidad de reconocimiento. Esto sucede, cuando es posible, a través de la movilización permanente. Una forma de hacerlo es la democracia directa, que los populistas autoritarios no ven como una forma constitucional de decidir las propuestas legislativas, sino que mistifican como expresión directa de la voluntad del pueblo. Este pueblo es el pueblo interpretado en clave nacional y étnica, para el cual se expresa la pretensión de que debe ser capaz de dar forma “a este país mismo”<sup>21</sup>. A pesar de esto, los populistas se posicionan como intelectuales tradicionales de un bloque autoritario: “Por supuesto, la gente no puede gobernarse a sí misma, necesita representantes, ¿pero han de constituirse también en una clase?”<sup>22</sup>. Los populistas están siguiendo una estrategia de subordinación antidemocrática de la multitud a caudillos demagógicos: se impiden las discusiones horizontales y socialmente inclusivas y la formación abierta de una voluntad política. Sus prácticas incluyen la vinculación de grupos sociales e individuos con el tradicionalismo y con un distorsionado sentido común. Esto se ve corroborado por la unidad incoherente de los

<sup>19</sup> Bernd GÄBLER, *AfD und Medien. Analyse und Handreichungen*, Arbeitsheft 92, Frankfurt/M: Otto-Brenner-Stiftung, 2017.

<sup>20</sup> Cf. Karin PRIESTER, *Populismus*, op. cit., págs. 32.

<sup>21</sup> Frauke Petry, citado en Alexander HÄUSLER, “Die AfD als rechtspopulistischer Profiteur der Flüchtlingsdebatte”, en Oliver Decker, Johannes Kiess y Elmar Brähler (eds.), *Die enthemmte Mitte*, op. cit., pág. 170.

<sup>22</sup> Konrad Adam, citado en Alexander HÄUSLER, op. cit., pág. 171.



discursos del populismo autoritario, que de lo contrario no podría funcionar. El populismo bloquea el acceso a la educación política y al conocimiento y la racionalidad científicos: cuando se habla de los méritos del ejército alemán y de querer recuperar la “Alemania de nuestros padres y madres” no se tematizan las condiciones que conducen a la guerra, al genocidio, la tortura y la persecución. Se afirma que una hegemonía de la izquierda crea censuras y tabúes, por tanto, que no se trata de una capacidad ilustrada de juicio. De esta manera no solo se difunden rumores sobre la izquierda y se le coloca en un contexto de conspiración contra la comunidad nacional, sino que también se relativiza o se destruye el conocimiento, la crítica y los criterios que conducirían al rechazo de los autoritarios. Establecen el ámbito de lo que se puede decir (“ya es hora de se pueda decir...”; el rechazo de la supuesta corrección política) y se puede hacer (discurso de odio, manifestaciones, actos de violencia). Se suceden las provocaciones estratégicamente concebidas, las relativizaciones que siguen a continuación y las disculpas (a destinatarios en absoluto afectados), lo que cambia los hábitos de percepción social, las plausibilidades y los criterios de relevancia. Así pues, no son un medio pasivo a través del cual habla el pueblo; organizan una tendencia social siendo activos e invirtiendo tiempo, movilizándolo dinero y apoyo en la sociedad civil y en la economía e intentando influir en la opinión pública a través de los medios de comunicación, la publicidad y los mítines<sup>23</sup>. Con todo, rechazan ser solo una corriente social entre otras y niegan su actividad política convirtiéndola en una lucha por la libertad y estilizándose a sí mismos, los perseguidores, como perseguidos. A la vista de esta constelación, los actores de izquierdas y críticos se encuentran en una situación difícil y aparentemente contradictoria, porque necesariamente cuestionan el sentido común y el modo de vida normalizado y defienden su desarrollo ulterior hacia un estadio histórico más elevado. Esto puede considerarse elitista; ideas conquistadas pueden desacreditarse como corrección política moralizante y tabuización represiva. Las reglas de la racionalidad son anuladas, la lucha por la verdad y la objetividad se ve socavada, afirmando una verdad autoritaria y apodíctica o reduciendo todo a opiniones y los individuos a emociones (“inquietud”, “miedos”, “inseguridad”, “odio” y “rabia”), que los populistas autoritarios pretenden entender, tomar en serio y articular, mientras ayudan en realidad a crearlos y reproducirlos como un estado de ánimo hablando constantemente de ellos, para establecer así una relación paternalista de subordinación hermenéutica.

<sup>23</sup> Ernesto LACLAU, *On Populist Reason*. London-New York: Verso, 2005, 75s.

La tercera característica: si tienen éxito en el cortocircuito entre arriba y abajo, entre los líderes populistas y el pueblo, entonces es cuando se constituye a través el pueblo invocado por los portavoces populistas un “nosotros” unificado con una pertenencia inequívoca. Este “nosotros” se diferencia de otros desde el punto de vista nacional, cultural, religioso, masculino, político y racial. Sin embargo, esto no quiere decir que la contraposición vertical entre arriba y abajo sea reemplazada por una contraposición entre los de dentro y los de fuera, sino que ambas, es decir, la experiencia de explotación y de la falta de democracia, por un lado, y la inmigración, por otro, se articulan como crítica del poder<sup>24</sup>, acusando a la clase política de traicionar a su propia población. La lucha contra los refugiados, los solicitantes de asilo, los musulmanes, los romaníes o las nacionalidades singularizadas se puede reinterpretar como una lucha contra el poder.

En sus reflexiones, Müller ignora el hecho de que el populismo autoritario, a diferencia del extremismo de derecha, no se opone a la democracia, sino que se la apropia y argumenta en nombre de la verdadera democracia<sup>25</sup>. La definición de Müller plantea, pues, tres problemas. Primero, da por supuesta la existencia de una pluralidad y una diversidad del pueblo, pero no se enfrenta a la dificultad del concepto de soberanía popular, que, de hecho, presupone la unidad de una voluntad que da soporte a la constitución incluye a los diferentes intereses. El populismo juega a un doble juego: en el plano de las decisiones políticas pluralistas, pero al mismo tiempo en el plano del pueblo que da fundamento a la Constitución. A partir de esto se plantea la segunda cuestión relativa a quiénes son aquellos que se asocian pre-políticamente y deciden darse una constitución política. Este problema básico de la democracia representativa no se puede resolver y, por lo tanto, puede ser explotado por populistas autoritarios. Prometen resolverlo señalando a un pueblo pre-político y sugiriendo que podrían establecer una voluntad unificada. Es precisamente esta voluntad, que subyace a la Constitución, la que, según el reproche, es falsificada por quienes controlan las instituciones constitucionales y luego vuelven sus intereses particularistas contra los intereses del pueblo. El hecho de que el personal político no forme una “clase política” separada, sino que sea la expresión y el elemento organizativo de los diversos campos políticos y sociales opuestos, no es, por lo tanto, tematizado. Tercero, los populistas adoptan otro significado del

<sup>24</sup> Klaus DÖRRE, “Demokratische Klassenpolitik – eine Antwort auf den Rechtspopulismus”, en Christoph Butterwegge, Gudrun Hentges y Bettina Lösch (eds.), *Auf dem Weg in eine andere Republik? Neoliberalismus, Standardnationalismus und Rechtspopulismus*. Weinheim (LE.): Beltz Juventa, 2018.

<sup>25</sup> Cf. Ibid.

pueblo, referido al hecho de que los subalternos están dominados. En este caso, se trata de una disputa sobre el orden político en el que el pueblo no está representado. Sin embargo, en la democracia, necesariamente hay una disputa en torno al ‘pueblo’: es decir, quién pertenece a él y con qué derechos; en estos conflictos se constituye el “pueblo”<sup>26</sup>. Al invocar el concepto de pueblo en su disputa con los poderosos, los insignificantes hacen valer una participación que les fue negada en el orden de cosas existente. De hecho, el populismo trabaja para hacer valer la voz del pueblo y, de esa manera, cambiar el orden político. Por lo tanto, el populismo autoritario está lógicamente implícito en el concepto básico de democracia, a saber, en el de la soberanía del pueblo. Esto también se aplica a la democracia popular. Contrariamente a los enfoques de teoría de los extremismos, debe decirse que ambas tendencias emergen de la normalidad, el orden o el “centro” social, pero quieren dirigir el desarrollo social en diferentes direcciones, hacia delante por la izquierda o hacia atrás por la derecha, es decir, orientadas a hacia la solución o hacia el statu quo. Una de las preguntas cruciales es cómo se llega a este cortocircuito autoritario-populista, por qué puede funcionar. Surge la pregunta, de por qué el populismo autoritario no resuelve ningún problema, sino que solo crea otros nuevos, por qué está ligado con mentiras, afirmaciones falsas e irracionalidades, con violencia simbólica y real.

#### 4 LA LUCHA POR LOS SUBALTERNOS

Las actitudes de derechas, las posiciones intelectuales y las prácticas elaboradas en correspondencia con ellas, se reproducen constantemente en la sociedad burguesa. El nacionalismo, el autoritarismo, el populismo, el racismo, el antisemitismo o el sexismo forman parte del repertorio. Encontramos una variedad de prácticas y formas de organización para orientaciones de derechas que forman parte integral de la vida del Estado. Esto incluye grupos concretos en el aparato policial, militar o judicial, en la administración o los parlamentos. En el plano de la sociedad civil implica partidos, personas activas de los movimientos, asociaciones, editoriales, libros y revistas, intelectuales y sus reuniones, centros intelectuales (con una pretensión casi académica o un carácter religioso), grupos de música, clubes deportivos, empresas que ofrecen productos inductores de identidad (objetos militares,

---

<sup>26</sup> Cf. Jacques RANCIÈRE, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002 y Ernesto LACLAU, op. cit.

ropa) o publicidad, márketing y asesoría política, grupos de movimientos (como Movimiento Indentitario o Casa Pound), hooligans y grupos que practican la violencia y aquellos que, como la Clandestinidad Nacionalsocialista (NSU), operan de forma clandestina, integrados en una amplia red de partidarios. Todo esto existe continuamente en una forma que cambia permanentemente. En las últimas décadas, se puede decir que, para la República Federal, los líderes de la derecha no han logrado unificar por medio de sus actividades todos estos elementos. En la medida en que seguían existiendo ambiciones de liderazgo alemán, la derrota y la división de Alemania habían demostrado a las fuerzas a las que correspondían esas ambiciones que no se podían perseguir con una política racista-militar expansiva. Pero no solo los obstáculos externos eran demasiado grandes. Incluso en la propia Alemania se produjo una creciente confrontación con las tradiciones autoritarias y una crítica también de aquella segunda opinión no pública, que hizo circular ideologemas de derechas bajo la superficie de las reglas oficiales de comunicación pública y que compartió una especie de consenso silencioso en los círculos burgueses. Los grupos y partidos de derechas que actuaban abiertamente, así como el consenso silencioso que a veces emergía por error involuntario pudieron ser reprimidos con éxito y aislados socialmente por una variedad de actividades estatales y de la sociedad civil (aunque algunas de ellas a menudo expuestas al descrédito: ‘extremismo de izquierdas’, Unión de los Perseguidos del Régimen Nazi (VVN), antifa).

La derecha también era débil porque algunas de sus fracciones pudieron ser absorbidas por los partidos establecidos, otras fracciones fueron sancionadas o no pudieron cruzar el umbral de la política oficial porque se consideraban demasiado radicales. Esto tuvo efectos retroactivos sobre la derecha en forma de divisiones. Con el populismo autoritario la cosa ha cambiado. Si bien el populismo había sido durante mucho tiempo un elemento subordinado del síndrome de la derecha, aquí se ha producido un cambio. Los elementos populistas resultan adecuados para rearticular los otros elementos de la ideología de la derecha. Forman un medio que permite modernizar las diferentes corrientes y elementos organizativos de la derecha<sup>27</sup>. No es un proceso teleológico, de manera contingente y mediados por un proceso de búsqueda política en el que el éxito electoral y la atención pública poseen un efecto catalítico, se combinan en una unidad que se refuerza a sí mis-

<sup>27</sup> Gilles IVALDI, “Europa in der Konfrontation mit populistischen rechtsradikalen Parteien”, en Gudrun Hentges, Kristina Nottbohm y Hans-Wolfgang Platzer (eds.), *Europäische Identität in der Krise? Europäische Identitätsforschung und Rechtspopulismusforschung im Dialog*. Wiesbaden: Springer VS, 2017, 121-147.

ma<sup>28</sup>. Las posiciones de derechas se vuelven aceptables en este contexto. No se renuncia a los objetivos de la revolución nacional y étnica, el antisemitismo y el racismo también son elementos de la formación. A pesar de todos los distanciamientos y todas las advertencias, en nombre de la libertad de expresión se conservan como elementos del espectro de opiniones del populismo autoritario. Como en un cristal giratorio, esa consideración pasa a primer plano y llega a los suplementos culturales de los periódicos burgueses bajo la forma de lucha contra la corrección política, defensa de la masculinidad o del arte. El populismo autoritario permite cruzar el umbral de la legalidad y la política oficial y congregar las diversas actividades de los nacionalistas conservadores y la derecha nazi-fascista. Esto es nuevo, muestra cuán flexible es la derecha y, por contraste, la hace parecer más fuerte de lo que es. De hecho, hay indicios de que la proporción de los que tienen una cosmovisión de extrema derecha cerrada ha caído del 9.7 por ciento en 2002 al 5.4 por ciento en 2016<sup>29</sup>. Pero esto deja claro una vez más que las actitudes en la población son solo un elemento, y más bien pasivo, del proceso social. Lo que más importa es lo que hacen los que tienen el poder. Los actores en el bloque de poder aumentan su libertad de acción si se apoyan en la predisposición autoritaria-populista al seguimiento en la población y, al mismo tiempo, puede restringir con ello el campo de movimiento de las fuerzas democráticas populares que no pueden remitirse a las tendencias emancipatorias y solidarias entre los subalternos como si fueran evidentes.

Entonces, ¿por qué tiene éxito el cortocircuito autoritario-populista? ¿Por qué los subalternos se reconocen a sí mismos, por muy brevemente que sea, en esta apelación y se dejan subjetivar de una manera que los alinea con la autoridad, los somete a una comunidad imaginaria étnico-nacional en la que se subordinan a los ricos y los individualiza y enfrenta emocionalmente? La única y decisiva respuesta es que se ha producido en la clase dominante una escisión nacional-conservadora hacia la derecha, que participa del poder y puede usar sus amplios recursos para influir en la agenda y la formación de la voluntad política burguesa. Establece una alianza y una cooperación con los grupos radicales de derecha de la pequeña burguesía y con la clase trabajadora. Al mismo tiempo, se están realizando esfuerzos para agrandar la crisis de representación e influir en el comportamiento volátil

<sup>28</sup> Volker WEIß, *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2017.

<sup>29</sup> Oliver DECKER, Johannes KIESS y Elmar BRÄHLER (eds.), *Die enthemmte Mitte*, op. cit., pág. 48.

de los votantes, prometiéndoles radicalismo, capacidad de agencia y soluciones que en buena medida no plantean riesgo, porque no afectan a los desafíos del desarrollo social o lo hacen mínimamente y a costa de los débiles y de las minorías. Los subalternos aceptan estas ofertas porque de esta manera pueden hacerse escuchar, pueden expresar una crítica radical sin realmente entrar en un conflicto antagónico con los gobernantes. Su revuelta es autoritaria y conformista, no ataca a la clase burguesa, sino a sus empleados. No consiguen concesiones. En el mejor de los casos, pueden esperar imponer un desclasamiento de los trabajadores migrantes, una situación en la que estén subordinados a ellos. Pero a través de estas prácticas de desolidarización racista, están contribuyendo a la misma competitividad en el mercado laboral que creen que pueden evitar con sus protestas.

*Traducción del alemán de José A. Zamora*

# AUTORIDAD Y FAMILIA: POSIBILIDADES EMANCIPADORAS DE LA ACCIÓN FEMENINA

*Authority and the Family: Emancipatory Potentials of Female Action*

PAULA GARCÍA CHEREF\*

[paulagcherep@yahoo.com](mailto:paulagcherep@yahoo.com)

Fecha de recepción: 31 de julio de 2018

Fecha de aceptación: 13 de noviembre de 2018

## RESUMEN

Nos interesa analizar "Autorität und Familie" de Horkheimer para examinar la manera en que en él se retrata a la mujer en relación a la autoridad, ya que entendemos que allí reside la clave para una nueva lectura. Intentaremos señalar que en el contraste de la lectura que el director del *Institut* hace de la interpretación hegeliana de *Antígona* con las limitadas posibilidades emancipadoras que le atribuye a la acción femenina en su época, se expresa un diagnóstico de las transformaciones que la dominación social experimentó desde los inicios de la sociedad burguesa hasta las primeras décadas del siglo XX. Así, Horkheimer entiende que la particularidad de la sociedad contemporánea radica en la expansión de una forma específica de dominación -la racionalidad instrumental- que atraviesa a otras.

*Palabras clave:* Autoridad, emancipación, Antígona.

## ABSTRACT

We are interested in analyzing Horkheimer's "Autorität und Familie" to examine the way in which the woman is portrayed in relation to authority, since we understand that there lies the key to an alternative reading. We will try to point out that in the contrast between the reading that the director of the Institute makes of the Hegelian interpretation of *Antigone* and the limited emancipatory possibilities that he attributes to female action in his time, we can get a diagnosis of the transformations of social domination experienced from the beginnings of bourgeois society until the first decades of the 20th century. Thus, Horkheimer understands that the particularity of contempo-

---

\* IHuCSO (CONICET-UNL), Argentina.

rary society lies in the expansion of a specific form of domination –instrumental rationality– that crosses with others logics.

Keywords: Authority, emancipation, Antigone.

## INTRODUCCIÓN. LA FAMILIA Y LA PERSISTENCIA DE LA AUTORIDAD

Los *Studien über Autorität und Familie*, publicados en 1936, fueron el fruto de un trabajo conjunto entre los integrantes del *Institut für Sozialforschung* durante los primeros cinco años bajo la dirección de Max Horkheimer. El volumen de más de 900 páginas, en el que se analizaban los resultados obtenidos en una significativa investigación empírica, estaba precedido por una introducción a cargo del entonces director del *Institut* donde se explicitaba la perspectiva teórica desde la que la investigación había sido orientada. Allí se señalaba que el interés por la familia se fundaba en que ella funciona como una institución clave en la mediación entre la esfera material y la cultural en las sociedades modernas, de manera que un estudio sobre la familia podría dar una respuesta acerca de cómo se desarrollaba la disposición psicológica –ya generalizada en la sociedad de la época– a aceptar el estado de cosas dado.

El interés por la constitución psicológica se funda en que el mantenimiento de formas sociales opresivas en la actualidad, según Horkheimer, no depende simplemente de un engaño a las masas, sino que ha habido un afianzamiento de la autoridad en el interior de los propios dominados<sup>1</sup>. En otras palabras, no hay un poder que actúe directa y explícitamente sobre las masas determinando su comportamiento, sino que los mecanismos de dominación se han complejizado hasta el punto de haber logrado ser internalizados por los sujetos. Horkheimer sostiene que se trata de un problema cultural que no puede explicarse mediante la referencia a algún factor considerado de forma aislada, porque tal consideración ignoraría el funcionamiento dinámico de la sociedad, en el que están involucrados factores no sólo psicológicos, sino también económicos e institucionales<sup>2</sup>. La constitución psíquica humana, por otra parte, no admite para Horkheimer una explicación a partir de su presente inmediato, sino que requiere un análisis acerca de cuáles hayan sido

<sup>1</sup> Max HORKHEIMER, „Autorität und Familie“, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt/M: Fischer, 2009, pág.357. Las traducciones de los textos de Horkheimer citadas en este trabajo son propias.

<sup>2</sup> *Ibid*, pág. 343.



las mutaciones históricas que atravesó en su relación a los hábitos, las costumbres, el arte, la religión y la filosofía, para llegar a adquirir su formación actual.

Según Horkheimer, la sociedad actual se caracteriza por el dominio impuesto por “la anónima necesidad económica”<sup>3</sup>. Esa autoridad regula la vida de los hombres “a través de innumerables acciones no coordinadas y de enfrentamientos entre grupos e individuos”<sup>4</sup>. Se trata de un tipo de autoridad “enmascarada y mediada”<sup>5</sup> que actúa de forma tal que no son los hombres mismos quienes elaboran conscientemente los mecanismos por los que se desarrolla la vida social. Las grandes masas aceptan su dependencia económica respecto de los grupos más poderosos de la sociedad como algo necesario<sup>6</sup>, mientras que las relaciones políticas, las instituciones culturales, la iglesia, la escuela, la literatura y la familia no hacen más que mantener ese estado de cosas contribuyendo a su reproducción y perpetuación. En este contexto, los hombres se perciben a sí mismos con la capacidad de actuar libremente, cuando en realidad, son incapaces –en virtud de su aceptación de las relaciones sociales como necesarias y dadas– de efectuar una transformación en los rasgos fundamentales del orden social<sup>7</sup>.

El interés por la indagación en la constitución psíquica propia de la sociedad de su época se funda en que es esa constitución la que posibilita, refuerza y reproduce el orden vigente. La familia actúa como mediadora entre el individuo y las instituciones preparándolo para aceptar, tanto dentro como fuera de la casa, el dominio de quien tiene el poder económico y a aceptar las circunstancias tal como ellas se presentan. En relación a la formación para la inacción frente a los rasgos básicos de la estructura social, que tiene a la burguesía como clase dominante. Horkheimer afirma: “para la formación del carácter autoritario es particularmente decisivo que los niños aprendan, bajo la presión del padre, a no remontarse en caso de fracaso hasta las causas sociales, sino a quedarse en lo individual y a hipostasiarlo o bien religiosamente como culpa o de modo naturalista como falta de talento”<sup>8</sup>. Especialmente, la familia tiene un rol decisivo en el moldeamiento psíquico de los individuos y en la relación de los individuos con la autoridad.

---

<sup>3</sup> Íbid, pág. 372.

<sup>4</sup> Íbid, pág. 371.

<sup>5</sup> Íbid, pág. 378.

<sup>6</sup> Íbid, pág. 380.

<sup>7</sup> Íbid, pág. 382.

<sup>8</sup> Íbid, pág. 398-399.

Para alejarse de cualquier lectura abstracta y deshistorizada respecto de estos temas, Horkheimer examina las transformaciones que dentro de la estructura familiar hubo desde el nacimiento de la burguesía hasta el momento en que el *Institut* lleva a cabo su estudio empírico, en el que se encuentra la constitución familiar a la que el autor denomina *familia actual*.

La educación familiar en los albores de la sociedad burguesa está marcada por la autoridad del padre, para quien los hijos y la madre son servidores que están bajo su dominio. Dentro de la familia, los hijos y la madre entienden a la autoridad como una propiedad inabrogable del superior<sup>9</sup> que, sin embargo, no exige una obediencia directa e infundada, sino que demanda un comportamiento perfectamente racional, en el sentido de lo que Horkheimer más tarde llamaría *racionalidad instrumental*; el padre es el amo porque es quien “gana dinero o al menos lo posee”<sup>10</sup>, es quien tiene poder económico y quien trae el pan a la casa. Así, la obediencia al padre se funda en el propio deseo de supervivencia. Como contraparte, la madre representa el principio de afecto hacia el interior del hogar, porque su única función es el cuidado y la protección de los hijos y el marido.

Horkheimer sostiene que, a comienzos de la década de 1930, los integrantes de la familia ya no tienen roles bien definidos, de manera que no es el padre quien está investido de algún atributo por el cual los hijos y la esposa deseen respetarlo. Esto no implica la desaparición de la noción de autoridad en el seno de la familia, sino más bien una transformación en la manera en que esa autoridad se realiza. Sin embargo, el principio del afecto, antes encarnado por la madre, está ausente en la concepción horkheimeriana de la *familia actual*.

El hecho de que Horkheimer conciba que el devenir de la vida familiar en la historia reciente ha dejado de lado su componente afectivo y la obediencia racional a la autoridad, hizo que algunos<sup>11</sup> entendieran que hay en el frankfurtiano una romantización de los orígenes de la burguesía y un menosprecio de la sociedad de su época. Nos interesa analizar este texto de Horkheimer para examinar la manera en que en él se retrata a la mujer en relación a la autoridad. Intentaremos señalar que en el contraste entre la lectura que el director del *Institut* hace de la interpretación hegeliana de *Antígona* con las limitadas posibilidades emancipadoras que le atribu-

<sup>9</sup> Íbid, pág. 393.

<sup>10</sup> Íbid, pág. 395

<sup>11</sup> Cf. Jessica BENJAMIN “Authority and the Family Revisited: Or, a World without Fathers?” *New German Critique*, No. 13, Special Feminist Issue (Winter, 1978), págs. 35-57 y también Rolf WIGGERSHAUS, *La Escuela de Frankfurt*, trad. Marcos Romano Hassán, ed. FCE, México, 2011

ye a la acción femenina en su época contemporánea, se expresa un diagnóstico de las transformaciones que la dominación social experimentó desde los inicios del capitalismo hasta las primeras décadas del siglo XX. Así, mientras que, en los inicios de la sociedad burguesa, el padre desempeñaría hacia el interior de la estructura familiar el papel de la autoridad estatal y económica –es decir, extra familiar–, en el capitalismo contemporáneo el ejercicio de la autoridad no estaría ya sencillamente encarnado por una sola figura. En la sociedad actual, la figura de la autoridad se disemina entre los integrantes de la familia para ser internalizada no sólo por la mujer, sino también por los hijos, y al hacerlo, parece fortalecerse. Esa transformación de los roles familiares tiene consecuencias para el potencial emancipador de la mujer, quien resulta sometida en ambas constituciones familiares. Nuestro análisis mostrará que del potencial que la acción femenina tiene en cada caso no se sigue necesariamente que Horkheimer romantice al estadio histórico previo ni que cancele las posibilidades emancipadoras actuales.

## 1 HEGEL Y EL MÁS TRÁGICO DE LOS ANTAGONISMOS ÉTICOS

La consideración de la interpretación hegeliana de la tragedia de *Antígona* es de interés para Horkheimer como antecedente histórico del tipo de relación que tiene lugar en la vida familiar de su propia época. Si bien la cita de la *Antígona* de Sófocles en la *Fenomenología del espíritu* se sitúa en el contexto de una descripción de la “comunidad ética griega”, a la cual Hegel considera como el ejemplo de la primera forma histórica del Estado, Horkheimer la retoma para explicitar lo que entiende como la constitución familiar propia de la sociedad burguesa. Debido a que la referencia que Horkheimer hace de aquellos pasajes se asienta sólo en algunas citas aisladas, conviene reconstruir –al menos de forma abreviada– la argumentación de Hegel, a los fines de analizar con mejor detalle la interpretación del frankfurtiano.

En la primera sección del cuarto capítulo de la *Fenomenología*, titulada “El espíritu verdadero, la eticidad”, Hegel distingue entre dos lados de la *sustancia ética*; la *ley humana* y la *ley divina*. La primera de ellas es el principio masculino de la eticidad y se relaciona con lo consciente y explícito que Hegel identifica con la ley del Estado. La ley divina, por su parte, constituye el lado femenino y se funda en lo no explícito, es decir, con el ámbito privado de la familia. En tanto ley explicitada, la ley masculina es autoconsciente, resultado de una mediación, mientras que la ley

femenina es “*simple e inmediata esencia de la eticidad*”<sup>12</sup>. Y mientras que la ley humana es ley del Estado y es pueblo, la ley divina se contrapone a aquella como individualidad.

Puesto que ambas leyes son modos de la sustancia ética, también la forma femenina de la ley tiene su momento de autoconsciencia, que se realiza en la forma de “una comunidad *ética natural*”, que es la familia. Su fin positivo es la individualidad, el miembro singular de la familia como tal, y su comportamiento positivo es el amor. Pero, lo que hace de la familia una comunidad ética, según Hegel, es que en ella tienen lugar relaciones no instintivas –como sí sucede en el caso de las relaciones naturales entre animales–, sino éticas, es decir, relaciones orientadas hacia la concreción de un fin universal; a saber, el de producir ciudadanos. La finalidad universal de la familia, y lo que la hace una comunidad ética, es que sus hijos varones abandonen el ámbito de la intimidad familiar para llegar a subordinarse a la ley del Estado.

En cuanto al papel de la mujer en el contexto de la familia, Hegel examina cuatro tipos de funciones en las que ella se desempeña: la de esposa, la de madre, la de hija y la de hermana. De todas estas, sólo en su papel de hermana logra la mujer una relación verdaderamente auténtica, ya que, en los demás casos, su individualidad queda disuelta. Como hija, la mujer no “llega al *ser para sí* de que es capaz”<sup>13</sup> antes de ver morir a sus padres. Es decir, que la mujer sólo llega a realizarse dentro de la familia en la comunidad ética griega cuando logra ocupar el lugar de madre y esposa. Sin embargo, la relación de la madre a la hija o de la hija a la madre está afectada por una *efusión*<sup>14</sup> en la que cada una ve en la otra su propia realidad, pero bajo una forma que les es extraña. Por otra parte, como madre y esposa ocupa la mujer un lugar contingente en el que su singularidad puede ser suplantada por otra. En palabras de Hegel: “En la morada de la eticidad no se trata de *este* marido o de *este* hijo, sino de *un* marido o de los *hijos en general*, y estas relaciones de la mujer no se basan en la sensación, sino en lo universal”<sup>15</sup>. Hegel señala que, para el hombre hay en la relación conyugal un momento perteneciente al placer, ya que él, como ciudadano, adquiere el derecho a la “*apetencia* y conserva, al mismo tiempo,

<sup>12</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, ed. Fondo de Cultura Económica (traducción de Wenceslao Roces), México D.F. (1992), pág. 263.

<sup>13</sup> *Ibid*, pág. 269.

<sup>14</sup> *Ibid*, pág. 268.

<sup>15</sup> *Ibid*, pág. 269.

la libertad con respecto a ella”<sup>16</sup>. A la mujer, por el contrario, le está negado ese placer con motivo de la pérdida de subjetividad que ella experimenta en el matrimonio. Se ve así cómo, en la lectura que Hegel realiza de la comunidad griega, la femineidad guarda el principio de la individualidad en tanto ella se enfrenta a la ley del Estado, pero ve a su subjetividad disolverse en el contexto de la vida familiar, debido a que la comunidad ética natural está orientada por el predominio de la ley masculina.

Horkheimer caracteriza a la descripción hegeliana del mundo griego como una absolutización de la sociedad burguesa<sup>17</sup>, con lo cual puede entenderse que está señalando la incapacidad de Hegel por ver más allá del orden social en el que él mismo habitaba. Según Horkheimer, Hegel no estaría haciendo otra cosa más que adjudicarle a la comunidad ética griega rasgos propios de la estructura social alemana del siglo XIX.

Lo que Horkheimer encuentra, sin embargo, interesante más allá de la aludida absolutización, es el hecho de que Hegel logra una descripción muy atinada de la forma que las relaciones sociales adquieren en la edad de oro de la sociedad burguesa. En la distinción hegeliana entre la ley del Estado –ley masculina– y la ley divina –ley femenina– hay una equiparación de lo masculino con la vida pública y de lo femenino con la vida privada, interior, del hogar. En la lectura horkheimeriana, Hegel tiene el mérito de haber identificado que las relaciones de dominación y sometimiento en base a las que se estructura la sociedad tienen su forma primaria en el sometimiento de lo femenino que se da en el entorno familiar, de manera que con el sistema patriarcal hace su entrada en el mundo el antagonismo de clases y la disociación de la vida en pública en privada<sup>18</sup>. De esta manera, la figura masculina dentro de la familia no sólo es la encarnación de la ley del Estado, sino también de la economía capitalista que legisla las relaciones en la vida social.

La familia burguesa, así como la familia en la comunidad ética griega, está orientada a una finalidad externa, a saber, la reproducción de las formas ya existentes de la sociedad. Pero tiene ella un funcionamiento interno que se ordena de manera independiente al de la vida social. Mientras que en el plano social los individuos son perfectamente intercambiables entre sí, ya que se encuentran abocados al mero desarrollo de una actividad económica, el cuidado materno en los albores de la

---

<sup>16</sup> Íbid

<sup>17</sup> Max HORKHEIMER, op. cit., pág. 405.

<sup>18</sup> Max HORKHEIMER, op. cit., pág. 407-408.

burguesía tiene por objeto el desarrollo y la felicidad del individuo<sup>19</sup>. Es por esto que Horkheimer concibe a la familia burguesa como el lugar que les permite a las personas alcanzar un desarrollo pleno de la individualidad, que no es posible de alcanzar en la vida social, con lo cual, la familia burguesa se conserva como un espacio de oposición al ordenamiento social, en el cual es posible imaginar un mejor estado de cosas humano<sup>20</sup>.

## 2 LA SUPERACIÓN DE LA FAMILIA BURGUESA EN LA ACCIÓN FEMENINA

Si bien la ley divina y la ley del Estado son para Hegel distintos lados de la misma sustancia ética, ninguna acción puede observar a la vez a la ley divina y a la del Estado, de manera que toda acción que se realice de acuerdo a la ley explicitada –viril, del Estado– incurrirá necesariamente en una injusticia desde el punto de vista de la ley divina, y por tal motivo, toda acción resultará involuntariamente culposa. La injusticia cometida al actuar de acuerdo a uno de los lados de la ley es ilustrada, según Hegel, en la tragedia *Edipo Rey*; las injusticias cometidas por Edipo son involuntarias e invisibles durante su accionar, aunque se vuelvan evidentes luego de haber sido realizadas. Con motivo del entrelazamiento que existe entre ambas leyes –la divina y la del Estado–, el funcionamiento inmanente de la legalidad implica que el cumplimiento de una no sólo conlleva el rompimiento de la otra, sino que además suscita la realización de aquella que fue quebrada y “clama venganza”<sup>21</sup>. El conflicto entre los principios masculino y femenino de la ley se hace totalmente explícito, según Hegel, con la acción de Antígona, quien decide incumplir la ley del Estado para darle entierro a su hermano.

La acción de Antígona, en el contexto de la dinámica entre los dos principios de la sustancia ética hegeliana, representa –desde el punto de vista de la ley del Estado– la ejecución intencionada de un delito, cuyo objetivo es reestablecer el equilibrio roto entre los dos principios. Hegel entiende que, a diferencia de Edipo, Antígona es totalmente consciente del daño que causa porque no hay ninguna consecuencia de su accionar que no sea ya conocida por ella. La acción del lado femenino de la eticidad, que había permanecido oculto tras el lado masculino,

<sup>19</sup> Íbid, pág. 404.

<sup>20</sup> Íbid.

<sup>21</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, op. cit., pág. 277.

reestablece la armonía entre eticidad y realidad, y al hacerlo, el mundo ético parece por quedar evidenciada la falsedad sobre la que se asentaba –a saber, la violencia de lo masculino sobre lo femenino. El restablecimiento del equilibrio es lo que le permite a Hegel superar (*aufheben*) la figura de la eticidad para transitar hacia la individualidad abstracta de la sociedad romana.

Según Horkheimer, la absolutización que Hegel hace de la sociedad burguesa le impide “desplegar realmente la dialéctica implícita” en ese antagonismo, de manera que “el tránsito a una forma más alta [*Übergang in die höhere Form*] de comunidad aparece excluido”<sup>22</sup>. Horkheimer no explicita a qué se refiere con esa última expresión, y podría pensarse<sup>23</sup> que está ignorando el hecho de que la acción de Antígona habilita la transición hacia una nueva figura en el texto hegeliano. Sin embargo, preferimos arriesgar que lo que Horkheimer está señalando efectivamente es que la limitación de Hegel reside en su imposibilidad de concebir que la acción femenina dentro de la comunidad ética griega –que, según Horkheimer, no es más que la sociedad burguesa hipostasiada– pueda lograr una transformación tal que devenga algo totalmente distinto a un ordenamiento burgués<sup>24</sup>. Esto se sugiere cuando, en otro pasaje, Horkheimer le reprocha a Hegel no haber vislumbrado la posibilidad de hacer “saltar en pedazos” los límites “condicionados socialmente” de su dialéctica a causa de no haber llegado a percibir que esta relación humana “puede obtener una figura más activa en el futuro” mediante un “trabajo que procurase mejorar la situación”<sup>25</sup>. De este modo, Horkheimer entendería que la *Aufhebung* hegeliana, al menos en este contexto, conduce meramente a una “figura” más de la sociedad burguesa, en la medida en que ella no inaugura una sociedad libre de dominación y sometimiento. Lo que Horkheimer le reclama a Hegel, entonces, es la posibilidad de concebir una sociedad de relaciones sustancialmente distintas a las vigentes, donde la autoridad –si es que continúa existiendo– oriente la acción de los hombres hacia la obtención de fines deseables por todos<sup>26</sup>. El interés de Horkhei-

<sup>22</sup> Max HORKHEIMER, op. cit., pág. 406.

<sup>23</sup> Horkheimer usa la expresión *Übergang in die höhere Form*, que no coincide exactamente con la noción hegeliana de *Aufhebung*, pero no sería difícil confundir sus significados.

<sup>24</sup> En este sentido, diferimos de la lectura de Martin Jay, para quien Horkheimer considera a la interpretación hegeliana de *Antígona* como una “miope hipóstasis de la oposición entre familia y sociedad civil”, Martin JAY, *La imaginación dialéctica*, trad. Juan Carlos Curutchet, ed. Taurus, Buenos Aires, 1991., pág.213. Pensamos que Horkheimer no está en desacuerdo con esa comparación, sino más bien con la manera en que Hegel resuelve la oposición.

<sup>25</sup> Max HORKHEIMER, Op. Cit., ppágs. 406-407

<sup>26</sup> Según Horkheimer, la dependencia respecto de una autoridad no necesariamente sucede en contra de la voluntad de los dominados ni a los fines de beneficiar el interés egoísta de quien ejerce el

mer por cuestionar el potencial emancipador que la figura que Antígona alcanza en el texto hegeliano, tiene que ver con que ella sometida por el hombre, quien es al mismo tiempo representante de la ley del Estado, y por lo tanto, del cálculo egoísta propio de la economía capitalista, de manera que la liberación de la mujer respecto del dominio masculino implicaría necesariamente el fin de un sistema económico que oprime a los hombres.

### 3 FAMILIA BURGUESA Y FAMILIA MODERNA

La familia burguesa es, para Horkheimer, un antecedente de las relaciones que tienen lugar en la *familia actual* o *moderna*, pero esta no funciona de la misma manera en que lo hacía aquel modelo previo. La diferencia principal que observa es que, en el siglo XX, la hegemonía paterna está menos presente que en épocas anteriores. Horkheimer sostiene que, habiendo experimentado una doble dominación masculina en la familia burguesa, “en tanto son los hombres los que mantienen en marcha la vida social y en tanto que es el varón quien gobierna a la familia”<sup>27</sup>, la mujer sufrió una transformación de su propia esencia:

El papel familiar de la mujer fortalece de dos maneras la autoridad de lo existente. Como dependiente de la posición y de la ganancia del esposo, lo impulsa a someterse a las circunstancias actuales y que no se rebele de ningún modo contra el poder dominante, sino que emplee todas sus fuerzas en progresar en el presente. Un profundo interés económico, incluso psicológico, une a la mujer con la ambición del hombre. Pero para ella se trata de la propia seguridad económica y de la de sus hijos<sup>28</sup>.

Esa transformación fue resultado de la doble dominación a manos del hombre que la mujer sufrió prolongadamente. Así, en la familia moderna la mujer ya no actúa desde el cuidado materno, que tenía por objeto el desarrollo y la felicidad del individuo. Lo femenino deja de tener al amor como su *principio positivo* –tal como había sido expresado en términos hegelianos– e interioriza el principio de naturaleza puramente instrumental de adaptación a las circunstancias económicas. En

---

poder, sino que “la acción autoritaria puede radicar en los intereses reales y conscientes de los individuos y de los grupos” (Max HORKHEIMER, op. cit., pág. 360). Sin embargo, no puede haber un juicio universal respecto de cuándo ocurre una cosa u otra, sino que deben considerarse en cada caso las características particulares de la situación.

<sup>27</sup> Max HORKHEIMER, *Op. Cit.*, pág. 408.

<sup>28</sup> Max HORKHEIMER, *Op. Cit.*, pág. 409.



esta nueva configuración de la mujer, toda la familia se transforma. Por su parte, el esposo se encuentra atado a lo existente no sólo por su propio rol, sino también por la demanda de la mujer por que se entregue al orden dominante<sup>29</sup>. Cuando Horkheimer afirma que “al doblegarse la mujer ante la ley de la familia patriarcal, se convierte ella misma en un momento reproductor de la autoridad en esta sociedad”<sup>30</sup>, está anunciando que la interiorización por parte de la mujer del tipo de racionalidad que domina en la sociedad, habilita a la madre desempeñar un rol que, en la familia burguesa, solía ser propio del padre.

Cuando en la familia burguesa, la hegemonía masculina estaba respaldada por la fuerza física<sup>31</sup> y económica del padre<sup>32</sup>, su esposa y sus hijos veían dentro del hogar y en la figura paterna una figura detentora de poder en la que se anticipaba la estructura de la autoridad existente fuera de la familia. Asimismo, la figura materna, como contraparte de la masculinidad, garantizaba hacia el interior de la vida familiar el resguardo de la individualidad, cuya completa realización resultaba –antes, así como ahora– impensable en el contexto de la lógica lucrativa de la vida social. Con la transformación que sufrió el rol femenino, y con él, las relaciones familiares, la familia deja de ser el espacio en el que la individualidad puede encontrar un resguardo frente a la hostilidad de la sociedad capitalista. El prolongado sometimiento de la mujer tiene por consecuencia el detrimento de su propia subjetividad, y también la de todos los individuos. A su vez, en la nueva configuración de los roles familiares, no hay ya quien ostente hacia el interior del hogar algún tipo de autoridad, sino que esa característica es trasladada directamente a instituciones externas a la familia<sup>33</sup>.

#### 4 POSIBILIDADES MODERNAS DE LA ACCIÓN FEMENINA

Aunque a primera vista pueda parecer acertada la afirmación que Rolf Wiggershaus<sup>34</sup> hace a propósito de los *Studien*, según la cual, en su interpretación sobre el devenir de la vida familiar, Horkheimer realiza un embellecimiento de la antigua

---

<sup>29</sup> Íbid., pág. 410.

<sup>30</sup> Íbid, pág. 411.

<sup>31</sup> Íbid, pág. 390.

<sup>32</sup> Íbid, pág. 395.

<sup>33</sup> Martin JAY, *Op. Cit.*, pág. 212.

<sup>34</sup> Rolf WIGGERSHAUS, *Op. Cit.*, pág. 212.

burguesía liberal<sup>35</sup>, ella no debería ser aceptada sin más. A primera vista, las descripciones que en el escrito de Horkheimer se hacen respecto de la familia, primero en su etapa burguesa y luego en su momento actual, dan cuenta de ciertas ventajas que aquella guardaba en relación a esta, debido al hecho de que en aquel entonces la vida intra familiar funcionaba como forma de anticipación al tipo de racionalidad –instrumental– que domina en la sociedad capitalista, sin estar totalmente sumida a ella. Por tal motivo, la familia de la primera burguesía guardaba rasgos entrañables –la posibilidad de la individuación, las relaciones afectivas– que no son mantenidos en el siglo XX. Si bien esto es así, un análisis más detallado del texto horkheimeriano nos demuestra que la posesión de esos rasgos no hace de la familia burguesa una estructura idílica; en primer lugar, porque ella no está exenta de sometimiento, en tanto que la esposa y los hijos están subordinados a la autoridad del padre, y en segundo lugar, porque si bien Horkheimer ve en la acción femenina en el contexto de la familia burguesa una posibilidad para revertir el sometimiento a una racionalidad instrumental –patriarcal–, también señala que esa posibilidad no llega a ser realizada. El estado de cosas actual para Horkheimer, en el que la autoridad llegó a ser internalizada y su dominio universalmente expandido, da cuenta de que el fin del sometimiento, que podría haberse logrado en la sociedad burguesa, no fue alcanzado.

Debido a su carácter de mediadora entre el individuo y la sociedad, las transformaciones que Horkheimer reconoce en la estructura familiar tienen que corresponderse con las transformaciones que atravesaron la sociedad y el pensamiento filosófico y científico desde el surgimiento de la burguesía como clase dominante hasta el siglo XX. Las descripciones que el filósofo realiza en otros textos acerca de la historia del pensamiento burgués son paralelas a la descripción que hace en *Autorität und Familie* de las transformaciones en la estructura familiar. Horkheimer entiende que, en sus inicios, la burguesía se caracterizó por su lucha contra el feudalismo y el absolutismo, lo cual implica que haya sido esencialmente antiautoritaria en su origen. Tras obtener la victoria que la habilita a ocupar un lugar privilegiado dentro de la sociedad, la burguesía se convierte en una clase sólo interesada en mantener los privilegios ya obtenidos, volviéndose conservadora. Fiel a su convicción de que la filosofía no puede ser entendida sin relación a la historia y la sociedad, Horkheimer señala que el pensamiento dominante durante toda la modernidad, y principalmente, tras el establecimiento de la burguesía como clase privile-

---

<sup>35</sup> *Ibid*, pág. 197.

giada, es propiamente burgués. El pensamiento burgués, una vez establecido como dominante, se convierte él mismo en autoritario y dogmático.

Así, en *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* señala que la burguesía había peleado contra las nociones éticas, metafísicas y religiosas vigentes en el feudalismo por haber advertido que esas ideas eran los instrumentos que la autoridad utilizaba a los fines de dominar a los hombres. Pero, “Maquiavelo, Hobbes y Spinoza comparten la idea de que ninguna forma concebible de dominación social podría desaconsejar estos métodos, ni tampoco podría el nuevo Estado; éste debería más bien arrancárselos al antiguo poder para utilizarlos, aunque con sabio control, él mismo”<sup>36</sup>. En el ámbito de la ciencia, el reclamo de la justificación de la validez del conocimiento exclusivamente en referencia a la experiencia del sujeto es parte ineludible de la lucha burguesa contra los valores vigentes en el feudalismo. Ese reclamo corresponde al intento por realizar una auto-determinación del sujeto emancipado respecto de los antiguos poderes. Sin embargo, mientras el empirismo de Locke y Hume “contiene este elemento dinámico”<sup>37</sup>, a saber, la relación de conocimiento a un sujeto cognoscente, el empirismo moderno<sup>38</sup> subestima esa relación y trata sobre el mundo dado sólo en la forma de proposiciones acerca de ese mundo<sup>39</sup>. Esa concepción científica vuelta unilateral se torna también autoritaria y dogmática en la medida en que llega a menospreciar toda actitud crítica.

En síntesis, en los albores de la burguesía la política y el pensamiento filosófico envuelven matices positivos que se pierden ulteriormente, como consecuencia de que aquella no haya podido preservar la actitud crítica y antiautoritaria por la que pudo realizar sus conquistas. Si tenemos en cuenta que desde el punto de vista de Horkheimer, la estructura familiar no es inmune a los cambios que se dan a nivel histórico y filosófico, se hace entonces comprensible que la configuración familiar actual pierda, en relación a la familia burguesa temprana, su carácter de refugio respecto de las relaciones sociales de la sociedad capitalista. La pregunta que debe formularse es si subsisten en la familia contemporánea posibilidades emancipadoras una vez que ella ya no se opone, desde la interioridad de la configuración intrafamiliar a las relaciones propias de la sociedad capitalista y una vez que la figura

<sup>36</sup> Max HORKHEIMER, “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”, *Op. Cit.*, Band 2, pág. 222.

<sup>37</sup> Max HORKHEIMER, “Der neueste Angriff auf die Metaphysik”, *Op. Cit.*, Band 4, pág. 118.

<sup>38</sup> Horkheimer se refiere al positivismo lógico, al cual entiende como la forma de pensamiento científico que el empirismo de los siglos XVII y XVIII adquiere en el siglo XX.

<sup>39</sup> Max HORKHEIMER, “Der neueste Angriff auf die Metaphysik”, *Op. Cit.*, Band 4, pág. 118.

de la mujer en la vida familiar ya no encarna la resistencia al interés económico de la sociedad capitalista, representado por el padre o esposo.

Esa visión que Horkheimer presenta de la mujer en la sociedad moderna es cuestionada por Jessica Benjamin, quien entiende que, desde allí, al contrario de la concepción que Horkheimer presenta de la mujer en la familia burguesa, no es posible pensar una lógica de la solidaridad, la amistad y la fraternidad entre las mujeres que permitiera articular una estrategia de rebelión contra el sometimiento patriarcal. Benjamin observa con gran perspicacia que el reemplazo de las viejas formas de autoridad por la dominación de la racionalidad instrumental inaugura una forma de manipulación directa del sujeto, que anula la individualidad de las personas, a la vez que imposibilita la habilidad para reconocer la subjetividad del otro. En la imposibilidad del reconocimiento por anulación de la individualidad se profundiza la alienación de las personas, cerrándose el camino hacia cualquier tipo de acción conjunta, o incluso, consciente.

Si bien es acertado el razonamiento según el cual la universalización de la racionalidad instrumental que supone la interiorización de la autoridad es una dificultad para la acción conjunta, no hay motivos en el texto de Horkheimer para pensar que la individualidad esté completamente cercenada. En medio de su descripción de la estructura familiar moderna, Horkheimer sostiene: “La tensión entre la familia y el individuo que resiste a su autoridad se hace visible no sólo en la coerción contra hijos e hijas, sino también en el problema del adulterio y de los infanticidas”<sup>40</sup>.

Lo que nos interesa enfatizar de este fragmento es que en él se pone de manifiesto que, a pesar de la configuración que las relaciones familiares adquieren en la *familia actual*, se vuelve manifiesta una tensión entre la estructura familiar y las individualidades que lo componen, sin importar qué rol estructural desempeñe cada una: si pensamos en estos ejemplos, la coerción contra hijos e hijas se presenta como modo de reencauzar voluntades que en ocasiones pueden ir en contra de los intereses de otros integrantes de la familia; el adulterio como transgresión individual a la relación marital, núcleo de la vida familiar; el infanticidio como expresión de una individualidad mediante la anulación de otra. En los tres gestos aludidos, tienen lugar en el contexto de la familia contemporánea, expresiones de rasgos de individualidad que han resistido a la legalidad alienante de la vida familiar y buscan quebrantarla para poder reafirmarse. Si bien en la familia actual la indi-

<sup>40</sup> Max HORKHEIMER, “Autorität und Familie”, *Op. Cit.*, pág. 415.

vidualidad, como espacio de la subjetividad que se sustrae al interés económico instrumental y egoísta que reina en la sociedad capitalista, ya no es fácilmente identificable por encontrarse en un estado prácticamente de pureza –como sí sucedía en las primeras familias burguesas– en el interior de la vida familiar, y más precisamente, en el rol de la mujer, sería erróneo concluir a partir de *Autorität und Familie* que en la actualidad la individualidad está completamente cercenada. Mejor dicho, la individualidad no ha desaparecido, sino que su situación se ha complejizado; ya no hay un solo sujeto que detente la autoridad sobre otros que no trabajan aún en función del Estado capitalista, sino que todas las personas ejercen igualmente esa autoridad. Sin embargo, la individualidad no ha desaparecido, sino que subsiste como reprimida en cada sujeto.

Asimismo, si la individuación, como momento de resistencia a una cosificación total de las relaciones humanas, y la posibilidad del reconocimiento entre los oprimidos son las condiciones de posibilidad de una acción emancipadora, ellas no son simplemente desechadas en el texto de Horkheimer. Su postura permanece en un lugar más bien paradójico: mientras las viejas formas de autoridad han sido reemplazadas por un dominio completamente expandido e interiorizado de la racionalidad instrumental, esa situación convive con alguna resistencia de la subjetividad. Si en los albores de la sociedad burguesa la contradicción entre autoridad e individualidad se expresaba al nivel de la familia, actualmente la contradicción subsiste, pero ya no en la familia, sino en cada individuo. Esta concepción que lejos de negar la subsistencia de la individualidad, la mantiene viva en su contradicción con la autoridad que todo sujeto ha internalizado, es lo que habilita el surgimiento del reconocimiento para la acción conjunta que Jessica Benjamin reclama.

## 5 CONSIDERACIONES FINALES

Jessica Benjamin reitera, a su manera, la crítica que Horkheimer le había dirigido a Hegel al señalar que la acción femenina en la familia burguesa podría ser vista como el punto de partida para una acción transformadora de la sociedad. En ambos casos –Horkheimer leyendo a Hegel y Benjamin leyendo a Horkheimer– lo que se sugiere es que se dé cuenta de la potestad que el sometido –o, en este caso, la so-

metida- tiene para generar un “cortocircuito”<sup>41</sup> en una sociedad dominada por hombres. A pesar de esta similitud es preciso tener en cuenta que se trata, en cada caso, de posibilidades emancipadoras que la mujer tendría en contextos distintos. Si Horkheimer reclamaba que en la lectura hegeliana se le reconociera a la acción femenina la capacidad de operar una transformación hacia un tipo de sociedad radicalmente distinto, ello se debía a que el conflicto en aquella configuración familiar estaba claramente definido gracias a la diferenciación de los roles; la mujer se identificaba con el principio del amor y era sometida por una masculinidad que actuaba como personificación de la ley del Estado –y a la vez, de la racionalidad instrumental y la economía capitalista. Esa relación de dominación, no habiendo sido aún internalizada, era entonces unilateral, externa y fácilmente identificable. En ese contexto, Horkheimer indica que el antagonismo de la relación de explotación podría haber sido revertido mediante una acción concreta. Al liberarse del patriarcado, la mujer de la temprana familia burguesa habría vencido por completo al sistema opresivo de la época, y mediante esa acción habría liberado, asimismo, a toda la sociedad.

La situación es otra en el contexto de la *familia actual*, en la que –siguiendo la descripción de Horkheimer– ya no hay una única figura que ejerza la autoridad, sino que todos los individuos están alcanzados por la dominación de la racionalidad instrumental. La particularidad de esta situación parece, entonces, radicar en la expansión de una forma específica de dominación que atraviesa a otras; si en la sociedad burguesa las distintas formas de autoridad convergían en una única figura, contra la que bastaría con rebelarse para acabar con toda dominación vigente, en la familia actual y en la sociedad a la que ella se debe, las distintas formas de dominación –económica, política, de género– operan directamente sobre las personas. En esta situación, si la mujer consiguiera liberarse del dominio masculino, no llegaría a ser completamente libre respecto de otras formas de opresión que continúan actuando en la sociedad.

Esto puede verse cuando evalúa como insuficientes, o incluso, como subsidiarias del poder dominante, a algunas de las victorias obtenidas por las luchas de las mujeres:

---

<sup>41</sup> La expresión “cortocircuito” es utilizada por Andrew HEWITT en “A Feminine Dialectic of Enlightenment? Horkheimer and Adorno Revisited”, *New German Critique*, No. 56, 1992, ppágs. 143-170. Hewitt aborda la manera en que la figura de la mujer aparece retratada en la obra conjunta entre Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*.

“(…) la introducción del sufragio femenino ha resultado, incluso en los Estados donde se esperaba un fortalecimiento de los grupos de trabajadores, un beneficio para las fuerzas conservadoras.”<sup>42</sup>

“La mujer no es aquí en absoluto bienvenida y las leyes de algunos Estados, que limitan la actividad profesional de las mujeres, muestran que sus expectativas en este sentido están mal orientadas.”<sup>43</sup>

El empresario y el asalariado fue, desde los comienzos de la familia burguesa, el hombre. La emancipación de la mujer, que de todos modos acontece tardía y gradualmente, y su desempeño en la vida lucrativa, desde el comienzo significaron, por una parte, un mero sucedáneo<sup>44</sup>.

Si Horkheimer interpreta que la emancipación de la mujer acontece de forma “tardía y gradual”, es porque sucede en una época en la que, como dice Hewitt, al liberarse de la dominación, las mujeres se liberan hacia un sistema de poder más complejo<sup>45</sup>.

Jessica Benjamin entiende que esta concepción de Horkheimer cancela las posibilidades emancipadoras de la acción femenina. Nosotros, en cambio, entendemos que lejos de cancelarlas, Horkheimer advierte la complejidad de la dificultad a la que se enfrenta. En primer lugar, en una sociedad en la que los mecanismos de dominación se han complejizado –internalizado– y expandido, la liberación de la mujer como grupo social ya no puede redundar en el punto final de toda dominación, sino más bien en una liberación parcial o intermedia. Si la mujer actual –desde la perspectiva horkheimeriana– se emancipa de la dominación masculina, no gana con ello la libertad, sino tan sólo una paridad con el hombre como objetos de la explotación económica. Así, la racionalidad instrumental pasa a operar de manera directa sobre ella, tal como opera sobre él. En segundo lugar, la internalización de los mecanismos de dominación, si bien no suprimen la individualidad que, como señalaba Jessica Benjamin, es condición necesaria para la posibilidad del reconocimiento, sí introducen una nueva dificultad en el sentido de que la lucha por la liberación ya no ha de darse sólo en el ámbito familiar o social, sino también en el subjetivo. Por haber internalizado los mecanismos de dominación, no bastará ya con que una individualidad –la femenina– se rebele respecto de otra –la masculina–, sino que toda lucha en el ámbito social implica otra entre la autoridad que

<sup>42</sup> Max HORKHEIMER, “Autorität und Familie”, pág. 409.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pág. 412.

<sup>44</sup> *Ibid.*, ppágs. 411-412.

<sup>45</sup> Andrew HEWITT, *op. cit.*, pág. 157.

se ha vuelto constitutiva de toda subjetividad, y los caracteres propios del individuo que aún resisten a la expansión del cálculo racional.

Horkheimer denuncia la existencia de una forma de dominación última que actúa como fundamento de otras más específicas, y que opera sobre las mujeres, como sobre cualquier otro grupo, por ejemplo, en virtud de una pertenencia étnica o religiosa. En vez de verse como imposibilitadora de la acción emancipadora, esta concepción podría ser entendida como la clave que revele los complejos mecanismos de dominación actual y no tomar por satisfactorias lo que son conquistas parciales.



# LOS DADOS POR MUERTO VIVEN MÁS TIEMPO: REVIVAL DE LA RELIGIÓN EN UN MUNDO SECULAR

*The Ones Declared Dead Live Longer:  
The Revival of Religion in a Secular World*

CHRISTOPH TÜRCKE\*

[ctuercke@hgb-leipzig.de](mailto:ctuercke@hgb-leipzig.de)

Fecha de recepción: 18 de julio de 2018  
Fecha de aceptación: 25 de agosto de 2018

## RESUMEN

El artículo examina el retorno de la religión en un mundo secular. En realidad, la religión no se fue nunca, está en los orígenes de la humanidad: como mecanismo de defensa y domesticación del horror. Esto no priva a la crítica ilustrada de la religión de su verdad, pero permite entender la persistencia de la religión en y a través de la crítica. La dialéctica de la desmitologización es al mismo tiempo la dialéctica de la remitologización: Una dialéctica que hoy se renueva entre el nuevo absoluto del mercado y el resurgir de los fundamentalismos religiosos.

*Palabras clave:* religión, sacrificio, hominización, fundamentalismo, mercado, profanización, Freud, Marx, teoría crítica.

## ABSTRACT

This paper examines the return of religion in a secular world. Religion has never really been gone, for it is in the very origins of humanity: as a defence mechanism and as a domestication of horror. This does not deprive the enlightened critique of religion of its truth, but it allows us to understand the persistence of religion in and through critique. The dialectic of demythologization is at the same time the dialectic of reinitologization: a dialectic that now gains new life with the market as a new absolute and the resurgence of religious fundamentalisms.

---

\* Filósofo alemán, hasta el 2014 Profesor de Filosofía en la Hochschule für Grafik und Buchkunst, Leipzig.

Keywords: religion, sacrifice, hominization, fundamentalism, market, profanization, Freud, Marx, critical theory.

En la sociedad actual se habla de manera profuso y con preocupación sobre fundamentalismo. ¿Pero cómo puede hablar con fundamentalistas una persona ilustrada? ¿Les dice algo sobre libertad religiosa –que cada uno puede ser bienaventurado a su manera? ¿O sobre tolerancia –que hay que consentir las convicciones de los otros, aunque que nos parezcan rechazables? ¿O sobre democracia –que la mayoría decide lo que está bien? ¿Se les dice que todas estas cosas son lo que define la dignidad humana? Con esto no se impresiona a gente que prepara atentados suicidas en nombre de Alá o que reducen a polvo las ruinas de un templo de la antigüedad porque las consideran reliquias de una idolatría pagana. ¿Discutir sobre los propios principios religiosos? Para ellos esto no es más que palabrería indigna. No se discute de aquello que para uno es sagrado. Y por más vehementemente que el occidental rechace esa actitud como intransigente, no cabe duda que le produce una sacudida. Le hace sentir que la discusión no es en sí misma algo bueno. En todo caso lo es en segundo lugar. Quien la necesita es que carece de lo mejor: de la certeza evidente para sí misma y de la adhesión muda. ¿Quién no la desea?

El fundamentalismo sugiere que tenemos aquello que deseamos. También en la indignación contra él se esconde una envidia disimulada. Oh, si tan sólo uno estuviera tan seguro de su propia causa como aparenta. Especialmente en una sociedad democrática y pluralista que lo discute todo existe un profundo anhelo de gente con fuertes convicciones. Se trata de personas que creen tan firmemente en algo que se atreven a llegar hasta el final por ello, ya sea que, como Lutero, defienden su doctrina ante el emperador y el imperio a pesar de la expectativa de una condena imperial y de la prohibición de la iglesia, ya sea que, como Edward Snowden, prefieren aceptar la persecución de por vida por parte una superpotencia a mantener en secreto sus prácticas de control, ya sea que, como Mohammed Atta, se someten a una formación en ingeniería en territorio enemigo y obtienen una licencia de piloto para pilotar un avión contra el edificio más simbólico de una cultura considerada corrupta y sin sentido. Sus enemigos llaman a estas personas criminales o terroristas. Sus amigos y seguidores las adoran como testigos de la fe. La palabra griega para ello es mártir.

El aniversario de Lutero, agigantado como acontecimiento jubilar, fue también un intento de inmunización contra la tentación diabólica que proyectan los yihadistas islamistas y los terroristas suicidas sobre el mundo occidental. Sus comandos suicidas no sólo causan miedo y terror. Muestran una cosa a los centroeuropeos y norteamericanos desestabilizados, desorientados y en búsqueda: vuestra forma de vida os está negando algo que nosotros tenemos. Nuestra entrega incondicional a un poder superior da sentido y apoyo a nuestras vidas. Nos libera de esa existencia superficial, sin principios ni objetivos que padecéis. ¡Únete a nosotros! Y no son pocos los jóvenes de Occidente que lo hacen. Por ejemplo, viajan desde la relativamente cómoda Europa Central a las desoladas zonas de guerra de Irak y Siria para luchar allí a favor del Estado islámico. Mientras tanto, en los países de origen se establecen contrapesos. El día de la Reforma está a punto de convertirse en una fiesta permanente para toda Alemania, y en Baviera la cruz se traslada de nuevo a los edificios oficiales. Hay que contrarrestar la ofensiva islámica con algo. En el Estado laico se está extendiendo de nuevo una cierta pose de confesor cristiano.

¿Por qué este rearme religioso? ¿Por qué la religión no muere simplemente después de que la existencia del poder superior en cuyo nombre aparece no haya sido probada por ningún argumento? Esta pregunta nos devuelve a los comienzos: a un rasgo básico del *homo sapiens*. Las personas son ejecutores de repetición. Es más, sólo convirtiéndose en ejecutores de repetición se convirtieron en seres humanos. Por poco que sepamos del comienzo de la humanidad, una cosa es cierta: la formación de costumbres y tradiciones pertenece a la formación del ser humano, y éstas tienen su origen en ritos sagrados. Estos a su vez tienen una raíz común: el ritual sacrificial. Dondequiera que encontramos huellas arqueológicas de la humanidad primitiva, encontramos residuos y ofrendas sacrificiales. Los asentamientos se distribuyen alrededor de un centro sacral, una piedra sacrificial, un tótem, una montaña, un lugar de sepultura, y el enterramiento no se puede distinguir claramente del sacrificio. Y los mitos son originalmente historias rituales fundacionales. En ellos el sacrificio es la acción central misma o un fenómeno asociado permanentemente a otros ritos.

Sacrificar es repetir. Al principio, una repetición muy sangrienta y desesperada. Una y otra vez se sacrifican miembros de la tribu y animales valiosos para aplacar y mitigar el espanto y el horror de las fuerzas de la naturaleza o, teológicamente hablando, para apaciguar a los poderes superiores. La lógica del sacrificio es la fisiológica de la compulsión a la repetición. A través de la continua repetición, lo inso-

portable debe volverse gradualmente soportable, lo incomprensible comprensible, lo inusual ordinario. Fisiológicamente hablando, se trata de un intento de crear vías nerviosas adecuadas para canalizar y dar salida a través de ellas a un enorme torrente de excitación. El sacrificio realiza cosas horribles para escapar de cosas horribles. Es un primer e incómodo intento de autocuración. Al principio no tiene nada que ver con la religión. La repetición tiene lugar de forma refleja. Pero a la larga, la obligación infundada e inútil de repetir no puede reposar en sí misma. Aunque sea un mecanismo de defensa contra el horror, él mismo es terrible. Da alivio, pero él mismo necesita urgentemente alivio. ¿Y cómo te defiendes contra la coacción interna? Girándola hacia afuera. Se sabe que así es como funciona el mecanismo de proyección. Menos conocido es el hecho de que la proyección originaria fue un avance epocal: nada menos que la apertura del espacio de la imaginación. Imaginar la compulsión interna a la repetición como un poder externo que ordena la repetición y que da a entender: hazlo para apaciguarme –esa fue la transformación que gradualmente convirtió a los homínidos en humanos. A través de la representación exterior de una compulsión interior, esta compulsión se transformó en una acción significativa. Ella se creó, sin saber lo que estaba haciendo, un destinatario, un paraqué más elevado –y así consiguió la reputación de una ofrenda. Sólo la compulsión a la repetición, interpretada como una ofrenda a un poder superior, ha dado cumplimiento al hecho del sacrificio y ha constituido la esfera de lo sagrado.

Los primeros destinatarios de las ofrendas sacrificiales difícilmente pueden ser imaginados de manera lo suficientemente difusa. Deben haber sido todavía más borrosos que los antiguos dioses árabes del desierto, a los que Rudolf Otto llamó una vez “pronombres demostrativos andantes”<sup>1</sup>. Miles de años pueden haber pasado antes de que se convirtieran en deidades claramente definidas. Incluso en condiciones de civilización avanzada, los niños pequeños no aprenden sin esfuerzo a fijar objetos y a percibirlos como formas concretas y constantes. Allí donde estas condiciones todavía están completamente ausentes, resulta mucho más laborioso transformar ideas tenuemente oscuras de un poder superior en figuras humanas claramente contorneadas con su propio carácter y nombre. Y cuando esto finalmente se logró, solo alcanzaban a ser deidades tribales y locales primitivas, a las cuales, por cierto, pertenecía al principio Yahvé, el Dios de Israel. Comenzó como

---

<sup>1</sup> Rudolf OTTO, *Das Heilige*, München: C.H. Beck, 1963 [1917], pág. 149.

un dios local de los desiertos, los volcanes y la guerra. Su elevación a único Dios, a *ruah*, ese viento sobrenatural, ese aliento, ese soplo, ese espíritu, de donde el mundo se originó y al cual se supone que debe ser conducido: eso sólo lo lograron los intelectuales de una cultura avanzada. “En el principio, Dios creó el cielo y la tierra. [...] Y Dios dijo: Que se haga la luz. Y había luz. Y Dios hizo del hombre una imagen, lo hizo una imagen de Dios” (Gn 1,1ss). Los sacerdotes en el exilio babilónico escribieron estas primeras frases de la Biblia con un laconismo casi propio de Brecht. Parece la cosa más natural del mundo. Es un extracto supremo del pensamiento especulativo y de la formulación. Imaginar la creación del mundo como un acto lingüístico y sugerir que la naturaleza se relaciona con Dios como la voz con su significado, que está presente en el sonido sensorial, le da su significado y al mismo tiempo se distingue estrictamente de él como algo no sensorial: eso fue un artificio de primer orden. Hacer derivar el “cielo y la tierra” de un solo *ruah* fue un gran logro para pensar el mundo como algo *uno*. Casi al mismo tiempo, pero sin ningún intercambio intelectual con los judíos de Babilonia, los primeros filósofos occidentales en Asia Menor trabajaban para hacer derivar la diversidad del mundo sensorial de un *arché* unificado (origen primordial, comienzo, principio). En el siglo VI a.C., el impulso hacia el monismo, es decir, hacia un único fundamento del mundo separado de toda multiplicidad y sensibilidad, despertó en otras civilizaciones avanzadas. Karl Jaspers habló de la “era axial”. “En esta época se crearon las categorías básicas en las que pensamos todavía hoy, y se crearon los planteamientos de las religiones universales a partir de las que los humanos viven hasta hoy”.<sup>2</sup>

Sin embargo, el hecho de que el monoteísmo en el momento de su surgimiento fuera un logro intelectual cimero no lo vuelve sin más verdadero. Sus costos son obvios. Para poder pensar en un Dios que creó al hombre “a su imagen y semejanza”, la gente tuvo que servir de modelo de esa idea de Dios durante mucho tiempo. Para captar el *ruah* como el aliento espiritual sobrenatural que ha producido ese mundo y lo sostiene, primero había que aprender a captar el significado no sensible del aliento vocal físico como “espíritu”. Sólo entonces el espíritu humano podría ser extrapolado a un súper espíritu divino. Es esta extrapolación no consciente de sí –en griego: hipóstasis, en latín: proyección–, la que escandalizó de manera unánime a los clásicos de la crítica de la religión, Feuerbach, Marx y Freud. Vieron

<sup>2</sup> Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper, 1949, pág. 20s

en ello una falta de honestidad intelectual: la ocultación del proceso intelectual que llevó a la idea de un Dios todopoderoso y bueno, la extrapolación de esta idea a la realidad absoluta y luego también la inversión de la causa y el efecto, como si la idea de Dios hubiera sido dada al hombre personalmente por Dios: como su revelación misericordiosa y salvadora.

Sólo cuando se admite sin reservas que este diagnóstico ha dado en el blanco, que su objeción decisiva es indiscutible, que el renacimiento religioso mundial, la obstinada adhesión a credos insostenibles y la fascinación por los ovnis, los cuerpos astrales y las energías cósmicas superiores no prueban en lo más mínimo la existencia de los dioses, solo entonces puede ser tematizada y admitida la insuficiencia de la crítica clásica de la religión: sí, su esperanza de deshacerse de toda religión era ella misma ilusoria. “¿No resulta siempre necesaria la religión porque la tierra, aunque la sociedad estuviera en orden, sigue siendo el horror?”<sup>3</sup>, preguntó Max Horkheimer en sus últimos apuntes. A juzgar por esta pregunta, Marx no sólo era un optimista con su creencia de que toda religión perdería terreno en una sociedad humana; incluso Freud no carecía de la confianza en que la humanidad madura pudiera prescindir de ese Dios Padre a quien consideraba la ilusión primordial de toda religión. Horkheimer era más escéptico. Ningún progreso científico, ninguna revolución social cambiará el hecho de que los seres humanos siguen siendo seres naturales vulnerables, frágiles y mortales y están descontentos con este estatus, anhelando así un poder superior que los libere de él. En otras palabras, no se librarán de la necesidad de Dios. No hay ninguna razón válida para aceptar la existencia de Dios, pero sobran razones para aceptar la necesidad de Dios en el ser humano.

El retorno a la idea de la hominización ayuda en este sentido. El punto de inflexión decisivo de la animalidad a la humanidad fue la evolución desde la compulsión impulsiva y traumática a la repetición hasta la acción intencional de la ofrenda sacrificial. Visto bajo esta luz, esta resulta ser la forma germinal de todo espíritu. Si ella trata de amortiguar el horror por medio de repeticiones espasmódicas, aunque el espíritu no pueda escapar al horror, sí consigue hacerlo a su aquí y ahora. El horror que celebra la acción sacrificial ya no es el original, sino el ritualizado; ya no es la cosa en sí misma, sino su imagen, su copia, es decir, su “espíritu”. Pero este espíritu está todavía lejos de ser presentado como algo separado, como un numen,

---

<sup>3</sup> Max HORKHEIMER, *Notizen*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1974, pág. 127

una silueta, un fantasma, un demonio o incluso un Dios. Su idea es más bien su representación, su performance. El Espíritu existe aquí sólo en la ejecución; siempre que un colectivo cae sobre la víctima elegida, actúa el espíritu. La actuación lo esquematiza, lo generaliza en una manifestación repetible – en la forma elemental de la memoria humana. Recordar es originalmente, para decirlo con Freud, repetir y reelaborar. Pero la torpe forma originaria de elaboración colectiva era el ritual sacrificial. Siempre volvía a hacer presente los horrores del pasado para deshacerse de ellos. En otras palabras, la memoria humana fue creada en un intento de olvidar.

Con su huida hacia adelante, la compulsión traumática a la repetición no sólo ha hecho girar el impulso natural de huida en la dirección opuesta, sino que también ha logrado un giro epocal de la pulsión. De este modo, también abrió la esfera de la interpretación. La interpretación ha comenzado como una reinterpretación. Alejarse de lo terrible reproduciéndolo en lugar de huir de él es una forma de darlo por *bueno*. El horror es interpretado como aquello que salva de él. Se escinde en primer plano y trasfondo, filosóficamente hablando, en “apariencia” y “esencia”: en lo terrible que aparece y en lo salvífico que se supone se oculta en él. El horror pierde su univocidad. Se le dota de una segunda dimensión: la de un sentido superior y salvífico. Y así el esfuerzo fisiológico de la inversión de la pulsión coincide con el esfuerzo del nacimiento de la religión y la metafísica. La inversión de la pulsión tuvo lugar por mor de la salvación y la redención. Sólo que durante miles de años no hubo palabras para esta conexión, precisamente porque la fisiología y la teología eran inicialmente inseparables. El lenguaje humano estaba en el mejor de los casos en construcción, y la repetición, el ritual, la memoria, el esquema, el pensamiento, el concepto, el espíritu y Dios aún no se había diferenciado.

Visto bajo esta luz, “Dios” ha sido en realidad el primer contenido mental del sistema nervioso humano. Estaba rebosante de él, y su compulsión a la repetición no intenta otra cosa que trabajar a fondo esa abundancia. Seguía repitiendo “Dios” para deshacerse de “Dios”. La gracia de la traumática compulsión a la repetición está en que da vueltas en torno a sí misma y al mismo tiempo quiere detenerse. Quiere ser liberada de sí misma. La redención, sin embargo, sólo sería posible donde Dios ya no es necesario. Para que tal salvación se realice, se apela a Dios. Dios es horror nombrado. En este sentido, la formación humana de nombres y conceptos ha comenzado efectivamente “por Dios”: como una invocación estremece-

dora de lo terrible con el propósito de su destierro. Designación, invocación y oración no están inicialmente diferenciados. Y el horror nombrado ya es en buena medida un horror ampliamente desterrado. Nombrar lo horrible al principio no es otra cosa que cubrirlo o ponerse a cubierto frente él. Los nombres comienzan como alias, del mismo modo que la memoria comienza como una medida de protección contra lo recordado. Y los alias son nombres sagrados, nombres que sacralizan el horror. La forma primordial de lo santo es el horror sacralizado e invertido. Pero esto tiene consecuencias para todo lo que ha surgido del nombre. Las palabras, los conceptos, los pensamientos en el momento de su creación no eran contenedores neutros o cajones en los que se ordenaban las cosas y los acontecimientos, sino amortiguadores, volteadores del horror.

El ateísmo chato no sabe nada de esto. Por eso cree que los pensamientos teológicos pueden ser claramente separados de la conciencia sin tocar los demás pensamientos. Pero así no es como funciona el sistema nervioso humano. Lo mismo que no conoce sentimientos religiosos y profanos, sino sólo emociones más intensas y más débiles, placenteras y dolorosas, tampoco conoce una separación abstracta de la conceptualización teológica y la profana. El mejor ejemplo de esto es lo sagrado mismo. Ya no es horror puro, sino horror sagrado, horror suavizado. Su sacralización es ya un intento de atenuarlo: un primer acto de su profanización. De modo que la profanización ya está en la constitución de lo sagrado. La profanización del sagrado simplemente la prolonga, de manera muy similar a como Horkheimer y Adorno lo explicaron en la relación entre mito e Ilustración. El mito ya se debe a un impulso de Ilustración. Da razones para el surgimiento de los rituales. Y a continuación la Ilustración, en su desarrollo posterior, da razones por las que el mito no es defendible. Ella descompone los mitos singulares, pero no consigue eliminar el impulso de crear mitos, la sed de narrativas fundantes.

Del mismo modo, la profanización no simplemente pone fin a lo sagrado. Ha formado parte de la contienda desde el principio. La tribu victoriosa profana los santuarios de la derrotada, ya sea devastándolos o volviéndolos a consagrar a sus propios dioses. Esta forma de profanización y resacralización ha sobrevivido hasta las luchas entre las religiones monoteístas avanzadas: en la devastación de las sinagogas, la rededicación de las iglesias a mezquitas y de las mezquitas a iglesias. En ninguna parte se ha logrado una profanización total de la vida comunitaria. El llamado estado secularizado es el mejor ejemplo de esto. Rompió con la iglesia. Ha incorporado en su constitución la libertad religiosa, la tolerancia, las elecciones



democráticas y la separación de poderes. Pero hace todo esto bajo las condiciones del mercado. Hasta la fecha es la forma de gestión más confortable de aquella sociedad de mercado que surgió a comienzos de los tiempos modernos. Por un lado, esta sociedad instaaura una furia de profanización. Marx y Engels vieron esto con alarmante claridad hace más de 150 años.

“La continua revolución de la producción, la constante perturbación de todas las situaciones sociales, la eterna inseguridad y movimiento distinguen a la época burguesa de todas las demás. Todas las inamovibles circunstancias oxidadas con su séquito de venerables ideas y concepciones se disuelven, todas las recién formadas se vuelven obsoletas antes de que puedan anquilosarse. Todo lo sólido y estable se desvanece, todo lo sagrado es profanizado, y la gente finalmente se ve obligada a mirar con ojos sobrios su posición en la vida y sus relaciones mutuas”<sup>4</sup>.

La violencia nihilista de la modernidad nunca se ha formulado mejor que en estas frases. Pero, ¿y si no tenemos fuerzas para mirar con ojos sobrios? Entonces se agita el fundamentalismo religioso, que se aferra precisamente a los sólidos dogmas oxidados, rituales, costumbres y tradiciones de las religiones tradicionales, que son disueltas por el movimiento revolucionario. El quid del fundamentalismo es que siente el hundimiento de los fundamentos a los que se aferra. Debe ahogar sus propias dudas. Eso es lo que lo vuelve fanático. Es perfectamente compatible con la alta tecnología. La ilusión del poder de Internet para conseguir un entendimiento internacional se destruyó hace mucho tiempo. Ha hecho que el mundo sea mucho más inestable, volátil, bidimensional y ha aumentado la necesidad de tactilidad, de apoyo físico y metafísico.

La violencia profana del mercado, sin embargo, no sólo provoca contrarreacciones fundamentalistas. Contiene su propio opuesto. Después de todo, el mercado capitalista no es sólo un ámbito de intercambio profano de mercancías, sino que se ha convertido en la fuerza social central. La inmensa mayoría tiene que vender allí su mano de obra para conseguir alimentos. El mercado decide sobre el bienestar y el infortunio, el sentido y el sinsentido, el ser y el no ser de las vidas humanas. Acepta y rechaza como un dios calvinista. Si prescinde de la fuerza de trabajo, esta no solo padece carencias, sino que además no cumple con su destino. Se le hace

---

<sup>4</sup> Karl Marx / Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Marx-Engels-Werke, Band 4, Dietz, Berlin 1977 [1848], S. 465

sentir que lo que no se puede vender no tiene sentido. Por eso el desempleo golpea existencialmente. Pero si el mercado incorpora la mano de obra, no por ello se encuentra ya en la gloria, quizás sólo atrapada en una noria de actividad frenética –y sin embargo se encuentra entre los elegidos. Nadie espera seriamente que el mercado les salve del sufrimiento, las enfermedades y la muerte. Pero nos salva de la maldición de no ser vendibles. Sus salvaciones son anodinas, pero no son sólo salvaciones prometidas, esperadas, creídas, como ocurre en las religiones tradicionales, sino salvaciones reales.

Sin embargo, la divinidad del mercado está “de capa caída” en dos sentidos: en relación con los hechos, pero también con el simple principio de realidad. El mercado no promete nada más que a sí mismo. Su “mayor activo” es la prosperidad. A pesar de que, por un lado, se manifieste como insuficiente frente a las llamadas grandes religiones, por otro, les sirve de fundamento. No es sólo una religión entre muchas, sino también un mercado que incluye a la religión. En su foro y bajo sus condiciones todas las religiones convencionales compiten en la captación global de seguidores. La forma en que nos enseña a mirar el mundo actúa de filtro para todas las demás cosmovisiones –como unos anteojos o, citando libremente a Kant, como una forma cosmovisional universal a través de la cual ven y son vistas todas las visiones del mundo particulares.

Más que nunca, la esfera religiosa y la profana se entrelazan en dirección a las condiciones del capitalismo global. Jóvenes que no entran en una iglesia, tienen, sin embargo, grandes carteles de sus ídolos del pop colgados en sus habitaciones, sólo quieren aceptar su música, quieren ser lo más parecidos posible a ellos en peinado y vestimenta y están comprometidos con su club de fans de Internet: ¿hacen otra cosa que no sea moverse en un espacio litúrgico adornado con iconos y reunirse con otros alrededor de un lugar sagrado? Los aficionados que viajan con su equipo de fútbol al estadio del adversario, vestidos con sus propios colores y símbolos y equipados con instrumentos de viento y percusión para darle su apoyo ruidoso y, si es necesario, violento: ¿no es una forma de peregrinar? ¿No disponen las joyerías y las boutiques sus escaparates como espacios sagrados, sus joyas como reliquias y sus pañuelos como manteles de altar? Y a la inversa, los dignatarios eclesiásticos organizan sus viajes de la misma manera que las estrellas del pop hacen sus giras de conciertos; recurren a agencias de publicidad sin verificar su carácter cristiano; toleran de buena gana el *merchandising* alrededor de su persona, dirigen corporaciones

públicas y emplean y despiden personal en función de la situación económica, al igual que las instituciones profanas.

En un mundo desregulado, la religión también se desregula. Prolifera en todas las esferas sociales. Ningún negocio económico o espiritual está libre de ella; pero su propio espacio, su contorno, su tangibilidad se pierden. Psicoanalíticamente hablando, tiende a ser inquietantemente enigmática. ¿Cómo relacionarse con ella de manera razonable? Como mínimo uno tendrá que aprender a hacer equilibrios: entre el desprecio y el falso respeto. Una regla de cortesía bien intencionada dice: respeta siempre los sentimientos religiosos de tus semejantes. Incluso hay psicoanalistas que piensan que no tienen derecho a incluir los sentimientos religiosos de sus pacientes en el tratamiento. Esto es como si ignoraran la sexualidad. Los sentimientos religiosos son un capítulo oscuro. En la historia de la humanidad han surgido de la asociación con la sangre y el horror. Hay mucho que trabajar en relación con ellos y mucho que aclarar.

La primera consideración es que los sentimientos religiosos son una ilusión. En el procesamiento de estímulos realizado por el sistema nervioso pueden surgir sentimientos fuertes o débiles, placenteros, embarazosos, incisivos, indolentes, vigorizantes o paralizantes, pero no religiosos o profanos. Ciertamente, los afectados pueden encontrar algunos de sus sentimientos e impresiones tan penetrantes, desgarradores, edificantes o deliciosos que concluyan: “Algo tan especial no puede ser una vivencia meramente profana; debe haberme rozado directamente algo más elevado –Dios, lo sagrado, lo incondicional o lo que sea–. Pero entonces ya han interpretado lo que realmente sintieron y experimentaron. Los sentimientos religiosos son sentimientos interpretados religiosamente: sensaciones acompañadas de una conclusión, pero nunca una sensación o un sentimiento puro.

Cuando George Grosz pintó su famoso crucifijo, en el que se representa a Cristo con una máscara de gas y botas militares y contiene la leyenda “Cállate y sigue sirviendo”, no se burlaba del cristianismo, sino que atacaba a los que lo usaban con fines bélicos. Sin embargo (o precisamente por eso) fue acusado de insultar los sentimientos religiosos, es decir, de blasfemia. Aquí, por supuesto, resulta evidente que el insulto puede tener registros muy diferentes. Algunas personas ofendidas sólo se las dan de tales. Les está bien cuando una pluma afilada les da un pinchazo y hace que su llamado sentimiento religioso, que se presenta de modo exagerado y en consonancia con los poderes dominantes, se desinflen un poco. Las actitudes religiosas auto-satisfechas merecen desprecio. Por el contrario, las actitudes que se

articulan como llamadas de socorro merecen respeto. Te recuerdan que no hay nadie que no necesite apoyo y seguridad.

Pero, ¿qué ocurrió cuando los periódicos europeos publicaron las caricaturas de Mahoma? Ahí el caso era más complicado. Las reacciones, tanto las manifestaciones histéricas contra el diario danés Jyllandsposten como el horrible atentado contra Charlie Hebdo parecían demostrar que los caricaturistas tenían razón. ¿No habían usado un lápiz puntiagudo para hurgar e identificar exactamente los sentimientos religiosos que luego estallaron de manera asesina contra ellos? Esto no se puede descartar, pero no es todo. También había musulmanes que estaban horrorizados por estas reacciones –y sin embargo ofendidos por las caricaturas, sin por ello exagerar desmesuradamente la ofensa. Aquí es donde el equilibrio de poder global juega su papel en el culto del mercado global. El culto al mercado es la verdadera religión de los vencedores. Pero esta procedía de Occidente. Gente que era al menos nominalmente cristiana fue la que la exportó a todo el mundo. También en el mundo musulmán ha estado profundamente implicada en el gobierno tanto económico como psicológico. Los musulmanes también han dejado que su religión se vea atrapada por el culto del mercado. Sin embargo, habían salvado ciertas cosas de ella. Así que les fue posible distanciarse de su profeta, por no decir ser descreídos; pero caricaturizarlo públicamente, eso estaba excluido.

Pero eso es exactamente lo que los occidentales se habían permitido. Este ataque poseía algo de profunda humillación. Por medio de unos pocos trazos con la pluma hizo brillar una vez más la victoria de Occidente en un abrir y cerrar de ojos. En el fútbol se conoce la acción de pisar a un oponente tras una falta cuando ya está en el suelo. Una pequeña patadita, una nimiedad en sí misma. Pero con efecto. Es difícil decir qué punto de vista tiene prioridad: el impulso subversivo de las caricaturas de Mahoma, que de ninguna manera quería burlarse de los débiles, sino desfigurar a los violentos hasta el punto de hacerlos reconocibles, o la burla de los vencedores, que quisieran o no trasladaban. De todos modos, hay algo que no pueden justificar: un “derecho general a la blasfemia”, como Charlie Hebdo exigió inmediatamente a sus círculos de partidarios. Y, al contrario, tampoco es necesaria una ley contra la blasfemia. Un parágrafo contra el insulto es completamente suficiente si protege de la burla no sólo a las personas, sino también a sus complementos sacramentales personales, porque cada uno de nosotros tiene algo inviolable, o por así decirlo, sacrosanto. Mientras los humanos sean seres vulnerables, seguirá siendo así. Mientras tanto nadie será cien por cien ateo, independien-

temente de que profese el ateísmo. Sólo un mundo completamente redimido y pacificado no tendría ya necesidad de Dios, es decir, sería un mundo sin Dios en un sentido bien entendido. Hasta entonces, por cierto, tampoco existe un “pensamiento post-metafísico”. En vez de eso, sigue teniendo validez el famoso lamento de Nietzsche: “Me temo que no podemos deshacernos de Dios porque seguimos creyendo en la gramática...”.<sup>5</sup>

*Traducción del alemán de José A. Zamora*

---

<sup>5</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, Kritische Studienausgabe, ed. Colli/Montinari, vol. 6, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, pág. 78.

# “HACER ELOCUENTE EL SUFRIMIENTO...” NECESIDAD VITAL EN FREUD Y EN LA TEORÍA CRÍTICA DE ADORNO

“*The Need to Lend a Voice to Suffering...*”  
*Vital Necessity in Freud and in Adorno’s Critical Theory*

CHRISTINE KIRCHHOFF\*

[christine.kirchhoff@ipu-berlin.de](mailto:christine.kirchhoff@ipu-berlin.de)

Fecha de recepción: 18 de mayo de 2018

Fecha de aceptación: 22 de junio de 2018

## RESUMEN

El artículo examina el concepto de necesidad vital en Freud y Adorno. Muestra el espectro de significados de la necesidad vital en Freud, que van desde el momento constitutivo en el origen del aparato psíquico hasta la penuria social. A continuación, explica cómo Adorno, en su recepción de Freud, invierte críticamente el concepto de necesidad vital al señalar el condicionamiento social de la falta de adaptación y la presión para adaptarse.

*Palabras clave:* Sigmund Freud, Theodor W. Adorno, psicoanálisis, teoría crítica, ananké, adaptación social, dominación.

## ABSTRACT

This paper studies the concept of vital necessity in Freud and Adorno. It shows the spectrum of significances of vital necessity in Freud, ranging from the constitutive moment in the beginning of the psychic apparatus to social deprivation. It then works out how Adorno, in his reception of Freud, critically turns the concept of vital necessity by demonstrating the social conditioning of the lack of adaptation and of the social coercion towards conformity.

*Keywords:* Sigmund Freud, Theodor W. Adorno, psychoanalysis, critical theory, ananké, social adaptation, domination.

---

\* International Psychoanalytic University, Berlin.

“La libertad consiste en ir más allá de aquello con lo que el pensamiento se vincula ofreciéndole resistencia. La necesidad de hacer elocuente el sufrimiento es la condición de toda verdad. Pues el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; aquello que él experimenta como lo más propiamente subjetivo, su expresión, está mediado objetivamente.”<sup>1</sup>

Lo que Adorno formula en este pasaje de la *Dialéctica Negativa* es el programa de la teoría crítica y la condición de su verdad. Teoría crítica debe tratar de dar expresión al sufrimiento subjetivo que no existiría sin la objetividad. Por ello, según Adorno, su “representación no sería indiferente y ajena” a la filosofía, “sino inmanente a su idea”<sup>2</sup>, pues solo el lenguaje es capaz de objetivar el momento de expresión “mimético y no conceptual”<sup>3</sup>. “La expresión pierde su carácter contingente por medio del pensamiento, con el que tiene que bregar del mismo modo como el pensamiento brega con ella”<sup>4</sup>.

La esperanza que nutre este programa consiste en que la crítica del falso estado de cosas, el sufrimiento que se ha vuelto elocuente y se expresa como crítica de la sociedad y no como resentimiento, podría llevar a transformar algo de ese estado de cosas.

Este planteamiento suena como si fuera similar al psicoanálisis. Freud tan solo prometió transformar la “sufrimiento histérico en una infelicidad ordinaria”; en la última página de los *Estudios sobre la histeria*<sup>5</sup> dice expresamente:

“Usted mismo afirma que mi sufrimiento probablemente dependa de mi situación y de mis fatalidades; usted no puede cambiar nada al respecto. ¿De qué manera quiere entonces ayudarme? A ello pude contestar: – No dudo que es más fácil para el destino que para mí eliminar su sufrimiento; pero se convencerá de que ya hemos ganado mucho si conseguimos transformar su sufrimiento histérico en una infelicidad ordinaria. Contra esto último podrá defenderse mejor con un sistema nervioso recuperado”<sup>6</sup>.

Freud define aquí con toda claridad el ámbito de competencias del tratamiento psicoanalítico: este no puede cambiar nada en las situaciones y en las fatalidades,

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik* (1966), en: *Gesammelte Schriften*, vol. 6, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, pág. 29.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Sigmund FREUD, *Studien über Hysterie* (1895), en: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. I. Frankfurt a. M.: Fischer, 1952, págs. 75-312.

<sup>6</sup> Ibid., pág. 312.

pero puede ayudar a convertir el sufrimiento histérico en infelicidad común, a defenderse mejor –o en absoluto– contra esta última.

También aquí se trata de conseguir que el sufrimiento, que solo se puede expresar como síntoma, encuentre su lenguaje por medio del intento colaborativo del analista y el paciente de que aquello que solo puede ser sufrido repetitiva, operativa y corporalmente, encuentre un lenguaje. En ese proceso la pareja analítica encuentra un lenguaje, establece una significación que, en cuanto construcción en el presente, se convierte en una reconstrucción de un pasado que en esa forma solo puede existir a partir de ese momento. Solo cuando lo pasado encuentra su lenguaje se convierte en pasado para el sujeto y libera el presente para encontrar nuevas posibilidades para el futuro. Lo que he presentado aquí de manera tan abstracta se puede encontrar en los diferentes lenguajes de las técnicas de tratamiento del psicoanálisis con diferentes acentuaciones. Sin embargo, para todas sigue valiendo la tríada establecida por Freud de “recordar, repetir, reelaborar”<sup>7</sup>. Solo lo reelaborado puede convertirse en recuerdo y deja de tener que ser repetido – algo que también podría decirse de la crítica de la sociedad.

Me gustaría hablar ahora de un concepto que se encuentra en la teoría freudiana del aparato psíquico y que Adorno recoge y le da un giro para la crítica de la sociedad, esto es, del concepto de “necesidad vital” o de la “coerción de la vida” o, en griego, “ananké”. En la teoría freudiana, con el concepto de necesidad vital el sujeto queda anclado en un mundo diferente al mundo fantasmal.

Freud plantea una teoría de la constitución de lo psíquico en la que desde el comienzo deja intervenir a la naturaleza en los procesos de constitución del sujeto, aunque sin concebir este elemento de manera positiva. Aquí el incipiente sujeto no es pensado como un sustrato natural que después es conformado y transformado cultural o socialmente. Al contrario, la naturaleza concebida por Freud como requerimiento vital apremia desde dentro y desde fuera, en cuanto alteridad, al sujeto que se constituye. Al respecto, Freud es suficientemente excéntrico como para concebir un sujeto desiderativo, que trabajosamente tiene que realizar compromisos con la realidad, no como un sujeto adaptativo como sucede por ejemplo en la psicología evolutiva. Por otra parte, Adorno constataba que el individuo “solo

<sup>7</sup> Sigmund FREUD, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1914), en: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. X. Frankfurt a. M.: Fischer, 1946, págs. 126-136.



está vinculado a la totalidad a través del sufrimiento o de la necesidad vital”<sup>8</sup> y caracteriza en otro pasaje esa necesidad vital como “opresión social”<sup>9</sup>.

## 1 LA NECESIDAD VITAL DESDE FUERA

Freud habla de la necesidad vital como “ley natural”<sup>10</sup>, como “necesidad real exterior” o también como “privación exterior”<sup>11</sup>, que, “en cuanto motor principal de desarrollo cultural”, habría obligado al ser humano a luchar con la realidad<sup>12</sup>:

“Creemos que la cultura se ha creado bajo el impulso de la necesidad vital a expensas de la satisfacción de la libido, y en gran medida es recreada continuamente en tanto que el individuo que entra a formar parte de la comunidad humana vuelve a repetir el sacrificio de la satisfacción de la libido en beneficio de la totalidad.”<sup>13</sup>

Este pasaje recuerda inmediatamente a otro de la *Dialéctica de la Ilustración*, donde dice: “La humanidad ha tenido que infligirse cosas terribles hasta que estuvo creado el yo, el carácter idéntico, orientado a fines y viril, y algo de eso se repite en cada niñez.”<sup>14</sup>

En su formulación Horkheimer y Adorno ponen claramente el acento en el horror, toman partido por lo que ha de someterse. Freud, por el contrario, parece haberse puesto de parte de la necesidad vital: aunque él también percibe su dureza, se trata siempre de una dureza necesaria. Así habla con aprobación de la “necesidad vital como motor del desarrollo”<sup>15</sup>: “La renuncia que impone la realidad, o si

<sup>8</sup> Theodor W. ADORNO, “Die revidierte Psychoanalyse” (1952), en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, pág. 25.

<sup>9</sup> Theodor W. ADORNO, “Freud in der Gegenwart” (1957), en *Gesammelte Schriften*, vol. 20, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, pág. 647.

<sup>10</sup> Sigmund FREUD, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), en: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. VII. Frankfurt a. M.: Fischer, 1941, pág. 197.

<sup>11</sup> Sigmund FREUD, *Das Ich und das Es* (1923), en: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. XIII. Frankfurt a. M.: Fischer, 1940, pág. 424.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Sigmund FREUD, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-17), en: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. XI. Frankfurt a. M.: Fischer, 1944, págs. 15s.

<sup>14</sup> Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), en Th. W.Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, pág. 50.

<sup>15</sup> Sigmund FREUD, Ibid., pág. 368.

le damos su nombre adecuado en sentido eminente, la *necesidad vital*: la Ananké” es “una educadora rigurosa y ha conseguido que nos desarrollemos”.<sup>16</sup>

Desearía no ahondar más en el papel que adquiere la necesidad vital en la teoría de la cultura de Freud, sino enlazar directamente con la referencia de Adorno al concepto freudiano.

La “idea de la adaptación”, según Adorno, tendría un “índice histórico”, que Freud había denominado necesidad vital<sup>17</sup>. La adaptación sería una forma de comportamiento que se correspondería con “la situación de privación”<sup>18</sup>. Precisamente la hipóstasis de la necesidad vital sería “la que en su figura social evidencia hoy que está desfasada”, y justo en razón del “desarrollo de la técnica”<sup>19</sup> o, más precisamente, del desarrollo de las fuerzas productivas. Lo que obliga a los seres humanos a adaptarse es, al mismo tiempo, realidad social e ideología, puesto que la situación de privación, de la que Adorno habla aquí, no necesitaría seguir existiendo:

“Si se muere de hambre en una sociedad en la que el hambre sería aquí y ahora evitable, teniendo en cuenta la abundancia de bienes existente y la que sería manifiestamente posible, esto exige la eliminación del hambre mediante la intervención en las relaciones de producción”<sup>20</sup>.

También la perspectiva adorniana de la posibilidad de una sociedad organizada de manera racional en este sentido se basa en la constatación de que las hambrunas son desde hace mucho tiempo una plaga producida socialmente y causada por los seres humanos: “Sutil solo sería lo más tosco, que nadie deba ya morir de hambre”<sup>21</sup>.

## 2 NECESIDAD VITAL DESDE DENTRO

Resulta interesante que Adorno, en su recepción del concepto de necesidad vital, no parece haber tenido en cuenta la significación que esta posee en Freud en la constitución de lo psíquico. Esto resulta interesante en la medida en que Freud

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Theodor W. ADORNO, “Marginalien zu Theorie und Praxis” (1969), en *Gesammelte Schriften*, vol. 10, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, pág. 95.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Theodor W. ADORNO, “Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie” (1969), en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, pág. 347.

<sup>21</sup> Theodor W. ADORNO, *Mínima moralia* (1951), en *Gesammelte Schriften*, vol. 4, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, pág. 178.

concibe aquí la necesidad vital como una constante antropológica y, por ese motivo, resulta evidente el doble carácter de la necesidad vital y del sufrimiento que resulta de ella.

En “Proyecto de psicología” de 1895 y en el capítulo siete de la “Interpretación de los sueños”<sup>22</sup>, Freud concede una significación central a la necesidad vital en la constitución del aparato psíquico. Lo importante aquí es que la construcción freudiana no presenta un modelo de desarrollo lineal, sino que es derivada retrospectivamente a partir de la perspectiva del aparato psíquico completamente formado. En 1930, con motivo de la concesión del premio Goethe de la ciudad de Fráncfort, Freud declaró que todo el “trabajo de su vida” se había “orientado a la consecución de una única meta”: “He observado los más finos trastornos de las capacidades anímicas en personas sanas y enfermas y he querido derivar de tales indicios – o, si lo prefieren, adivinar– cómo está construido el aparato que está al servicio de esas capacidades, y qué fuerzas colaboran o se enfrentan en él.”<sup>23</sup>

En otro pasaje su construcción de la función primaria del aparato Freud la denomina “ficción teórica”<sup>24</sup>. Podría decirse que aquí desvela su método de construcción teórica, en el que, por ejemplo, no deriva una actividad psíquica diferenciada más elevada como es el soñar a partir de la forma más primitiva de funcionar del aparato psíquico, sino que procede al revés:

“El sueño, que da cumplimiento a sus deseos por la vía regresiva más directa, ha conservado para nosotros una prueba de la forma *primaria* de trabajar del aparato psíquico abandonada posteriormente como inadecuada.”<sup>25</sup>

Así pues, Freud construye de modo retrospectivo. Conociendo lo posterior, intenta delinear lo anterior de tal manera que se pueda deducir lo posterior. Necesariamente, a esta forma de proceder le es inherente un elemento de especulación. A la manera como Freud establece un comienzo se le puede atribuir lo que Adorno escribe en la *Dialéctica negativa*: “El pensamiento que no se afirma como origen, no debería ocultar que no crea sino que reproduce aquello que ya hace como experiencia”<sup>26</sup>. Y justo esto es lo que hace Freud: partiendo de su experiencia clínica,

<sup>22</sup> Sigmund FREUD, *Die Traumdeutung* (1900), en: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. II-III. Frankfurt a. M.: Fischer, 1942.

<sup>23</sup> Sigmund FREUD, “Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus” (1930), en: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. XV. Frankfurt a. M.: Fischer, 1944, pág. 547.

<sup>24</sup> Sigmund FREUD, *Die Traumdeutung*, op. cit., pág. 609.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág 71.

esto es, de que en el fenómeno del sueño que comparten los sanos y los enfermos se puede sacar a la luz el inconsciente o, lo que es lo mismo, de que el sueño sería la "vía regia" al inconsciente, construye un aparato que funciona tal como permiten suponerlo las huellas del inconsciente en los sueños.

Freud coloca el empeño de mantener constante el nivel de energía, es decir, lo que posteriormente llamará "el principio de constancia"<sup>27</sup> en el origen del aparato que un día ha de poder soñar. Ese aparato de descarga reacciona ante una excitación creciente con una descarga inmediata a través de acciones motrices. Sin embargo, ese aparato es bruscamente despertado *in statu nascendi* de ese modo de funcionar establecido inicialmente. Según Freud, es "colocado bajo unas condiciones que se pueden caracterizar como necesidad vital", las cuales interpelan al aparato "en forma de grandes necesidades corporales"<sup>28</sup>. (¡Aquí es importante no confundir el aparato con el cerebro!). Aunque Freud use aquí el plural de necesidades corporales, la que le importa sobre todo es *una* necesidad, la del alimento. Lo que caracteriza esa necesidad es que resulta imposible eliminar la tensión a través de acciones motrices. Es necesario un "individuo experimentado"<sup>29</sup>, tal como lo define Freud: es experimentado porque para él el gritar y el agitarse posee significado. Aquí es donde surge la "función secundaria sumamente importante de la comunicación"<sup>30</sup>, en la que el intento de descarga deviene un grito que posee significado. El individuo dotado de experiencia ofrece la ayuda, realiza una "acción específica" y la tensión desaparece<sup>31</sup>.

El aparato diseñado por Freud es un aparato desiderativo: descarga inmediata y por la vía más rápida, en esto consiste la economía del deseo inconsciente, que es, según Freud, indestructible. El sueño funciona de manera análoga: lo deseado no es añorado como ausente, sino que está presente. Basándose todavía en una función primaria que puede encontrarse conservada en el sueño, Freud hace surgir de nuevo, a partir de la experiencia descrita aquí, una manera funcionar que debe ser abandonada. Pues la primera reacción del aparato a la circunstancia de necesitar de otra persona funciona justamente como un sueño: cuando se necesita algo, enton-

<sup>27</sup> Sigmund FREUD, *Jenseits des Lustprinzips* (1920), en: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. XIII. Frankfurt a. M.: Fischer, 1940, pág. 3.

<sup>28</sup> Sigmund FREUD, *Entwurf einer Psychologie* (1895), en: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. Supl. Frankfurt a. M.: Fischer, 1987, pág. 410.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid.

ces es representado como presente. Freud llama a esto "alucinación"<sup>32</sup>. Para salir de esa alucinación, cuya desventaja decisiva es que no puede saciar, el aparato debe aplazar la descarga hasta encontrar el objeto en la realidad.

Cuando por medio de la necesidad vital que interpela al aparato, el cuerpo y con él la naturaleza se hacen sentir, el aparato desiderativo tiene que volverse hacia la realidad. Según Freud, solo ha de lanzar la señal de descarga cuando el objeto que necesita para sobrevivir se encuentra en la realidad exterior, que, de esta manera, y esto es muy importante, solo entonces se constituye para el aparato como realidad exterior.

En los comienzos de lo psíquico, tal como son descritos por Freud, la necesidad vital representa algo ineluctable, un elemento de la *conditio humana*. El ser humano tiene que confrontarse con la realidad a través de la inevitabilidad de las necesidades corporales que son producidas por los estímulos prevenientes del interior.

El funcionamiento inicial del aparato debe ser abandonado a causa de la intervención de la necesidad vital, pero se mantiene al mismo tiempo como lo único que puede estimular al aparato psíquico a trabajar:

"El pensamiento no es ciertamente otra cosa más que el sustituto del deseo alucinatorio, y si el sueño es un cumplimiento del deseo, esto se vuelve evidente, *ya que tan solo un deseo es capaz de estimular a nuestro aparato anímico al trabajo*. El sueño, que da cumplimiento a sus deseos por vía regresiva directa nos ha conservado con esto una prueba de la forma de trabajar *primaria* del aparato psíquico abandonada posteriormente como inadecuada."<sup>33</sup>

Lo que queda es un deseo inconsciente e indestructible, que es lo único que empuja al aparato al trabajo y se involucra en el desarrollo posterior.

Freud establece aquí constantes antropológicas: el principio de inercia o de constancia, esto es, el apremio a la rápida descarga, y la necesidad vital como menesterosidad del cuerpo, que no puede prescindir del otro y solo de ese modo se llena de vida, son parte constitutiva, según Freud, del ser humano. El aparato psíquico, tal como lo concibe Freud, para mantenerse en vida, tiene que confrontarse con la realidad. Esto significa una confrontación tanto en el interior como fuera, antes y después, en el proceso primario y el secundario, en la realidad y la fantasía. La necesidad vital obliga al aparato a desarrollar otras formas de funcionar diferentes del desear propio de los procesos primarios. Partiendo del sueño y su forma de

<sup>32</sup> Ibid., pág.412.

<sup>33</sup> Sigmund FREUD, *Die Traumdeutung*, op. cit., pág. 572 (cursiva de Ch. K.).

funcionar Freud concibe el aparato psíquico en retrospectiva. Pero esto significa también que solo se mostrará a posteriori en lo concreto lo que devendrá a partir de la necesidad vital en los comienzos de lo psíquico.

La necesidad vital está pensada desde el aspecto del deseo, pues solo desde la perspectiva de un aparato desiderativo resulta molesta la necesidad vital. Por tanto, a pesar de tematizar la adaptación y la autoconservación, ese concepto se resiste a una integración en las psicologías de la adaptación.

Freud piensa el sujeto a partir de una búsqueda de placer que tiene que modificar en razón de la autoconservación. Justo aquí interviene lo social, que, según Adorno, "se puede encontrar de forma paradójica en los más íntimos elementos psicológicos."<sup>34</sup>

Ciertamente esa intervención de lo social, y en esto consiste el aspecto paradójico, se produce como intervención de la naturaleza: al comienzo se encuentran los estímulos endógenos de las células corporales, que "producen las grandes necesidades corporales"<sup>35</sup> que colocan al aparato bajo las condiciones de la necesidad vital, lo que lleva a que se escindan el principio de placer y de realidad. De esta manera, el carácter paradójico de que habla Adorno recibe un nuevo giro: no solo se encuentra lo social en Freud paradójicamente en los más íntimos elementos psicológicos constitutivos, y no en la teoría de la cultura, por ejemplo, sino que lo social se introduce a través del constreñimiento a tener en cuenta una realidad que, de entrada, es la realidad del propio cuerpo, pero que contiene al mismo tiempo un giro hacia lo otro, hacia lo social.

Adorno recoge aquí que la necesidad vital, en su significación como frustración que viene de fuera, apunta a lo social, sin que Freud lo hubiese conceptualizado explícitamente. La significación de la necesidad vital se desliza en Freud desde una realidad en el sentido de una lucha con la naturaleza, tanto interna como externa, hacia las exigencias y las restricciones de una realidad que es de carácter social. El uso de Freud de la expresión "necesidad vital" sugiere que él también pensaba en las condiciones de la reproducción material. Este contenido de experiencia se hace especialmente evidente cuando escribe sobre sus propias preocupaciones y deseos: a quien "la necesidad vital no ataba permanentemente al mismo sitio, ese podía construirse una nueva patria de todas las ventajas y todos los encantos de los pue-

<sup>34</sup> Theodor W. ADORNO, "Postscriptum" (1966), en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, pág. 88.

<sup>35</sup> Sigmund FREUD, *Entwurf einer Psychologie*, op. cit.

blos cultos"<sup>36</sup> y "vivir como un cosmopolita" bajo las "condiciones de la unificación de los pueblos cultos"<sup>37</sup>. Ya en 1899 escribía que por entonces había adivinado los planes del padre y el tío para que cambiara su "abstruso estudio" por "algo más aprovechable desde punto de vista práctico", se estableciese en el domicilio del tío y se casase con su prima, aunque no se había dejado influir por ellos<sup>38</sup>. Sin embargo, más tarde, cuando era un joven intelectual, viéndose afectado duramente por la "necesidad vital", había pensado alguna vez en aquellos planes realmente concebidos desde el cariño<sup>39</sup>. Por cierto, no es casual que Freud elija el mismo concepto para la intervención de "las grandes necesidades corporales" en el desarrollo psíquico que para las angustias sociales y económicas de la vida adulta. La necesidad vital se convierte en sinónimo de todo aquello que la realidad demanda de los seres humanos. Lo que falta en Freud, al menos en ese contexto, es una reflexión sobre dicha realidad, es decir, la pregunta de si los compromisos y las renunciadas exigidas aquí pueden ser consideradas en absoluto razonables.

Aquí es donde Adorno toma el hilo dando un giro crítico al concepto de necesidad vital. Y lo hace al mostrar que la necesidad de adaptación a la realidad de la sociedad actual alegada por Freud es irracional, porque el objetivo de la adaptación hace tiempo que no merece ser denominado racional. "La inseguridad de la verdadera finalidad de la adaptación, esto es, la irracionalidad de la acción racional, que desvela el psicoanálisis, refleja algo de la irracionalidad objetiva. Se convierte en denuncia de la civilización"<sup>40</sup>.

### 3 APLAZAMIENTO, ADAPTACIÓN, IRRACIONALIDAD

Otro elemento en la constitución de lo psíquico que Adorno cuestiona críticamente es el aplazamiento. La capacidad de aplazar la eliminación de la excitación desarrollada en relación con la necesidad de distinguir realidad y fantasía, constituye en la construcción freudiana del aparato psíquico la condición de posibilidad de la

<sup>36</sup> Sigmund FREUD, "Triebe und Triebchicksale" (1915), en: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. X. Frankfurt a. M.: Fischer, 1946, pág. 327.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 326.

<sup>38</sup> Sigmund FREUD, "Über Deckerinnerungen" (1899), en: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Vol. I. Frankfurt a. M.: Fischer, 1952, pág. 545.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Theodor W. ADORNO, "Die revidierte Psychoanalyse", op. cit., pág. 40.

complejificación psíquica y del desarrollo cultural. La riqueza expresiva tanto individual como cultural no es imaginable sin la capacidad de aplazamiento.

Adorno adopta una perspectiva diferente cuando en sus clases "Sobre la teoría de la historia y de la libertad" denomina el "aplazamiento" como el "prototipo o el fenómeno originario de la frustración social":

"El 'no hoy, sino mañana' es la disposición originaria en la que la frustración social e histórica se impone como tal (...)"<sup>41</sup>.

En la sociedad actual se arranca a los seres humanos, junto a una plusvalía económica, además una "plusvalía psicológica": "esto es, la diferencia entre la expectativa de felicidad duradera, que se nos ofrece en cualquier relación social, y la satisfacción efectiva que recibimos en general."<sup>42</sup>

La concepción freudiana del aplazamiento puede ser calificada de racional en tanto que dicho aplazamiento es necesario y merece la pena, puesto que la satisfacción prometida tras el final del aplazamiento se produce efectivamente: como se ha descrito más arriba en relación con la escena de constitución del aplazamiento, la descarga es aplazada mientras el objeto no se encuentra en la realidad, pero a continuación el cuerpo recibe el necesario alimento y el niño se sacia. La retención de la descarga, el aplazamiento, también podría ser racional en el sentido de una diferenciación y refinamiento del placer. Se podría pensar, por ejemplo, por dar ejemplos sencillos, en el largo camino que va desde la uva al vino, del grano de café hasta la taza de café, de la primera idea hasta el libro terminado –aquí se produce por doquier mucho aplazamiento y descarga retenida.

Adorno, por el contrario, está interesado por una crítica de las relaciones en las que los seres humanos son engañados respecto a la prometida satisfacción y se identifican, en lugar de ello, con la renuncia exigida:

"Ese elemento, del que acabo de hablarles, lo conoce en el fondo cualquiera –o decir "conoce" no es sería exacto, más bien es conscientemente para cada uno de los seres humanos de manera inconsciente. Y la única respuesta al hecho de que los hombres se las puedan arreglar con este fenómeno, de que su propia racionalidad sea irracional, es decir, de que no reciban aquello que les promete su comportamiento racional, la única respuesta a todo eso es un comportamien-

<sup>41</sup> Theodor W. ADORNO, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, pág. 111.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 112.



to irracional que lleva a que hagan suya precisamente esa irracionalidad del curso del mundo, se identifiquen con él y lo hagan suyo".<sup>43</sup>

El aplazamiento se vuelve irracional cuando la renuncia no resulta comprensible, lo que se refleja en el yo, que según Freud tiene la tarea de mediar entre dentro y fuera, entre las pretensiones de la libido y las exigencias de la realidad<sup>44</sup>:

"Para poder imponerse en la realidad, el yo tiene que conocerla y actuar conscientemente. Pero para que el individuo realice exitosamente las renunciaciones en muchos casos absurdas, tiene que establecer prohibiciones inconscientes y mantenerse él mismo en gran medida en el inconsciente. (...) El logro cognitivo llevado a cabo por el yo tiene que ser suspendido simultáneamente una y otra vez para asegurar la autoconservación, *negarse la autoconciencia*. La contradicción conceptual, que puede demostrarse tan elegantemente contra Freud, no es culpa de una falta de pulcritud lógica, sino de la necesidad vital."<sup>45</sup>

La objetividad de la necesidad vital pertenece para él a la prehistoria de la humanidad: "Antes de la que la humanidad abriera los ojos, bajo la opresión de la necesidad vital, los seres humanos se vieron sometidos a la humillación del prójimo. (...) "<sup>46</sup>

La objeción de Adorno consiste en que la socialización bajo el signo de la escasez hace tiempo que no debería existir. En esa forma hace tiempo que está superada. La praxis sería, por tanto, "el compendio de los medios para reducir la necesidad vital, de una vida con disfrute, felicidad y la autonomía en la que esos medios se subliman. Esto es cercenado por el practicismo, de manera análoga a la voluntad de una sociedad en la que el ideal del pleno empleo sustituye a la de la abolición del trabajo"<sup>47</sup>.

La praxis, tal como la presenta aquí Adorno, está contaminada por aquello que quiere eliminar: en cuanto "reflejo de la necesidad vital" está marcada por esta, "esto la desfigura incluso allí donde pretende eliminar la necesidad vital"<sup>48</sup>. También el pensamiento teórico está marcado por la necesidad vital: "A todo pensa-

<sup>43</sup> Ibid. 111s. (Algo que ahora mismo podemos observar a escala mundial y no solo desde que Donald Trump fue elegido presidente).

<sup>44</sup> Sigmund FREUD, *Das Ich und das Es*, op. cit., pág. 286.

<sup>45</sup> Theodor W. ADORNO, "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie" (1952), en *Gesammelte Schriften*, vol. 8, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, pág. 71 (cursiva de Ch. K.).

<sup>46</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pág. 190.

<sup>47</sup> Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 7, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, págs. 472s.

<sup>48</sup> Theodor W. ADORNO, "Marginalien zu Theorie und Praxis", op. cit., pág. 762.

miento también va asociado aquél momento de esfuerzo violento –reflejo de la necesidad vital–, que caracteriza al trabajo; el esfuerzo y la fatiga del concepto no tiene un sentido metafórico”<sup>49</sup>.

Pero sigue siendo necesario el esfuerzo del concepto, lo que puede significar también el aplazamiento provisional de la transformación, para mostrar, como por ejemplo en esta ponencia, de qué modo se relacionan y se superponen el psicoanálisis y la Teoría Crítica, pero también se diferencian: en Freud la necesidad vital permanece algo con lo que todo ser humano se tiene que confrontar. Adorno, por el contrario, examina qué forma de necesidad vital hace tiempo que sería evitable y muestra cómo se vuelve irracional aquello que para Freud es condición de posibilidad de la diferenciación psíquica. En este punto se muestra que ambos, psicoanálisis y Teoría Crítica, tienen que ver con el sufrimiento que no debería existir, pero que el psicoanálisis desde los tiempos de Freud también se ocupa del sufrimiento sin el que la vida humana, en toda su riqueza potencial, resulta impensable: el (poder) conocer la propia dependencia, caducidad, imperfección y finitud, que es tan difícil de aceptar. “El dolor dice: ¡pasa! / Pero todo placer quiere eternidad-, / quiere profunda, profunda eternidad” (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*).

Freud conocía a Nietzsche, es posible que pensara en estas líneas o estuviera influenciado por ellas cuando centró su teoría del sujeto en torno al conflicto entre el deseo, que es atemporal, y la necesidad vital. Si se piensa con Freud, no se puede eliminar ese conflicto, pero sí transformar decisivamente su forma de desarrollo, y esto es el objetivo de la teoría crítica con el psicoanálisis.

*Traducción del alemán de José A. Zamora*

---

<sup>49</sup> Theodor W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel* (1963), en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, ed. R. Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, págs. 258.

# LA LÓGICA DE LA VIOLENCIA Y LA CULTURA DE LA CRUELDAD. LAS MUTACIONES SOCIALES EN TIEMPOS DE CRISIS CIVILIZATORIA

*The Logics of Violence and the Culture of Cruelty.  
Social Mutations in Times of Civilizational Crisis*

DANIEL INCLÁN\*

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

Fecha de recepción: 1 de agosto de 2018

Fecha de aceptación: 4 de octubre de 2018

## RESUMEN

En este artículo se presentan algunas líneas de análisis para ampliar la crítica de la violencia y pensar su papel en la definición de las interacciones cotidianas. Para ello se interpreta el contexto de la crisis civilizatoria. Lo que permite pensar en la producción de nuevos sujetos sociales, que encaran las contradicciones del mundo contemporáneo, no para transformarlo sino para conservarlo. Junto con estos nuevos sujetos, emergen (salen a superficie) dos rasgos fundamentales de la tendencia civilizatoria capitalista: el fetichismo de la mercancía y el autoritarismo social. Esto permite entender el papel de la cultura de la crueldad, más allá de una valoración moral, y su funcionamiento en las nuevas relaciones de poder.

*Palabras clave:* violencia, sujetos, poder, crueldad, crisis civilizatoria.

## ABSTRACT

This paper presents some lines of analysis to expand the critique of violence and think about its role in the definition of everyday interactions. For this purpose, violence is interpreted within the civilization crisis. This opens the opportunity to analyze the production of new social subjects that face the contradictions of the contemporary world, not to transform it but to conserve it. Together with these new subjects two fundamental features of the capitalist civilizational tendency emerge: commodity fetishism and social authorita-

---

\* Observatorio Latinoamericano de Geopolítica del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Coordinador del proyecto de investigación Economía política de la violencia UNAM DGAPA PAPIIT IA301217

rianism. This allows us to understand, beyond moral judgement, the role of the culture of cruelty and how it works in the current power relations.

Keywords: violence, subjects, power, cruelty, civilization crisis.

*Mientras me hablaba a mí mismo de aquel modo tan cruel, traté de enterrar el dolor. Lo enterré bajo una losa de crueldad.*<sup>1</sup>

*We torture our brother men with hate, spite, evil, and they say "the world is bad".*<sup>2</sup>

## INTRODUCCIÓN

Es una incógnita el tipo de sociedad que resultará de la expansión mundial de la barbarie. El fin de las prácticas sociales que acotaban o hacían menos letal a las formas de la violencia, anuncia una época en la que lo inaudito y lo inaceptable son la norma. Las distintas formas de vida tienen que reconstruir cotidianamente sus sentidos comunes, adaptándolos a sucesos que en otros tiempos serían reprochables (el asesinato masivo de personas, el abandono de migrantes a su suerte en el mar, la expulsión de ancianos de sus viviendas, la muerte por hambruna de vagabundos urbanos, y un largo etcétera), al mismo tiempo que se tienen que abrir espacios para procesar (por indiferencia o indolencia) el avance de la crueldad. Las sociedades viven pasmadas: asombradas y paralizadas al mismo tiempo. A pesar de todo, se sigue construyendo artificialmente una imagen de estabilidad.

Este es un fenómeno mundial, cuyas expresiones varían dependiendo de las condiciones materiales y las herencias históricas; no hay geografía que escape al hecho de que las formas de la violencia son las que definen la socialidad cotidiana. Hay una relación desigual de prácticas sociales (discursivas y materiales) para hacer frente a la violencia, pero ninguna región del mundo evita su expansión. Aunque se le quiera mirar como como una situación de coyuntura, la violencia siempre ha estado ahí, sólo que se le lograba domesticar hasta el grado de ocultarla. En la crisis actual se desnudan todas las formas sociales que acotaban o invisibilizaban su pre-

<sup>1</sup> Joseph ROTH, *Abril. Historia de un amor* (trad. Berta Vias Mahou). Barcelona: Acantilado, 2015, pág. 38.

<sup>2</sup> Fernando PESSOA, *Aforismo y afines* (trad. Leopoldo Cervantes-Ortiz). México: Axial, 2015, pág. 26.

sencia. Por primera vez a escala planetaria se tiene que enfrentar el monstruo oculto detrás de la apariencia de una vida pacífica y civilizada.<sup>3</sup>

La crítica de la violencia contemporánea demanda una aproximación dialéctica. La incógnita no es sólo el tipo de sociedad que se está gestando (¿qué hijos e hijas le vamos a dejar al mundo?);<sup>4</sup> el problema central es qué tipo de sociedad hizo posible que las formas de la violencia definieran las tendencias civilizatorias actuales. La pregunta no es para el porvenir, sino para el presente en el que se generan las condiciones de posibilidad para que la violencia y la crueldad definan la vida cotidiana.

En este texto se presentarán algunas interpretaciones para delimitar la crítica de la violencia en el mundo contemporáneo.<sup>5</sup> Se partirá de una reflexión sobre las

<sup>3</sup> Es tiempo de comprender la radicalidad de la dialéctica que Walter Benjamin encontró entre cultura y barbarie, en la que la violencia juega un rol central. “Todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros.” Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (trad. Bolívar Echeverría). México : Itaca, 2008, pág. 42.

<sup>4</sup> “C’est pourquoi, quand le citoyen-écologiste prétend poser la question la plus dérangement en demandant : « Quel monde allons-nous laisser à nos enfants ? », il évite de poser cette autre question, réellement inquiétante : « A quels enfants allons-nous laisser le monde ? »” Jaime SEMPRUN, *L’abîme se repeuple*. París : Editions de l’Encyclopédie des Nuisances, 1997, pág. 10.

<sup>5</sup> Es preciso regresar al concepto y evitar la salida fácil del plural. Violencia es una palabra peculiar. En su origen, *violentia*, designaba la cualidad del *violentus*, aquella persona que al mismo tiempo realiza una acción y posee una fuerza. No cualquier tipo de fuerza, sino una fuerza vital (la raíz *vis*: fuerza o poder, es la misma de virilidad y de virtud). Como acción también es peculiar: la violencia rompe una legalidad existente, mítica o social; no es un uso desmesurado de fuerza, sino un tipo proceso que puede transgredir las formas de existencia.

Teniendo esto en cuenta, se puede delimitar la polisemia. En principio, a partir de lo que no es y con lo que se suele homologar: ira y agresividad. La ira es una pasión que se expresa en actos destructivos. La agresividad es una práctica bajo la lógica del daño. En contraste, la violencia es un proceso, que mediante el uso de una fuerza o de fuerzas combinadas (físicas, simbólicas, cognitivas, afectivas) produce una diferencia donde no existía (en cuerpos y en objetos, así como en afectos y percepciones). En la violencia no se persigue la igualdad, sino la distinción. Paralelamente establece las condiciones de su valoración: toda violencia conlleva sus razones y sus dinámicas de entendimiento (morales o cognitivas), aunque sean frágiles, limitadas o contradictorias, pero válidas para un conjunto real o imaginario de personas. Es un proceso de cálculo, no es una pasión, es una sucesión de acciones organizadas con una lógica instrumental y dentro de una estructura de significación. No todos sus actos son operativos, también pueden validar el orden discursivo en el que están inscritos (p.e., descuartizar un cuerpo). No hay violencias irracionales. Como productora de diferencias, la violencia genera dinámicas de filiación en las que se establecen principios de identidad y de exterioridad (nosotros y ellos); delimita los emplazamientos (tiempos y espacios) y establece lógicas de integración y exclusión.

La violencia actúa, pero no es ahí donde está su esencia. Lo importante es el tipo de ordenamiento que intenta imponer (sus efectos en cuerpos, objetos y percepciones) y los sujetos que lo

formas de la violencia en el contexto de la crisis civilizatoria. Para ello se discutirán algunos temas que resultan relevantes: el sentido de la crisis; una reflexión sobre el fetichismo y el poder; seguido de la producción de nuevas formas del sujeto. El objetivo es construir un camino de interpretación para la cultura de la crueldad imperante en nuestros días. Se asume de inicio que la crítica de la violencia no puede desprenderse de la crítica del poder y del entendimiento de las transformaciones del capitalismo contemporáneo.

## 1 CIVILIZACIÓN, CAPITALISMO Y CRISIS

El capitalismo vive de dos pilares: la concentración de la ganancia y el control del ejercicio del poder. De ahí que el capitalismo no sea simplemente una relación económica, en la que se gana mucho a costa del despojo de millones de personas. El capitalismo es una cultura material, que produce tendencias civilizatorias: formas que definen lo correcto e incorrecto de las prácticas sociales, la manera “adecuada” de ser capitalista y de habitar el mundo.<sup>6</sup> No es suficiente la riqueza para ser un buen capitalista, se requiere de una ética y de una estética: una ética productivista y una estética de blanquitud (que no necesariamente es expresión de blancura).<sup>7</sup> Como cultura material manifiesta una exigencia a las personas que son subsumidas (por la fuerza o por la convicción) a su sentido del mundo. El “espíritu” del capitalismo es, al mismo tiempo, un mandato ético y una demanda estética que cambia históricamente: exige un comportamiento correcto y reclama sensibilidades sociales.

---

diseñan y ejecutan; así como los sujetos a los que se destina. De ahí que la violencia sea siempre específica: es un encadenamiento particular entre actos, instrumentos, órdenes discursivos y sujetos. No hay violencias universales, sino concretas, que persiguen fines delimitados, que pueden ser más o menos extensos, pero nunca atemporales ni ecuménicos.

<sup>6</sup> “Marx expone el entramado causal entre la economía y la cultura. Aquí se trata del entramado expresivo. No se trata de exponer la génesis económica de la cultura, sino la expresión de la economía en la cultura.” Walter BENJAMIN, *El libro de los pasajes* (trad. Luis Fernández Castañeda). Madrid: Akal, 2005, pág. 462.

<sup>7</sup> “El ‘racismo’ de la blanquitud sólo exige que la interiorización del *ethos* capitalista se haga manifiesta de alguna manera, con alguna señal, en la apariencia exterior o corporal de los mismos; los rasgos biológicos de una blancura racial son una expresión necesaria pero no suficiente de esa interiorización, y son además bastante imprecisos dentro de un amplio rango de variaciones. En los países nórdicos del capitalismo más desarrollado, una buena parte del ‘ejército obrero industrial’ del que hablaba Karl Marx –y no sólo del ‘de reserva’, compuesto de desempleados y marginados, sino incluso del ‘ejército obrero en activo’–, de ‘raza’ indiscutiblemente ‘blanca’, ha fracasado siempre en su empeño de alcanzar una blanquitud plena.” Bolívar ECHEVERRÍA, “Imágenes de la blanquitud”, en *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010, pág. 65.

Hoy ese “espíritu” está en crisis, una crisis de su tendencia civilizatoria. No es sólo una debacle del orden económico, expresada en la caída tendencial de la tasa de ganancia. La crisis es caleidoscópica, tiene como núcleo la trayectoria civilizatoria del capital, pero según se le mire hay elementos centrales o periféricos, todos interconectados de forma no lineal.<sup>8</sup> Es al mismo tiempo un colapso ambiental irreversible, la dimensión más grave de la crisis (la biomasa y la energía se recomponen a una velocidad menor que la de su explotación). A la que se suma el estancamiento de la generación de valor: es cada vez más complicado producir valor ante la irrefrenable expulsión del trabajo vivo; se necesitan menos personas para la producción, resultado del tendencial automatismo productivo. Hoy millones de personas ya no son parte del ejército industrial de reserva, son poblaciones supernumerarias.

A estas dos grandes dimensiones, una externa y una interna (la ecológica y la generación de valor, respectivamente), se suman otras de orden cualitativo. Como el fin de la representación política, que durante siglos medió entre las necesidades del capital y las sociedades. Hoy todos los estados del mundo avanzan hacia la defensa absoluta de los intereses del capital, contribuyendo a la concentración creciente de riquezas en pocas manos. A esto se abona un escollo epistémico, los omnipotentes saberes científicos colapsan por todas partes, desnudando sus vínculos con actores económicos o con dinámicas de control social. Además de demostrar su ineficiencia para encontrar salidas a la crisis civilizatoria.

Detrás de estos elementos cualitativos se despliegan otras dimensiones. El problema demográfico, con millones de personas en éxodo o en busca de refugio, como última oportunidad para conservar sus vidas. Junto a esta, una gran catástrofe alimentaria, con dos vías combinadas. La primera, la sobreproducción: nunca en la historia de la humanidad hubo tanto alimento, y nunca en la historia de la humanidad se presenciaron tantas hambrunas. La segunda vía, la de la calidad: los alimentos que se producen son, en su mayoría, alimentos de muerte, como resultado de su producción industrial.<sup>9</sup> Esto abona a otra dimensión de la crisis civilizatoria: la sanitaria. Los sistemas de salud están colapsados en todo el mundo, por la cantidad de personas enfermas que tienen que atender y por enfrentarse a padecimien-

<sup>8</sup> “El curso de la historia, representado bajo el concepto de catástrofe, no puede reclamar del pensador más que el caleidoscopio en las manos de un niño, que a cada giro destruye lo ordenado para crear así un orden nuevo. La imagen tiene fundamentados sus derechos; los conceptos de los que dominan han sido desde siempre los espejos gracias a los cuales ha nacido la imagen de un ‘orden’.” Walter BENJAMIN, *Parque central*, en *Obras*, tomo I, vol. 2 (trad. Alfredo Brotons Muñoz). Madrid: Abada, 2008, pág. 266.

<sup>9</sup> Jorge VERAZA, cord. *Los peligros de comer en el capitalismo*. México, Itaca, 2007.

tos que parecían superados o padecimientos desconocidos para los que no hay tratamientos.

Es el tiempo de la crisis civilizatoria, en la que es más fácil pensar el fin del mundo que el fin del capitalismo.<sup>10</sup> La crisis no tiene salida, mucho menos en el marco del proyecto civilizatorio capitalista. Ante la falta de solución, la crisis se gobierna: se le impone una dirección que asegure la concentración de riquezas. De ahí los múltiples nuevos negocios que intentan aprovechar el nicho de oportunidades que se producen en el marco de la crisis (el capitalismo verde, la especulación con los desastres ecológicos, la privatización de las funciones estatales, la apuesta por relativismos culturales como marcas de mercado).

También se gobierna a través de la crisis.<sup>11</sup> La catástrofe se convirtió en la nueva “razón política” que justifica todo tipo de intervenciones y controles sobre la vida. Ante el colapso económico se promueven inesperadas medidas de austeridad y de reinversión de excedentes (en especial para los sectores financieros y productivos, con el argumento de evitar mayores desastres). El aprieto de la legitimidad política se traduce en la intervención y control de todos los espacios sociales. El estado de seguridad demuestra el sentido último de la institucionalidad capitalista: la defensa de los intereses de las pocas personas que tienen privilegios materiales.<sup>12</sup> La crisis civilizatoria logró lo que los totalitarismos del siglo XX realizaron por vías poco legítimas: la suspensión de las garantías sociales, la persecución de las disidencias, la

<sup>10</sup> “If it is so, as someone has observed, that it is easier to imagine the end of the world than the end of capitalism, we probably need another term to characterize the increasingly popular visions of total destruction and of the extinction of life on Earth which seem more plausible than the Utopian vision of the new Jerusalem but also rather different from the various catastrophes (including the old ban-the-bomb anxieties of the 1950s) prefigured in the critical dystopias.” Fredric JAMESON, *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. Nueva York: Verso, 2002, pág. 199.

<sup>11</sup> “El verdadero arcano, el verdadero misterio, no es la soberanía, no es el Estado, no es la ley, es el gobierno. No es Dios, es el Ángel; no es el rey, es el ministro; no es el legislador y la ley, es la policía y es el estado de excepción. Por eso pienso que una comprensión del gobierno y un conocimiento del estado de excepción no pueden separarse.” Giorgio AGAMBEN, *Estado de excepción y genealogía del poder*. Barcelona: Centro de cultura contemporánea de Barcelona, 2005, pág. 23.

<sup>12</sup> “La sécurité dont il est question aujourd’hui ne vise pas à prévenir les actes de terrorisme (ce qui est d’ailleurs extrêmement difficile, sinon impossible, puisque les mesures de sécurité ne sont efficaces qu’après coup, et que le terrorisme est, par définition, une série des premiers coups), mais à établir une nouvelle relation avec les hommes, qui est celle d’un contrôle généralisé et sans limites – d’où l’insistance particulière sur les dispositifs qui permettent le contrôle total des données informatiques et communicationnelles des citoyens, y compris le prélèvement intégral du contenu des ordinateurs.” Giorgio AGAMBEN, “De l’Etat de droit à l’Etat de sécurité”, *Le Monde*, diciembre de 2015, en: [https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite\\_4836816\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html) (consultado el 20 de mayo de 2018).



reinversión de la riqueza social a favor de grupos privilegiados. La democracia desnuda su lado autoritario en la crisis civilizatoria.

Para que la crisis se gobierne y se gobierne a través de la crisis se necesitan de ciertas dinámicas sociales que aseguren la condición de inestabilidad social. De esos mecanismos destacan la violencia y la cultura de la crueldad. Ambos refuerzan las relaciones de poder que gobiernan la crisis. Las formas de la violencia no son resultado de conspiraciones planetarias, pero sí hay una lógica de dejar hacer, de permitir que se expandan y que cobren mayor autonomía, en la medida que abren camino a dos dinámicas combinadas que permiten la gestión de las poblaciones. Por un lado, alimentan la sociedad del miedo, a tal punto que las personas a lo largo del mundo consideran que la inseguridad es su mayor problema. Por otro lado, se construyen canales clandestinos de valorización por medio de los cuales se palían los déficits económicos, lo que asegura concentración de riqueza (economías criminales, paraísos fiscales, estructuras mundiales de corrupción, formas de explotación cuasiesclavista).

La lógica de la violencia responde a la necesidad del gobierno de la crisis y el gobierno a través de la crisis, genera intervenciones directas o inacción deliberada que permite su expansión. Las instituciones mutaron, al ser una síntesis de las fuerzas sociales, aparecen con nuevo poder los distintos sujetos ejecutores de la violencia. Por ello, no asistimos a un proceso de cooptación por parte del mal llamado crimen organizado; hay, por el contrario, una mudanza institucional en la que se establecen relaciones simbióticas entre formas ilegales y formas legales, entre formas legítimas y formas ilegítimas. Esto consolida el poder de ciertos sujetos y abre camino a dinámicas inaceptables e inexplicables en otros tiempos. Estas mutaciones institucionales son resultado de la expansión de las formas de la violencia. No se asiste a una época de pérdida de valores. La lógica de la violencia se define por la necesidad de hacer de la crisis civilizatoria un proceso de control social y económico. En las geografías donde hay acumulados materiales se generan efectos menos letales, a diferencia de las geografías históricamente expulsadas de los beneficios capitalistas. Pero aceleradamente el mundo avanza hacia las geografías precarizadas.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Jean COMAROFF y John COMAROFF, *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*. Nueva York: Routledge, 2016. Este tránsito hacia las geografías del sur, se acompaña de un devenir negro del mundo, un punto de difuminación de las fronteras del ser social. "Produire le Nègre, c'est produire un lien social de sujétion et un corps d'extraction, c'est-à-dire un corps entièrement exposé à la volonté d'un maître, et duquel l'on s'efforce d'obtenir le maximum de rentabilité.

## 2 FETICHISMO: VIOLENCIA, PODER Y FE

Para entender la lógica de la violencia y la expansión de la cultura de la crueldad es preciso reconocer una de las características de la crisis civilizatoria: el fin de las prácticas sociales por medio de las cuales se ocultaba el sentido del mundo dentro del capitalismo: la condición de vivir rodeado de abstracciones como si estas fueran relaciones concretas, cuyo epifenómeno es el dinero y el crédito. La exposición del núcleo del capitalismo genera otro tipo de ética y otros sujetos, que pueden ejercer sin reservas la violencia y definir sus interacciones por medio de la crueldad.

Cuando se desnuda este núcleo de la sociedad capitalista, el ejercicio del poder empieza a convertirse en una forma positiva, que poco a poco se interioriza hasta hacer irreconocible sus fronteras.<sup>14</sup> La violencia empieza en las cosas y se prolonga a las personas, en una realidad social en la que todo se transmuta en objetos y estos en potenciales mercancías. No están desvinculadas las formas de consumos conspicuos que generan islas de desechos y las formas de la violencia que producen fosas comunes (en las que yacen cuerpos desprovistos de nombre y biografía).<sup>15</sup>

De ahí que la crítica de la violencia regrese a la crítica del fetichismo, no como mero ejercicio teórico, sino con la intención de encontrar ese punto ciego que se escapa a la pregunta por las causas de la violencia social generalizada. Esto ayuda a entender que

“en su nivel más profundo, el capitalismo no es el dominio de una clase sobre otra, sino el hecho de que la sociedad entera esté dominada por abstracciones reales y anónimas. Desde luego hay grupos sociales que gestionan este proceso y

---

Objet corvéable, le Nègre est aussi le nom d'une injure, le symbole de l'homme aux prises avec le fouet et la souffrance, dans un champ de luttes opposant des groupes et fractions socio-racialement segmentés.” Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013, pág. 36.

<sup>14</sup> El fetichismo contemporáneo se traduce en la configuración radical de “una sociedad de productores de mercancías, cuya relación universal de producción consiste en tratar a sus productos como mercancías, es decir, como valores, y en relacionarse entre sí y sus trabajos privados bajo esa forma de cosas.” Karl MARX, *El capital*, Tomo I, Vol 1., (trad. Pedro Scaron). México: Siglo XXI, 2010, pág. 66.

<sup>15</sup> “Esa furia del ingerir satisfactores, esa violencia contra las cosas —que consiste en pasar sobre ellas sin descifrarlas, dejándolas como pequeños montones de residuos, destinados a incrementar una sola inmensa montaña de basura—, puede ser vista como una reacción compensatoria ante la incapacidad de disfrutar el valor de uso del que se es propietario, ante la condena a permanecer en la escasez estando sin embargo en la abundancia.” Bolívar ECHEVERRÍA, “De violencia a violencia”, en *Vuelta de siglo*. México: Era, 2005, pág. 74.

obtienen beneficios de él, pero llamarles clases “dominantes” significaría tomar las apariencias por realidades.<sup>16</sup>

En el marco de la crisis civilizatoria el fetichismo, el dominio de las abstracciones, no es homogéneo, hay condiciones materiales diferenciadas geográfica y culturalmente, que lo hacen más o menos letal. Lo que es común a todas las formas en las que se manifiesta el mundo de las abstracciones es una dinámica de culto. No es sólo una coerción o dominación, se requiere de procedimientos de interiorización y de fe, que convierten al fetichismo en una forma positiva de la que se puede esperar “algo”, donde ese “algo” se vuelve “todo”. Y es en la indefinición de ese “algo” y ese “todo” que se despliega el éxito de la fe en el capital y sus abstracciones encarnadas en el culto al dinero.<sup>17</sup> El fin del paradigma civilizatorio de la estabilidad y el prestigio social anuncia su imposibilidad: para millones de personas es quimérica la seguridad de un trabajo, que asegure un patrimonio y un respeto social. En cambio, se desnuda el valor de la posesión de dinero y del poder social que nada tiene que ver con el estatus sino con la capacidad de ejercer violencia. En esta relación, el culto construye sus rituales, impregnados de crueldad; el fetichismo demuestra que además de la violencia estructural de un sistema sostenido por la explotación y el despojo son necesarias formas de la violencia autónomas y autoritarias.

La crisis civilizatoria permite reconocer que para que el capitalismo funcione como una religión que rinde culto a la posesión y el consumo se necesita más que una simple coerción económica. No es suficiente la subsunción tecnológica de la producción y el consumo, hay un componente casi imperceptible, como aparente

<sup>16</sup> Anselm JAPPE, “De lo que es el fetichismo de la mercancía (Introducción)”, en Karl MARX, *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)* (trad. Diego Luis Sanromán y Luis Andrés Bredlow). Logroño: Pepitas de calabaza, 2014.

<sup>17</sup> “En el capitalismo puede reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones [...] Tres rasgos son reconocibles, en el presente, de esta estructura religiosa. En primer lugar, el capitalismo es una pura religión de culto, quizás la más extrema que jamás haya existido. En él, todo tiene significado sólo de manera inmediata con relación al culto; no conoce ningún dogma especial, ninguna teología. Bajo este punto de vista, el utilitarismo gana su coloración religiosa. Esta concreción del culto se encuentra ligada a un segundo rasgo del capitalismo: la duración permanente del culto. El capitalismo es la celebración de un culto *sans [t]rêve et sans merci* ‘Sin tregua y sin misericordia’. No hay ningún ‘día de la semana’ [,] ningún día que no sea festivo en el pavoroso sentido del despliegue de toda la pompa sagrada [,] de la más extrema tensión de los fieles. Este culto es, en tercer lugar, gravoso. El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no expía la culpa, sino que la engendra”. Walter Benjamin, “El capitalismo como religión” (trad. Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis): [http://www.redkatatay.org/sitio/talles/res/capitalismo\\_religion\\_5.pdf](http://www.redkatatay.org/sitio/talles/res/capitalismo_religion_5.pdf) (consultado el 15 de mayo de 2018).

es también el fetichismo, una relación que mantiene la estabilidad de la doble naturaleza de la mercancía y de la representación dineraria del trabajo.<sup>18</sup> En el mundo contemporáneo este componente demanda nuevas formas de ejercicio del poder, violencias correlativas y crueldad generalizada, de las que sólo vemos sus efectos. Parafraseando a Marx, podríamos decir que el ejercicio contemporáneo del poder y sus violencias, al igual que el valor, no lleva inscrito en la frente *lo que es*, se transforma en jeroglífico social. A diferencia de las formas normalizadoras y disciplinarias, que se podían reconocer en los espacios sociales (instituciones, autoridades, dispositivos), las formas positivas del poder no se inscriben en espacios exteriores al sujeto, están dentro de él modulándolo.<sup>19</sup> El fetichismo se universaliza y la crueldad le da sentido.

Para que esta transformación suceda se necesitan formas de la violencia, que no son manifestaciones de poderes debilitados, sino acompañantes necesarios de toda relación de poder.<sup>20</sup> La relación positiva entre violencia y ejercicio del poder exacerba la religión del capital, aumenta la construcción de figuras sacrificables, humanas y no-humanas, que tienen que ofrecérsele al dios capital y su expresión dineraria. No importa que se asista a un límite de lo tolerable y lo explicable. Esto no es un tema de magia o de metafísica, es una condición de la reproducción del valor en momentos de escasez absoluta. De lo que deriva la construcción de formas sociales en la que la muerte es necesaria: en la crisis civilizatoria la muerte se vuelve gratuita.

El ejercicio del poder en el capitalismo contemporáneo asegura y expande el carácter fetichista de la sociedad. El poder se interioriza y demanda sacrificios y tributos. El poder inscribe una dimensión correlativa a la producción generalizada de mercancías: la vida abstracta (convertida en un objeto) como problema de la política. Es decir, la construcción de una universalidad de la vida opuesta a sus

<sup>18</sup> Bolívar ECHEVERRÍA, “La religión de los modernos”, en *Vuelta de siglo*. México: Era, 2005, págs. 39-58.

<sup>19</sup> Gilles Deleuze anunciaba un cambio en el ejercicio del poder a finales del siglo XX, el poder dejaba de ser una exterioridad y se convertía en una forma positiva interiorizada. “Les enfermements sont des moules, des moulages distincts, mais les contrôles sont une modulation, comme un moulage auto-déformant qui changerait continûment, d’un instant à l’autre, ou comme un tamis dont les mailles changeraient d’un point à un autre.” Gilles DELEUZE, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, *L’autre journal*, núm. 1, mayo 1990.

<sup>20</sup> Contrario a la idea de Byung-Chul Han, que afirma que “si la intermediación se reduce a cero, entonces el poder se trueca en violencia. La pura violencia desplaza al otro a una pasividad y a una falta de libertad extremas. [...] El poder en sentido propio no es posible frente a una cosa pasiva. La violencia y la libertad son los dos extremos de una escala de poder.” Byung-Chul HAN, *Sobre el poder* (trad. Alberto Ciria). Barcelona: Herder, 2016.

formas históricas. Se establecen saberes sobre la vida y la muerte separados de su singularidad, se construyen escenarios de guerra contra la historicidad, contra toda forma concreta de existencia. La guerra contra la historicidad es la expresión de una mutación antropológica, producto de una gran violencia fundante del capitalismo, en la que una escisión habita un cuerpo, que es al mismo tiempo objeto y sujeto: el cuerpo convertido en mercancía.<sup>21</sup> Lo peculiar de la crisis civilizatoria es que la mercancía fuerza trabajo es cada vez menos realizable, lo que produce zonas de combate encarnizado entre las personas que no pueden imaginar su existencia sin trabajo, sin *ser*-mercancía.

La respuesta social a la crisis del “trabajo libre” es, a lo largo y ancho del planeta, la de exigir condiciones para continuar con los procesos de explotación. La respuesta complementaria es la proliferación del empresario de uno mismo: en un cuerpo habitan la fuerza de trabajo, el trabajador libre y el empresario. La interiorización de las relaciones de poder, sus violencias correlativas, y el culto al dinero contribuyen a la emergencia de un nuevo tipo de sujetos dispuestos a autoexplotarse para no cuestionar ni detener la religión del capital. La ceguera social no alcanza a vislumbrar un mundo sin trabajo.<sup>22</sup> Esto estás detrás de la lógica de la violencia y de la expansión de nuevas formas de sujetos motivados por el ejercicio de la crueldad.

Ante la crisis del trabajo se regula la vida humana y la no-humana, al punto de producirla artificialmente. Este proceso reinscribe y sanciona el crimen manifiesto de la sociedad capitalista: el poder de convertirlo todo en mercancía, eligiendo con cierta arbitrariedad qué mercancías son más importantes que otras, qué existencias son más importantes que otras. Lo que permite la emergencia de dos procesos

---

<sup>21</sup> Hay sistemas sociales en los que el cuerpo humano se redujo a un mero objeto, como en las distintas versiones del esclavismo. La diferencia con la mutación capitalista es que ese cuerpo reducido a objeto es al mismo tiempo sujeto, ya que, de manera “libre”, vende su fuerza de trabajo. Es decir, el mismo cuerpo en que habita un sujeto vive un objeto: el poseedor (sujeto) de la fuerza de trabajo (objeto) se vende en el mercado de trabajo. Si no se considera la radicalidad de esta mutación antropológica, no podemos entender la función y los alcances de la violencia social hoy. En la base de las formas de la violencia, y su creciente crueldad, habita esta escisión.

<sup>22</sup> “Es precisamente en el momento de su muerte cuando el trabajo se revela como un poder totalitario que no admite otro dios a su lado. Determina el pensar y el actuar hasta en los poros de la cotidianidad y la psique. No se ahorran esfuerzos para prolongar artificialmente la vida del ídolo trabajo. El grito paranoico de ‘empleo’ justifica que se fuerce incluso la destrucción, hace tiempo conocida, de los fundamentos de la naturaleza. Cuando se abre la perspectiva de un par de miserables ‘puestos de trabajo’, se permite dejar de lado acriticamente los últimos obstáculos a la comercialización total de todas las relaciones sociales. Y se ha convertido en un acto de fe comúnmente exigido la idea de que es mejor tener ‘cualquier’ trabajo que ninguno.” GRUPO KRISIS, *Manifiesto contra el trabajo* (trad. Marta María Fernández). Bilbao: Virus, 2002, pág. 8.

inéditos: el entorno no-humano (reducido a la idea de la naturaleza) como un almacén de mercancías y el cuerpo humano como una fuente de capital variable, hasta el límite de poner la vida en peligro (es así como se puede construir la idea de poseer un cuerpo, olvidando que se es un cuerpo).

Ahí donde el poder se interioriza con dificultades o no se interioriza aparecen los mecanismos autoritarios. Donde hay procedimiento autoritario existirá una legalidad de excepción que defiende el reino de las abstracciones. La crueldad se vuelve espectral, se disemina y se ejecuta como una fuerza que otorga sentido al mundo.

El autoritarismo social conserva y produce legalidad bajo la lógica de la excepción, donde el ejercicio de la violencia es fundamental. Ya no estamos ante procedimiento exclusivo de las operaciones estatales (los estados autoritarios), el autoritarismo social se privatiza, ya sea en sus formas institucionales (los cuerpos privados de seguridad) o en sus formas parainstitucionales (los cuerpos de sicarios y mercenarios), ya no bajo la estructura de un poder judicial, sino bajo una lógica de bandos, de poderes microsoberanos que ordenan contingentemente tiempo y espacio, como condición necesaria para gobernar la crisis y gobernar a través de la crisis.

La forma espectral de las violencias que alimentan el autoritarismo social produce sus condiciones de impunidad, “corrupción” y complicidad. La fuerza de ley sostenida por la violencia permite la imposibilidad de la sanción. La impunidad es condición de una fuerza autoritaria que siempre trabaja en contextos de arbitrariedad absoluta.

Los archipiélagos autoritarios garantizan el avance expoliador del capitalismo en tiempos de crisis. Ahí donde el peso del estado, su gigantismo paquidérmico, no permite acciones rápidas de gestión de poblaciones y control de territorios, están a la mano las formas de autoritarismo social, con procedimientos combinados de violencia. Esta lógica no está exenta de peligros porque las formas parainstitucionales también pueden convertirse en poderes consolidados que imponen reglas desiguales de interacción, reclamando más beneficios.

En esta transformación, la legalidad liberal no es la única existente, convive con otras fuerzas de ley que funcionan bajo la lógica de la contingencia. En el campo jurídico ya no hay más posibilidades de totalización. La explosión de la fuerza de ley produce una diseminación de formas de autoridad. Ante menos ley, más autoritarismo con fuerza de ley. Ésta no es resultado de la mera imposición; para obtener respeto y obediencia requiere de un proceso de aceptación recíproca. La

autoridad se funda en la creencia y los afectos que producen jerarquías estabilizadas; presupone un carácter aurático que la hace diferente del resto de la población.

Las expresiones autoritarias y su fuerza de ley sirven para asegurar el reino del consumo. La relación entre poder y fetichismo se funda en una dialéctica entre ley y violencia que no busca el castigo, sino la culpa, produciendo un tipo de sujeto peculiar: aquel marcado por la falta y el miedo.<sup>23</sup>

Este hiato se intenta suturar por vías complementarias: el consumo, la sumisión, la violencia o la crueldad. El sujeto de la falta intenta salir de su situación mediante el acceso obsceno al mundo del dinero.<sup>24</sup> La otra vía para intentar resolver la falta es la sumisión total a la normatividad autoritaria, no sólo por su “respeto”, sino porque se incorporan como *doxas* sus procedimientos de verdad. Otra opción es ejercer la violencia como mecanismo compensatorio, como un mandato (simultáneamente una orden y una autorización).

Los sujetos en falta conservan y reproducen el caos, se alinean a él por acción o por omisión. El orden que asegura la culpa reiterada, sin solución posible, es extraordinariamente funcional en un tiempo de crisis civilizatoria. El correlato de esta situación es la construcción artificial de una amenaza impersonal que acecha la vida diaria y la necesidad de una autoridad que garantice la defensa.

El reclamo de autoridad es una condición clave del autoritarismo social contemporáneo y la lógica de la violencia. Ante la crisis civilizatoria, la sumisión e idealización de la autoridad es una respuesta efectiva: crear o creerse una autoridad, para afirmar la asimetría en el ejercicio de la violencia, así como su irreversibilidad. En el siglo XXI esto se traduce en un archipiélago de autoridades autoritarias y violentas (un mosaico de microsoberanías entrecortadas y revestidas), que en pequeñas geografías o bajo la forma de guetos son el índice visible de relaciones de poder. La reacción autoritaria es una representación del poder y una representación ante el poder.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Giorgio AGAMBEN, *Estado de Excepción. Homo sacer II* (trad. Flavia Costa e Ivana Costa). Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.

<sup>24</sup> “El capitalismo relanza esta producción de la falta como insaciabilidad incesante, como una carencia en demasía, que conlleva siempre exceso en el rendimiento del sujeto, haciendo una ‘producción de sí mismo’ sin la experiencia del vacío, es decir, en términos psicoanalíticos, sin castración. Además, esa falta/exceso, sin mediación simbólica que la ordene y sin construcción fantasmática que la sostenga, excede las condiciones de la fuerza de trabajo entendida como mercancía, tornando así inviable la experiencia del inconsciente.” Jorge Alemán, *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Barcelona: Gedisa, 2014, pág. 32.

<sup>25</sup> Pablo OYARZÚN, “On the Concept of Authority”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 11, núm. 3, 2011.

El reclamo de la presencia de la autoridad responde a la expropiación de la politicidad social (la capacidad de decidir colectivamente por el sentido de la existencia). Ahí donde la capacidad de configuración colectiva es usurpada, la autoridad instala el sentido y el sentimiento del orden, no importa que sea cruel; así logra totalizar parcialmente el orden. Ya no se necesita un origen mítico-legal de la autoridad, basta que demuestre su fuerza, basta que demuestre ser más cruel que otras. La autoridad impone el orden, se dota de medios para asegurar su vigencia, la obediencia y el cumplimiento que fundamentan su existencia. Hay una operación de crédito en la forma de la autoridad hoy. Y ahí donde hay autoridad corpórea se esconde la autoridad real del mundo del siglo XXI: la del dinero.<sup>26</sup>

En todo acto social que refunda la autoridad hay un acto de fe, en especial en la fe en el dinero y la salvación que promete en el mundo; goza de fe no por derecho sino por hecho. Ahí donde hay dinero hay salvación o, por lo menos, estabilidad; ahí donde hay dinero hay violencia; ahí donde hay dinero hay crueldad. El carácter místico de la autoridad en el contexto de la crisis civilizatoria hay que buscarlo en el desnudo fetichismo de la mercancía y la (con)fianza que presupone el dinero. La aparente funcionalidad de la ley, ese carácter idealista que intentaba dar cuenta de una vida civilizada, llegó a su fin, se desnuda el carácter autoritario de la vida democrática.

No es casual que cuando menos funcionan las leyes es cuando más se habla de ellas, como parte de una nostalgia de un mundo que nunca funcionó, o que sólo funcionó en beneficio de unos cuantos. El imperio de la barbarie se anuncia en el horizonte, emerge de las ruinas del mapa del progreso que cubría el planeta. Esto no es un problema del “subdesarrollo”, es una condición del capitalismo contemporáneo que se expresa de manera desigual y con intensidades distintas. No hay zona del mundo que se escape, y con ella las capacidades de sobrevivencia que genera, cada vez más crueles, más letales. La barbarie es esencial para el funcionamiento del capitalismo contemporáneo.

<sup>26</sup> “El crédito es un ser puramente inmaterial, la parodia más perfecta de esa *pistis*, que no es sino ‘la sustancia de lo que se espera.’ El dinero, el nuevo *pistis*, es ahora inmediatamente y sin residuos sustancia. El carácter destructivo de la religión capitalista, de la que hablaba Benjamin, aparece aquí en plena evidencia. La ‘cosa esperada’, ya no existe, ha sido destruida, y tiene que serlo porque el dinero es la esencia misma de la cosa, su *ousia* en el sentido técnico. Y, de esta manera, se quita de en medio el último obstáculo a la creación de un mercado de la moneda, a la transformación integral del dinero en mercancía... Una sociedad cuya religión es el crédito, que sólo cree en el crédito, está condenada a vivir a crédito.” Giorgio AGAMBEN, “Walter Benjamin y el capitalismo como religión” (trad. S. Seguí), en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=168119> (consultado el 15 de mayo de 2018). (Versión original en *Lo Straniero*, núm. 155, mayo de 2013).



### 3 NUEVAS FORMAS DEL SUJETO Y LA CULTURA DE LA CRUELDAD

A lo largo y ancho del mundo aparecen distintas expresiones de sujetos sociales que sintetizan las contradicciones de la crisis civilizatoria de manera positiva. Hay otros sujetos que las sintetizan de manera negativa: los refugiados, los desplazados, los expulsados o los desaparecidos; personas que viven una situación provisional (que no tiene límite de tiempo) que es administrada por las formas de la violencia. Los sujetos que hacen positivas las contradicciones de la época son aquellos que viven aceleradamente las demandas de un mundo que cae a pedazos. Son los banqueros, los jóvenes mafiosos, los *brokers*, los *dealers*, los estafadores, los gatilleros. Hay uno peculiarmente interesante, construido en América Latina desde hace años: el sicario, que es una forma social que ejecuta la violencia de la economía criminal (legalizada o ilegalizada), al tiempo que es el difusor de una cultura “popular”, paradójicamente opulenta, cuyo eje de articulación es la crueldad.<sup>27</sup>

No se nace sicario, tampoco se llega a serlo. La forma sicario es la muestra de un deseo irrealizable y de una falta constante; no hay dialéctica para realizarlo, es siempre una figura espectral que produce obsesivamente las condiciones para cumplir su función, anunciando que todo esfuerzo será insuficiente. Esto no significa que no genere efectos, cada vez más letales y más crueles, pero estos nunca alcanzan para realizar la potencia de la forma sicario. De ahí su creciente movimiento, su acelerada expansión social; que anuncia el círculo cerrado del capitalismo: exceso y falta, un exceso sin límites que no compensa nunca la falta. La forma sicario asume sin miedos este círculo al poner en juego su vida mediante el ejercicio de la violencia radical.

Si bien la forma sicario es siempre incompleta, hay una ventana de posibilidades que se ofrece como única en un contexto de precariedad social generalizada. No es sólo un asunto de riquezas; es, sobre todo, un asunto de poder social, que encuentra en la administración de la vida y la muerte su grado cero: no hay mayor poder que el poder sobre la vida de otros. La forma sicario resuelve momentáneamente la condena a la escasez artificial del mundo, es un sujeto que acumula riquezas, aunque sea de forma evanescente. Su vida vale por la intensidad y no por la

---

<sup>27</sup> Los casos más emblemáticos son México, Colombia y Brasil, por el acumulado material que han logrado y por el impacto cultural; pero en Centroamérica la peculiaridad es la letalidad que no produce entornos de opulencia. Una comparación con las formas de este tipo de sujeto en Europa sigue pendiente.

duración, llevando al extremo la dictadura del presentismo (vivir el instante como si fuese el último).

El sicario mata por competencia, de la misma forma que en la sociedad “normal” las personas compiten con otras para obtener beneficios: laborales, amorosos, económicos. La diferencia es que la forma sicario lleva al acto de manera extrema las demandas cotidianas de competencia, superando las fantasmagorías que ocultan la crueldad y la letalidad de las interacciones cotidianas. En el mundo “normal” se eliminan a los competidores por formas “civilizadas”, hasta el punto de desconocer los efectos sobre su vida (daños anímicos, fisiológicos, psicológicos o la muerte misma). El sicario intenta ser la expresión radical del empresario de sí mismo, aquella forma que inunda todas las formas productivas contemporáneas, pero su “autonomía” siempre está subordinada a una red de poderes de la que no puede escapar (al igual que todas las formas de trabajo flexible, que son autónomas en apariencia, pero siempre están sujetas a fuerzas externas que se benefician).<sup>28</sup> La diferencia es que esta forma de emprendimiento lleva al límite la existencia, hasta el punto de experimentarse en un umbral entre el ser y el no-ser, a pesar de la opulencia en la que se desarrolla.

Querer ser dioses en el marco de la crisis civilizatoria. Lo mismo que los verdugos de los autoritarismos del siglo XX, aquellos agentes de las fuerzas armadas o policíacas que en la defensa de una idea de la seguridad de la nación asumían como necesaria la administración de la vida y la muerte. Con la diferencia de que los sicarios se han desprendido de la falsa defensa de los intereses nacionales; su única fe la entregan al dios del dinero. Esto no los hace menos contrainsurgentes que los viejos verdugos de los autoritarismos nacionalistas, sólo les da mayor libertad de acción y los elimina de una costosa carga política.

La forma sicario funciona para el mantenimiento de un orden social autoritario. Es una figura espectral de la lógica autoritaria del estado de seguridad. Cumple funciones de disciplinamiento social, de control de territorios y de gestión de poblaciones. Su visibilidad y su letalidad varían por regiones, pero su función se

---

<sup>28</sup> Un punto por estudiar con más detalle es el vínculo de este nuevo sujeto y el mercado para el que trabaja: el de las drogas. En este círculo se encierra uno de los secretos del capitalismo de la crisis civilizatoria: adicción y muerte. Las drogas son las mercancías que desnudan el proceso de acumulación y ejercicio del poder detrás de la economía capitalista. De ahí que su “combate” sea para ocultar lo que este ciclo exhibe, no para frenarlo, ya que sus ganancias son enormes y la coerción social en la que se desarrolla funciona para la gestión de poblaciones.

expande a lo largo del mundo como una efectiva dinámica contrainsurgente. Su funcionamiento es indirecto y efectivo en la conservación del estado de caos.

La forma sicario sirve como articulador de la socialidad cotidiana, es un patrón de comportamiento que define las dinámicas de consumo y las formas de comportamiento, sea por imitación o por imposición. El sicariato produce zonas de indistinción por estatus, no son una nueva burguesía, pero generan dinámicas de consumo obsceno; imponen modas sin control de los medios de producción cultural; generan mundos paralelos de concentración de riqueza y de ejercicio de poder. Son el síntoma de la expansión de la barbarie.

A su vez, la barbarie es una forma de la política de la crueldad.<sup>29</sup> No sólo es el fin fallido del proceso de la civilización, es la solución más efectiva y más a la mano para reorganizar la convivencia social en tiempos de la gran crisis. La crueldad dejó de ser una cualidad individual y se convirtió en una práctica colectiva, en una cultura en tiempos de catástrofe; sirve para dar contenido a la ética y estética del capitalismo.

La crueldad siempre manifiesta un exceso y una voluntad de hacer sin restricciones, muestra que nada basta en el proceso de la violencia (no es suficiente imponer una diferencia, no es suficiente generar miedo, no es suficiente matar). El exceso no se conforma con el sufrimiento o la muerte, abre un abismo hacia la inmensidad: donde puede experimentarse una sensación de vacío y dolor que es “peor” que morir. La expansión de la crueldad produce muertos vivientes, tanto aquellos que padecen sus efectos como los que los ejecutan. Los primeros porque se sumergen en un dolor en el que ninguna vida digna es posible; los segundos, los verdugos, porque no encuentran otra razón de vivir que la de hacer sufrir a otros: viven produciendo la muerte.

La explicación de la crueldad no hay que buscarla en una filosofía del mal. La crueldad contemporánea hunde sus raíces en la cultura material, aquella atrapada en un círculo de exceso y falta. La crueldad expresa la imposibilidad de vivir en la

---

<sup>29</sup> De nuevo regresar al concepto. Crueldad deriva del latín *crudelitas*, que a su vez proviene del adjetivo *crudelis* que califica a aquellos que se recrean en la sangre. Lo peculiar de este hecho es que es sangre derramada, no sangre en general (esa se designa con el vocablo *sanguis*); es decir, es producto de una herida provocada (su máxima expresión es la matanza). Para derramar la sangre hay que abrir la piel desnuda. Cruel es aquella persona que hiere sistemáticamente y disfruta de esa acción.

abundancia. Por eso no es extraña su relación con las políticas del consumismo, que se definen por su falta de límites inmediatos.<sup>30</sup>

En tanto acto del exceso, la crueldad es siempre difícil de soportar, literal o metafóricamente. Su desborde hace imposible su aprehensión y, por ello, su freno. En principio, porque manifiesta una ruptura en los mecanismos de empatía: el dolor de los demás es distante e incommunicable. A lo que se suma su plasticidad, no se subordina a tecnologías ni instrumentos específicos, siempre encuentra una manera de realizarse: ahí donde no hay herramientas quedan las palabras.

Si bien en la crueldad se pierden fuerzas, propias del derroche de una práctica incesante, nunca hay ganancia: no es un gasto productivo. La crueldad es una iteración que se pausa para volver a continuar sin pretender un final; es el adjetivo del rito sin fin del culto capitalista. La crueldad no es efecto de los dispositivos, es una tecnología social diseminada en todos los espacios. Opera como un acto y como una puesta en escena; no sólo es una operación programática es parte de una estructura de significación: produce sufrimiento y reorganiza los sentidos colectivos. La crueldad rompe las barreras entre lo tolerable y lo inteligible, generando integraciones por medio de expulsiones. Los que sobreviven a los efectos de la crueldad son los nuevos seres desechables del mundo contemporáneo: los inmigrantes, los indigentes, los sobrevivientes de los conflictos armados, los adictos, los deprimidos, las masas de desempleados, los rescatados del mercado de la prostitución, las masas explotadas.

Lo peculiar de la cultura de la crueldad es su exitosa diseminación social para lograr un espacio en el mundo de privilegios que aceleradamente se encoge. No es un monopolio de los nuevos sujetos de la violencia, es una tecnología social a la mano de cualquiera que asuma con radicalidad las nuevas reglas del parque humano.

#### 4 EPÍLOGO

La expansión acelerada de las formas de la violencia no es un fenómeno coyuntural ni una anomalía social; son mecanismos de gestión de la crisis civilizatoria.

---

<sup>30</sup> “El fenómeno del ‘consumismo’, es decir, de una compensación cuantitativa por la imposibilidad tantalica de alcanzar un disfrute cualitativo en medio de la satisfacción; consumismo ejemplificado claramente en el ‘¡Give me more!’ de la industria de la pornografía, en la precariedad del disfrute sexual en medio de la sobreproducción de orgasmos.” Bolívar Echeverría, “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”, *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010, pág. 114.

En la microfísica de la violencia, funcionan como tecnologías sociales que aseguran el ejercicio del poder y un aparente beneficio material. En los niveles macro, sirven como mecanismos de gestión de poblaciones y de obtención de ganancias (la violencia es un gran negocio circular: destrucción, reconstrucción, destrucción).

Hoy como nunca, la crítica de la violencia no puede omitir la crítica del poder. Para entender sus orígenes y sus efectos hay que buscar en las dinámicas de socialización de la vida capitalista, en especial a los fundamentos “invisibles”: el fetichismo y el carácter religioso. La transformación de estos dos elementos está directamente vinculada con las transformaciones del ejercicio del poder.

La catástrofe civilizatoria rompió todas las formas sociales para limitar el horror, haciendo normal no inaceptable y justificable lo inexplicable. En un mundo en el que el límite ambiental ha sido superado, en el que las formas de la vida se reducen a condiciones fisiológicas en geografías cada vez más extensas, en el que aumenta la riqueza de los megamillonarios, en el que las mercancías se convierten en islas de basuras, no es una anomalía la violencia. Ahí donde la autodestrucción se mira como un espectáculo, la crueldad organiza la sensibilidad y el sentido de la vida. No es un problema del mal, es un problema de la incapacidad de imaginar un mundo distinto al capitalista.

# KANT A TRAVÉS DE FREUD. LA INTERPRETACIÓN ADORNIANA DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

*Kant Through Freud. Adorno's Interpretation of the Categorical Imperative*

IVANA DEORTA\*

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

Fecha de recepción: 27 de diciembre de 2018

Fecha de aceptación: 14 de enero de 2019

## RESUMEN

Este artículo tiene el interés de pensar la interiorización de los preceptos sociales desde la lectura, psicoanalíticamente orientada, que hace Th. W. Adorno del imperativo categórico kantiano en relación a una constante en las cuestiones que ocuparon al primer período en Teoría Crítica. Esta constante fue expresada en *Dialéctica de la ilustración* en el interés por “comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” y en el imperativo categórico formulado por Adorno en *Dialéctica negativa*: “orientar el pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada parecido”.

*Palabras clave:* libertad, pulsiones, coacción.

## ABSTRACT

This paper aims to analyze the interiorization of social precepts in the view of Th. W. Adorno's psychoanalytically oriented reading of Kant's categorical imperative in relation to a constant presence in the concerns of Critical Theory in its first period. This constant was expressed in the *Dialectic of illustration* as the interest to "understand why humanity, instead of entering a truly human state, is sinking into a new kind of barbarism" and in the categorical imperative as formulated by Adorno in *Negative Dialectics*: "to arrange thinking and conduct so that Auschwitz never repeats itself, so that nothing of the kind ever happens again".

*Keywords:* freedom, drives, coercion.

---

\* Universidad de la República (UdelaR); Consejo de Formación en Educación (CFE), Uruguay.

## 1 LA MEDIACIÓN SOCIAL EN EL SUJETO: DIALÉCTICA ENTRE DETERMINISMO Y LIBERTAD

Immanuel Kant es, desde la perspectiva de Th. W. Adorno, un representante de la ilustración en la medida en que sostiene que podemos llegar a conocer realmente algo solo a través de la razón, pero estableciendo sus límites para impedir que se ocupe de problemas que ella no puede resolver. Sin embargo, Kant no consiguió evitar completamente el dogmatismo porque, si bien la libertad es algo que la razón no puede conocer, la razón sobrepasa este límite. Adorno plantea que las antinomias en la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, representan el esfuerzo por reflexionar acerca de la libertad, como algo que no puede ser definido, así como la necesidad de pensarlo. Este problema se resuelve en Kant en una dicotomía: si bien no es posible que la libertad pueda ser objeto de conocimiento (porque a ella no le corresponde ningún objeto de la intuición sensible), las experiencias singulares de la ley moral pueden sintetizarse en el concepto de libertad (al cual tampoco le corresponde ningún objeto de la sensibilidad, ya que, en ese caso, la libertad podría conocerse).

La solución acerca de si la voluntad es o no libre es una dicotomía “concluyente pero problemática”<sup>1</sup> ya que Adorno entiende que lo que el yo como representante del principio de realidad es, es un aspecto constitutivo de la racionalidad de la voluntad por muy “tercamente que lo niegue Kant”<sup>2</sup>. El sujeto, que Kant supone puro, está mediado por lo social y esta mediación lo hace heterónimo. Pero esto no significa para Adorno afirmar un determinismo absoluto, sino un interés por pensar los vínculos entre determinismo y libertad dentro del propio sujeto que carecen, en Kant, de reflexión. La filosofía no puede limitarse a afirmar la existencia de la libertad presuponiendo la capacidad del uso de una razón que poseemos todos y expulsar de sus cuestiones lo vinculado al problema de la falta de libertad real: “La alianza entre teoría de la libertad y la praxis represiva aleja a la filosofía cada vez más de la comprensión genuina de la libertad y su ausencia en los hombres de carne y hueso”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus, 1975, pág. 212.

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO, loc. cit.

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 214.

La filosofía de Kant, en particular la práctica, solo puede ser entendida si se comprende que en esta, razón y libertad son la misma cosa<sup>4</sup>. Esto se hace evidente, para Adorno, al considerar la construcción del imperativo categórico. En él la unión entre libertad y ley es manejada de tal forma que la libertad no puede ser otra cosa que razón, en el sentido de que “libertad” no significa otra cosa que autonomía y autonomía es no estar sujeto a nada externo a la razón. Adorno entiende que si el imperativo categórico expresa una obligación, la obediencia a la ley moral sería dependiente de factores externos, es decir heterónoma y, por lo tanto, no libre, y esto es algo que Kant no estaría dispuesto a aceptar.

El núcleo de la idea kantiana para afirmar la identidad entre razón y libertad es, según Adorno, el supuesto de que todo lo que no reconozco como puramente racional y cada regla de que no se deriva de mi propia razón, restringe mi libertad porque me ata a algo que no soy yo mismo, algo que es ajeno a mí y de lo cual me hago dependiente. El rigorismo kantiano excluye de la moral a la felicidad, ya que todo lo vinculado a nuestro placer es empírico, heterónomo, y por lo tanto incompatible con la autonomía y universalidad de la razón. Pero ¿no es estar realmente en posesión de la razón poder cumplir con lo que deseamos? Adorno plantea que esta cuestión fue reconocida por Kant, de forma “extremadamente indirecta”, al conceder que el mundo sería insoportable si no fuese posible lograr algo así como la unión entre la razón y la felicidad a través de la idea de inmortalidad<sup>5</sup>.

La contradicción entre la idea de libertad y la idea de represión surge de afirmar que el sujeto es libre cuando hay algo que debe reprimir por un mandato de la razón (un mandato que se da él mismo a través del uso de la razón) y es capaz de hacerlo. Adorno propone comprender esta contradicción en términos de una tensión en el pensamiento kantiano que aspira a la ampliación de la naturaleza humana hacia el reino de la libertad y la necesidad de poner límites a la pretensión ilustrada de alcanzar y ser ella misma lo incondicionado. Esto último porque la razón se habría identificado con lo absoluto no dejando espacio para nada más que “la naturaleza ciega y el dominio ciego sobre la naturaleza”<sup>6</sup>. Al declarar que la libertad consiste en tener un dominio sobre la naturaleza interna, la ética kantiana permanece subordinada a la naturaleza. Las leyes de la libertad toman el lugar de las leyes naturales y, estrictamente, ya no podría hablarse de libertad sino de naturaleza con

<sup>4</sup> Ibid., pág. 214.

<sup>5</sup> Theodor W. ADORNO. *Problems of Moral Philosophy*, California: Stanford University Press, 2001, pág. 71.

<sup>6</sup> Ibid., pág. 72.



otro nombre. El estado del ser humano es para Adorno el de la integración social, que se experimenta como libertad, y de la cual tememos quedar desamparados. Si afirmamos que la libertad es algo que no puede ser pensado y que es preciso postular, no estamos asumiendo la reflexión sobre la relación entre determinismo y libertad que Adorno considera necesaria.

Que la voluntad sea libre y no libre al mismo tiempo no debe descartarse como un pseudoproblema, es decir, como algo de lo que la razón no se puede ocupar, porque de esta reflexión depende el nuevo imperativo. Adorno objeta a Kant no haber problematizado la idea de libertad al dar por supuesta su existencia sin considerarla históricamente. Si Kant hubiese aceptado, en determinados períodos históricos, la ausencia de libertad, habría negado la racionalidad en esos períodos y, con ello, habría también afirmado el carácter inhumano de la humanidad. Esto último porque para Kant la libertad es la capacidad de determinación racional de la voluntad y es lo que confiere dignidad al ser humano como miembro y legislador de un reino racional de fines. Para defender la existencia de la libertad, Kant “se esforzó tenazmente por demostrar que la conciencia moral está en todas partes, incluso en el mal radical”<sup>7</sup> sin plantearse “si la misma libertad, que él tenía por idea eterna, no podría ser esencialmente histórica, y no sólo como concepto sino según su contenido empírico”<sup>8</sup>.

Adorno entiende que lo que se ha objetivado en los seres humanos, también con el nombre de libertad, es lo que nos hace heterónomos, en la medida en que para fundamentar a la organización social se recurre a la libertad, se exige libertad y tolerancia para que sea posible la convivencia, pero el resultado es otro, muy distinto. En los hechos, las personas no somos capaces de convivir y el estado de mutilación interna se expresa desde los ámbitos más pequeños del entorno cercano hasta los más globales. ¿Permite la sociedad la libertad que promete? ¿Y si no la permite, es ella misma libre?<sup>9</sup>

Adorno recurre al despliegue de la autoconciencia hegeliana para pensar los vínculos entre el determinismo y la libertad: la conciencia de sí mismo se adquiere no en la reclusión de la libertad o su ausencia en el propio individuo, sino en lo que se le enfrenta como espejo. La dependencia debe hacerse transparente a la conciencia, la capacidad de ver en lo externo (lo natural y lo social) la falta de libertad,

---

<sup>7</sup> Ibid., pág. 43.

<sup>8</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 218.

<sup>9</sup> Ibid., pág. 219.

permite reflexionar sobre lo que la libertad es. La libertad se convierte en ilusoria si se espiritualiza como independencia de la causalidad, porque la libertad no puede ser aislada de la causalidad natural en la medida en que en la libertad están implicadas las satisfacciones pulsionales y la racionalidad del yo como mediador entre el principio de placer y el principio de realidad.

## 2 LIBERTAD DE LA VOLUNTAD Y SU OBJETO

El sujeto trascendental está fusionado con la propia corporeidad y los sujetos podemos tomar conciencia de la falta de libertad al prestar atención a nuestra naturaleza, a nuestros deseos, pero en especial, al prestar atención a las renunciaciones exigidas por la organización social de la que formamos parte. Sin embargo, se dice que todos somos libres, pero quienes no consiguen independizarse de las exigencias de su corporeidad son, en realidad, inmaduros para la libertad. De esta manera, la falta de libertad es proyectada en los sujetos a través de una psicología que convierte a la vida anímica en una esfera separada del mundo social, empírico, bajo una causalidad propia. Adorno entiende que la libertad no puede captarse de manera positiva sino por oposición concreta a lo que ella no es, mientras que Kant la establece positivamente en el sujeto empírico, a través de la imposibilidad de obrar de otro modo que el que manda la ley que se autoimpone, como si esta estuviese demostrada en el plano teórico. Adorno entiende que la paradoja sobre la libertad –que los sujetos son libres porque su conciencia está sometida a la causalidad de su conciencia– es coherente con un mundo en el que la libertad se corrompe en obediencia y coacción.

Adorno ataca la idea de libertad del pensamiento, sosteniendo que aun pasando por alto los controles sociales y las formas en que se configura el pensamiento en relación al poder, el pensamiento considerado en sí mismo tampoco es libre. Todo lo que en él no encaja es negado bajo el supuesto de que la pura forma es la regla para el sujeto que coacciona lo pensado. Un pensamiento tal no solo funda una ontología a su manera en relación al mundo sensible, sino que, como parte de este mundo, también son coaccionadas las pulsiones que son integradas o bien, excluidas, si se resisten a la cosificación. La voluntad libre no puede existir separada de la sociedad porque, si así fuese, el imperativo categórico estaría rompiendo con la condición de no usar a las demás personas solo como un medio, “los otros hombres no serían más que el material, y por tanto serían usados como medios del

sujeto autónomo, en vez de ser tomados también como fines”<sup>10</sup>. La ética kantiana se convierte en algo más formal que la teoría del conocimiento en la medida en que hace de la razón, en su uso práctico, algo completamente independiente de su objeto, los sujetos vivos sobre los cuales opera. La voluntad está entre el mundo sensible y el mundo inteligible y, en Kant, la desviación de las pulsiones de su objetivo primario corresponde a la racionalidad de la voluntad que solo favorece una forma de autoconservación injustificable para la propia razón, en la medida en que las renunciaciones exigidas por la sociedad son injustificables ante la propia conciencia.

Las determinaciones de lo moral provienen de la materia con la que no quiere contaminarse la ética kantiana. Al responder a la heteronomía de la cual se aparta abstractamente, la moral está en proceso de eliminarse a sí misma y este es un aspecto sobre el cual Kant se niega a reflexionar. En Adorno, la forma de la autonomía estaría en esa reflexión sobre la heteronomía de los preceptos morales. La voluntad no es voluntad libre cuando las pulsiones han sido domesticadas y negadas; esto es lo que vuelve irracional a la voluntad que se supone libre y racional. Confinada a la pura razón que se transforma en fin en sí mismo, se niega en la voluntad algo que la impulsa inevitablemente y es preciso reflexionar sobre el aspecto que, deformándolo, la razón se limita a querer someter conduciendo a la humanidad a reediciones de la barbarie. La voluntad no es solo razón y cuanto más se niegue este aspecto, oponiendo la razón a lo heterónimo, menos garantías habrá sobre nuestra capacidad en el ámbito de lo moral. Cualquier intento por mejorar estará condenado al fracaso. Lo mismo que quien se adapta con total pasividad, si no se atiende a la realidad material concreta no es posible establecer ningún deber. Reconocer el material en abstracto, en el sentido de reconocer que es este el ámbito en el que la razón práctica opera, es suponer como resueltos, en el ámbito teórico, los aspectos referidos a las condiciones y límites de la humanidad.

### 3 LIBERTAD COMO COACCIÓN: KANT Y LA PSICOLOGÍA PROFUNDA

La libertad que la razón teórica no puede demostrar, porque pertenece al sujeto en tanto que cosa en sí, reaparece de forma dogmática en el uso práctico de la razón, donde los límites de la razón teórica son ampliados sin que por ello se amplíe nuestro conocimiento acerca de lo que la libertad es. La existencia de la libertad es garantizada por la presencia, en el mundo de los fenómenos, de la ley moral como

---

<sup>10</sup> Ibid., pág. 235.

dato, como coacción, donde la razón no se ocupa del conocimiento de los objetos sino del dominio absoluto sobre la naturaleza interna. La filosofía práctica kantiana se basa en la obligación, en la coacción que procede de los principios morales y, en tanto seres empíricos, experimentamos la obligación de realizar ciertas acciones o de no realizarlas.

Adorno considera que empíricamente Kant tiene razón cuando apela a la obligación, ya que la obligación representa la razón más poderosa para que reconozcamos la ley moral y la conciencia de esta ley. En este sentido, Kant sostiene que alguien que haya obrado en contra de la ley moral no puede declararse inocente, porque su conciencia moral le recuerda que en el momento en que actuó en contra de la ley estaba en posesión de su libertad y, por lo tanto, estaba obligado a actuar en conformidad con la ley. Estaba obligado porque, como la voluntad de los sujetos no es santa, la razón no es el único motivo determinante de la voluntad (sí el que nos hace libres) y la ley moral se expresa entonces como una obligación objetiva de la acción, “lo cual significa que si la razón determinara totalmente la voluntad, la acción tendría que suceder ineluctablemente según esa regla”<sup>11</sup>. El problema que se plantea aquí, según Adorno, es que la existencia de la conciencia y la existencia real de un tipo de comportamiento “compulsivo” –que comúnmente es cubierto por el concepto de conciencia– no dice nada acerca de la legitimidad de esta autoridad. Kant ha caído en una trampa de su propia creación, en tanto que desea excluir todo lo empírico de la filosofía moral, a la vez que apela a la existencia de la llamada coacción<sup>12</sup> moral que es –desde la lectura adorniana– en sí misma un hecho empírico<sup>13</sup>. No obstante, Kant afirma que el sentimiento que nace de la conciencia de esta obligación no es patológico porque no es provocado por un objeto de los sentidos. La sumisión a la ley, produce, además, según Kant, desagrado, aunque también genera un sentimiento de satisfacción no patológico al reconocer que la acción ha sido determinada por la ley (sentimiento que Kant llama respeto). Para Kant entonces, al obrar por deber la acción concuerda objetivamente con la ley y genera un respeto subjetivo por ella que no se identifica con el agrado que pueden producir las acciones determinadas por lo patológico. Desde la perspectiva de Adorno, Kant no da a la obligación la importancia que debe darle; entiende que la compulsión no es más que un “simple” hecho de la psicología, pero, hacer-

<sup>11</sup> I. KANT, *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada, 2003, pág. 17.

<sup>12</sup> *Nötigung*: coacción interior y puramente intelectual del deber. La voluntad experimenta la ley moral como una coacción que expresa la obligación de determinar la acción según la ley.

<sup>13</sup> Theodor W. ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*, op. cit., págs. 81-82.

cando la idea de compulsión a la coacción moral en Kant, Adorno afirma que esta obligación moral es el argumento más poderoso en favor de la idea de que existe algo que debo respetar.

“Este es uno de los puntos en los que la ciencia empírica ha hecho un avance definitivo sobre Kant, y como el hombre de la Ilustración que era, seguramente habría sido el último en negarlo. El psicoanálisis en su forma estricta ha demostrado que estos mecanismos compulsivos a los que estamos sujetos son filogenéticos, es decir, son internalizaciones del poder real, internalizaciones de las normas sociales dominantes. Estas normas se transmiten a nosotros a través de la familia y por lo general nos apropiamos de ellas a través de la figura paterna. Por otra parte, el psicoanálisis ha mostrado algo que no habría sido en absoluto del gusto de Kant: que el descubrimiento de la autoridad por el psicoanálisis como carácter compulsivo, o como Freud escribió más tarde, el superyó, es irracional en la medida en que es patógeno. Esto significa que esta compulsión tiende a ser transmitida a las cosas que son irreconciliables con la razón.”<sup>14</sup>

#### 4 LA LECTURA ADORNIANA DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO: KANT Y FREUD

Según Kant “todos los imperativos mandan *hipotética* o *categoricamente*”<sup>15</sup>. Los imperativos hipotéticos representan la necesidad de una acción como medio para conseguir otra cosa. Los imperativos categóricos son necesarios en sí mismos, no ordenan un medio para alcanzar un fin. Al no referirse a ningún otro propósito, el imperativo categórico declara la acción como necesaria en sí a diferencia, por ejemplo, del consejo que si bien entraña una necesidad esta es subjetiva y contingente. Kant distingue entre dos tipos de imperativos hipotéticos: de la habilidad o técnicos y pragmáticos o de la prudencia. Los primeros enfrentan fines posibles (no son fines que el ser humano tenga por naturaleza) mientras que los segundos tienen por fin algo a lo que todos los seres humanos aspiran por naturaleza y es, según Kant, la felicidad. Los imperativos hipotéticos son analíticos<sup>16</sup> porque “quien

<sup>14</sup> Ibid., pág. 82.

<sup>15</sup> Immanuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza editorial, 2012, A39.

<sup>16</sup> Kant hace cierta salvedad para el caso de los imperativos hipotéticos de la prudencia: puede decirse que son analíticos, suponiendo que fuese tan sencillo determinar un concepto preciso para la felicidad.

quiere un fin quiere también [...] el medio indispensable para ello que se halla en su poder”<sup>17</sup>. Tienen la forma “Si quieres conseguir X debes hacer Y”. Sin embargo, estos medios son contingentes porque podemos desviarnos de ellos, incluso puede haber otros. El imperativo categórico, en cambio, no deja objetivamente lugar para desviarse de lo que manda, posee la necesidad de lo que llamamos leyes (aunque esto no significa, claro está, que empíricamente resulte imposible actuar en contra del imperativo). El imperativo categórico, además, no es solo universal y necesario, sino que es un juicio sintético, porque a la voluntad afectada por lo patológico se le añade la idea de la voluntad pura (que contiene la condición determinante de la voluntad afectada por el mundo sensible). No se deduce analíticamente el querer una acción a partir de otra sino que se asocia el querer con la voluntad de un ser racional y, de este modo, lo que se experimenta como subjetivamente contingente pasa a estar determinado como objetivamente necesario<sup>18</sup>. Según Kant la idea de libertad me convierte en un miembro del mundo inteligible y como miembro de ese mundo mis acciones *son* conformes a la autonomía de la voluntad, pero, como también soy parte del mundo sensible, mis acciones *deben* ser conformes a esa autonomía.

En “La descomposición de la personalidad psíquica” Freud sostiene que “el ser humano se enferma a raíz del conflicto entre las exigencias de la vida pulsional y la resistencia que dentro de él se eleva contra ellas”<sup>19</sup>. Centrándose no en lo reprimido sino en lo represor, Freud se pregunta cómo es posible que el yo se trate a sí mismo como objeto, es decir, que sea una instancia de observación y de crítica de sí mismo. En primer lugar, sostiene que hay una parte del yo que se escinde del yo y que se convierte en juez y censor del yo. Si bien esto es más evidente en estados patológicos, porque en estos casos el rigor con el que el sujeto se trata a sí mismo como objeto llega a llamar nuestra atención, Freud considera que se trata de algo que está presente también en estados que se consideran normales. Para Freud los estados patológicos son reveladores de estructuras del ser humano que de otra forma resultarían inaccesibles. Freud detecta entonces una instancia, situada en el interior del yo pero que se separa de él –que cumple las funciones de observación,

<sup>17</sup> Immanuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., A 44-45.

<sup>18</sup> Fernando MOLEDO, “Nöthigung, necessitatio, necesidad. Sobre el significado de un concepto kantiano de la filosofía práctica” en *Crítica y metafísica*. Homenaje a M. Caimi, C. Jáuregui, F. Moledo, H. Pringe y M. Thisted (eds), Hildesheim, Olms, 2015.

<sup>19</sup> Sigmund FREUD, “31ª Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica” en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, OC, Vol. XXII, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991, pág. 53.

enjuiciamiento y castigo (conciencia moral) y función ideal- y que llama “superyó”. La diferencia entre la conciencia moral y la función ideal, dentro de esta instancia, está en que en la primera se vincula al sentimiento de culpa y la segunda al sentimiento de inferioridad. Ambos sentimientos responden a una tensión entre el yo y el superyó, pero mientras el sentimiento de culpa está vinculado al temor y al castigo, el sentimiento de inferioridad se vincula al ideal del yo como objeto de amor.

Para Freud, el superyó no es una instancia que está presente desde el comienzo de la vida. En el niño no existe ninguna inhibición interna contra sus deseos de satisfacción, el papel que en la vida adulta desempeña el superyó es desempeñado en la infancia por una autoridad externa que es la autoridad de los padres. La angustia frente a la amenaza de castigo –que representa para el niño la pérdida del amor de sus padres- ocupa el lugar de la conciencia moral. El superyó no es para Freud simplemente el sucesor de la instancia parental sino su heredero legítimo. El vínculo con los padres se transforma en superyó por identificación, ya que con la superación del complejo de Edipo se refuerzan las identificaciones con los progenitores como forma de resarcir la pérdida de objeto. En su desarrollo, el superyó se distancia de la influencia parental, es influenciado por el superyó de personas que ocupan el lugar de los padres hasta volverse más impersonal. Es importante atender a la consideración freudiana de que en la génesis del superyó no se trata de una identificación con personas sino con el superyó de otras personas. Freud señala que, en este sentido, las concepciones materialistas de la historia han subestimado este factor como mera ideología, producto de las relaciones económicas del presente. Sin negar esto, Freud afirma que no es toda la verdad sino que en “las ideologías del superyó” el pasado y la tradición desempeñan un papel poderoso en la vida presente que es independiente de las relaciones económicas actuales<sup>20</sup>.

En cuanto a la resistencia a hacer consciente lo inconsciente –que es, según Freud, la causa de la enfermedad- Freud afirma que es el aspecto sobre el cual se edifica todo el psicoanálisis. Esta resistencia, de carácter inconsciente como lo reprimido, no proviene de lo reprimido. Lo reprimido, por el contrario, realiza un esfuerzo por penetrar en la conciencia. La resistencia en cambio proviene de la instancia del yo que en otro momento llevó a cabo la represión: el superyó o el aspecto del yo que obedece al superyó. En contra de Kant, podría afirmarse que el propósito del psicoanálisis es el de fortalecer al yo haciéndolo más independiente del

---

<sup>20</sup> Ibid., pág. 63.

superyó y ampliando su capacidad de apropiación, o mejor dicho, de vínculo con ello: “Donde Ello era, Yo debo devenir”<sup>21</sup>.

Este precepto freudiano contiene para Adorno algo estoico y muy poco evidente, porque el individuo, cada vez más ajustado a la realidad, está demasiado debilitado para esta tarea<sup>22</sup>. Los aportes del psicoanálisis permiten identificar, según Adorno, un vínculo entre la compulsión y la conciencia moral (una de las funciones del superyó), en términos de una internalización del poder real, así como un vínculo entre la compulsión y lo patológico de esta internalización, que está relacionado con los destinos pulsionales y con la función ideal del superyó en la figura del líder fascista<sup>23</sup>. Kant –señala Adorno– podría resistirse a los aportes del psicoanálisis que apoyan la idea en contra de la unidad entre la obligación moral y la razón, diciendo que puede aceptar que esas cosas ocurran en el mundo empírico, en la medida en que no afecten la absoluta validez formal de la ley. Adorno objeta que esta validez formal de la ley moral sería entonces independiente de las obligaciones reales y que cuando la ley moral asume una forma más tangible, bajo la forma de deber, la relación con los modos reales de pensamiento estaría ausente. Esto acabaría con el contenido esencial de lo que Kant entiende por obligación y la obligación no podría ser considerada como fuente legítima de la moral.

Adorno apunta a la indiferencia kantiana hacia los efectos para señalar el rigorismo moral en Kant, diciendo que si alguien se tira al agua para tratar de rescatar a una persona sin saber nadar, la consecuencia probable es que ambos acaben ahogándose, pero que en Kant este efecto de la acción es simplemente empírico mientras que la moral es cuestión de voluntad, de autonomía, una cuestión de convicción acerca de lo que debemos hacer<sup>24</sup>. A diferencia de las éticas de la responsabilidad, en las que las condiciones empíricas son tenidas en cuenta, la ética kantiana es una ética de la convicción: la ley moral debe ser obedecida y los efectos de las acciones no son tenidos en cuenta, si bien es cierto que sí se debe tomar en cuenta si la acción puede ser ejecutada. El ejemplo de Adorno, no sería el más feliz, ya que parecería indicar una interpretación en la cual el sujeto estaría en la obligación de acabar con su propia vida puesto que, aunque no sepa nadar, su obli-

<sup>21</sup> Ibid., pág. 74.

<sup>22</sup> Theodor W. ADORNO, “La crítica de la cultura y la sociedad” en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona: Ariel, 1962, pág. 159.

<sup>23</sup> Theodor W. ADORNO, “Antisemitismo y propaganda fascista” en *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Buenos Aires, Paradiso ediciones, 2005.

<sup>24</sup> Theodor W. ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*, op. cit., pág. 84.



gación sería tratar de salvar a una persona de una forma en la cual es imposible. Quizá una mejor manera de pensar el rigorismo ante una situación concreta sea desde “Kant con Sade” de Jacques Lacan: si estoy obligado a decir la verdad siempre, ¿es mi deber decir la verdad si me preguntan dónde está escondido un inocente si sé que de mi testimonio depende que sea o no ejecutado?<sup>25</sup> En Kant, las leyes morales adecuadas son solo aquellas que son válidas para el uso práctico de la razón pura mientras que las leyes pragmáticas no son válidas para este uso, ya que en última instancia son leyes de la prudencia y por lo tanto, heterónomas. Esto se debe a que nos unen a condiciones y consecuencias externas. Por ese motivo nos hacen no libres, es decir, dependientes de algo que no es nuestra propia razón.

## 5 LA COACCIÓN COMO LIBERTAD: KANT A TRAVÉS DE FREUD

Cuando Kant ejemplifica el carácter inteligible de la ley moral lo basa en algo empírico y descuida el aspecto psicológico: al juzgar la malicia de un niño y la continuidad de esta, en la edad adulta, quienes reprenden las acciones o las omisiones, así como quien es reprendido –según Kant– tienen conciencia de la libertad de poder actuar de otra manera y, por lo tanto, de su responsabilidad en el obrar. De lo contrario, no cabría ningún reproche. Pero ocurre que los procesos implicados en la formación del yo y del superyó, desde la más temprana infancia, no tienen la pureza exigida por la ley moral ni pueden ser apriorizados en su origen<sup>26</sup>. Adorno insiste, en que ningún concepto puede ser aislado y convertido en absoluto, la unidad y coacción de la razón han sido necesarias para que la libertad sea pensable e incluso que exista, y la filosofía es un buen ejemplo de ello<sup>27</sup>. La coacción como libertad sería la intervención de la voluntad en la sociedad, pero no como lucha política o ideológica orientada a cambios externos, inmediatos y directos, sino como un ejercicio de la vida individual que acepte la renuncia a cambiar la totalidad de manera directa.

Adorno afirma que Kant dice algo que parece muy paradójico a primera vista: que existe libertad solo en sentido práctico y que la libertad práctica se puede demostrar mediante la experiencia<sup>28</sup>. La libertad para Adorno está vinculada a la posi-

<sup>25</sup> Jacques LACAN, “Kant con Sade” en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

<sup>26</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, op. cit., págs. 288-289.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 263.

<sup>28</sup> Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, A801-A802.

bilidad de controlar el ello, es decir, a las pulsiones a través del yo cuando entran en conflicto con la realidad (lo que en términos freudianos es el conflicto entre el principio del placer y el principio de realidad). La prueba empírica de nuestra libertad es proporcionada por el hecho de que la razón nos es dada como una facultad mediante la cual podemos probar (“tantear”) la realidad. En este punto Kant –afirma Adorno<sup>29</sup>– ofrece una vez más pruebas de su inmensa honestidad ya que no postula a la razón como una facultad lógica flotando en el vacío, la razón también está interesada en la sobrevivencia. Sus pensamientos son mucho más empíricos cuando es posible considerar el empleo efectivo de la razón como una facultad que nos permite poner a prueba la realidad y, si es necesario, aplazar ciertas gratificaciones si entran en conflicto con nuestros intereses más generales. Aquí es donde realmente Kant tiene que argumentar con el fin de demostrar la existencia de la razón, y él deja de lado la antítesis absoluta entre las leyes pragmáticas de la razón y las leyes morales. La abandona, afirma Adorno, porque es lo suficientemente perceptivo y sincero para darse cuenta de que la razón como órgano de la verdad y la razón como órgano de las pulsiones de autoconservación no son dos cosas totalmente desvinculadas entre sí. Puede verse que la razón por la cual el sujeto se hace a sí mismo autónomo y se centra por completo en la verdad es un producto dialéctico. Es el resultado de la razón práctica de autoconservación, que se había tendido a descartar como simplemente pragmática. La razón proporciona leyes que son imperativos, es decir, leyes objetivas de la libertad que nos dicen lo que debe suceder (lo que es bueno y provechoso de ser apetecido, lo que es bueno y provechoso que suceda), aunque tal vez nunca suceda. “En esto difieren de las leyes de la naturaleza, que se refieren solo a lo que sucede. Estas leyes deben ser llamadas, por lo tanto, leyes prácticas”<sup>30</sup>. A la luz de esta interpretación, Adorno realiza una lectura muy distinta a la propuesta más arriba sobre la indiferencia hacia los efectos en Kant.

El elemento pulsional sería en Adorno lo que permite romper con la cadena causal, y la reflexión sobre la legitimidad de las renunciaciones que la civilización impone al sujeto en este sentido permitiría reflexionar sobre la ausencia de libertad. La libertad que permanece irresuelta en el plano teórico podría ser captada en el ámbito práctico, pero no de un modo positivo, como pretende Kant, sino negativamente, por lo que ella no es. El sometimiento del sujeto a la causalidad de su pro-

<sup>29</sup> Theodor W. ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*, op. cit., pág. 87.

<sup>30</sup> Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, op. cit., A802/B830.

pia conciencia –y que sería lo que nos hace libres según Kant– es coherente con un mundo que corrompe a la autonomía al coaccionar las pulsiones.

## 6 HACIA UN NUEVO IMPERATIVO

La libertad no tiene ningún sentido tomada de forma aislada, no es independiente de los objetos a los que se aplica. La razón permitiría una desviación de las pulsiones de sus metas primarias y en ese sentido queda vinculada a la libertad, pero cuando esta desviación favorece a la autoconservación a un costo que es injustificable para la propia conciencia, la razón transforma a la libertad en su contrario. La debilidad en Kant está en no haber permanecido en la reflexión sobre esta contradicción a la que se enfrenta la propia razón. Al no considerar la contradicción interna, Kant opone de un modo predialéctico el sujeto empírico al trascendental. El sujeto empírico es libre por su elemento pulsional, que le permite desviarse de la causalidad externa (los rodeos del yo frente al principio de realidad para satisfacer el principio de placer) y es no libre porque las metas pulsionales están dirigidas externamente (las exigencias que la civilización impone para la vida en sociedad). El sujeto trascendental es libre en la medida en que se da a sí mismo su ley – se autoimpone racionalmente una necesidad como ejercicio de su libertad– y es no libre porque esta exigencia no proviene de una constitución autónoma del sujeto sino de la internalización de preceptos sociales en los que se ha perdido el individuo como fin en sí mismo<sup>31</sup>. Que la moralidad pueda definirse aislada de su materia la pone en riesgo de eliminarse a sí misma, ya que no permite reflexionar sobre lo que puede impedir o hacer posible la libertad. Nuestro deber como seres racionales y autónomos tiene que ser definido en relación al conocimiento de la materialidad concreta.

En Kant habría una primacía del objeto en la medida en que lo conserva como algo dado y una filosofía de la identidad en la medida en que, en eso dado, está implicada la subjetividad misma, que se presenta como algo invariable e independiente de la materialidad en el sujeto trascendental. Adorno no identifica al sujeto trascendental kantiano con la sociedad, sino que lo piensa de esa manera como modo de plantear que la subjetividad, como la sociedad, está constituida y no es algo dado de forma universal y eterna. En la restricción que Kant pone a la razón está la posibilidad de que la razón sea crítica de sí misma, pero la ampliación de los lími-

<sup>31</sup> Theodor W. ADORNO, “Individuo y organización” en *Escritos Sociológicos I*, Madrid: Akal, 2004.

tes de la razón en el ámbito de lo práctico coloca a Kant del lado de la anti-ilustración. Afirmar que el Kant de la razón teórica es el Kant ilustrado y que el Kant de la razón práctica es el Kant de la anti-ilustración sería para Adorno simplificar el problema, porque si bien el Kant del ámbito práctico supone aceptar algo que el Kant de la razón teórica se niega a aceptar, por no ser evidente para la propia razón, la filosofía moral de Kant aborda lo práctico de forma racional, a través del imperativo categórico, como ley de la voluntad libre. A su vez, en la filosofía teórica de Kant está presente el momento anti-ilustrado ya que Kant limita el pensamiento a la ciencia y no reconoce nada fuera de la verdad científica, haciendo de la propia ciencia una cuestión de fe. Pero al mismo tiempo, las ideas de la razón (Dios, Libertad, Inmortalidad) que son postuladas en la *Crítica de la razón pura*, y que corresponderían al momento anti-ilustrado en Kant, introducen los elementos utópicos dentro de la propia razón –lo que está más allá de lo que ella ha constituido– como algo que ella tendría efectivamente que realizar y que, al mismo tiempo, parecería ser solo un sueño. Encerrando a la utopía en la idea de inmortalidad, Kant se niega a reflexionar sobre la dialéctica interna en la antinomia entre el determinismo y la libertad.

## 7 UNA TAREA CASI IRRESOLUBLE

Resumiendo, algunas cuestiones planteadas hasta el momento, la lectura del imperativo categórico kantiano a través de Freud, permite fundamentar que el diagnóstico sobre la modernidad está inmerso en un problema que concierne a toda la historia de la razón occidental: la del dominio de la naturaleza. Pone en discusión la cuestión acerca de la libertad y el determinismo en términos de autonomía y heteronomía cuestionando la separación entre libertad y felicidad. Adorno acepta que las leyes morales sean leyes de la libertad, pero no lo son necesariamente, ya que una libertad meramente formal, separada de la materialidad en la que está implicada nuestra felicidad, sería el fundamento del carácter coactivo de la sociedad. La legitimidad de la ley moral debe ser analizada y cuestionada. En la ley moral existe un elemento compulsivo, que es algo empírico y es, en la lectura de Adorno, a lo que recurre Kant para legitimar la autoridad del imperativo. Kant sostiene que la coacción, que él vincula a la ley moral, no es algo patológico porque no le corresponde ningún objeto de la sensibilidad y produce, además, un desagrado, si bien produce también una satisfacción al someter nuestra voluntad a una ley que nos

dicta nuestra razón. Adorno considera que el recurso a la coacción, utilizado por Kant, es el argumento más fuerte para probar la existencia de algo que debe ser respetado y que este descubrimiento fue efectuado por la psicología profunda de Freud en términos de superyó, instancia que tiende a evadir los mecanismos para un examen consciente.

El elemento pulsional, desviado de sus metas primarias, es puesto al servicio del principio de realidad por el yo y resulta objetivamente necesario obrar de una forma determinada cuando lo que está en riesgo es la misma autoconservación, según condiciones sociales externas. A través de la internalización de estas exigencias, el yo se trata a sí mismo como objeto al operar como instancia de observación, de crítica y de censura de sí mismo. Esta instancia es el superyó y se revela, más claramente, en estados que no se consideran normales, ya que en estos estados es posible observar estructuras que en otros estados sería muy difícil detectar. El superyó cumple con dos funciones fundamentales: la función ideal y la función moral. Estas dos funciones son cruciales para las consideraciones de Adorno respecto al fascismo en particular y a los fenómenos totalitarios en general, así como para la crítica a la industria de la cultura como mecanismo totalitario en la actualidad.

Dentro del primer dualismo pulsional reconocido por Freud (pulsiones del yo o de autoconservación y pulsiones sexuales) el odio no tendría su origen en las pulsiones sexuales, sino que –como señaló Freud– está vinculado a la lucha del yo por la autoconservación, por mantener las funciones indispensables para la conservación de la vida. En un mundo en el cual el sujeto ha desaparecido como finalidad (esto puede ser desarrollado de términos de incapacidad de amarse a sí mismo e identificación de las fuentes de placer con objetos del mundo exterior introyectados), la violencia que la organización ejerce sobre las personas, haciendo de la autoconservación una lucha por la sobrevivencia, no altera la meta que es autoconservarse, sino que la orienta hacia un determinado objeto colocado como amenaza para nuestra autoconservación:

“Cuando el objeto es fuente de sensaciones placenteras, se establece una tendencia motriz que quiere acercarlo al yo, incorporarlo a él; entonces hablamos también de la “atracción” que ejerce el objeto dispensador de placer y decimos que “amamos” al objeto. A la inversa, cuando el objeto es fuente de sensaciones de displacer, una tendencia se afana en aumentar la distancia entre él y el yo, en repetir con relación a él el intento originario de huida frente al mundo exterior emisor de estímulos. Sentimos la “repulsión” del objeto, y lo odiamos; este odio

puede después acrecentarse convirtiéndose en la inclinación a agredir al objeto, con el propósito de aniquilarlo.

[...]

Es notable que en el uso de la palabra “odiar” no salga a luz una referencia tan estrecha al placer y a las funciones sexuales; más bien, la relación de displacer parece la única decisiva. El yo odia, aborrece y persigue con fines destructivos a todos los objetos que se constituyen para él en fuente de sensaciones displacenteras, indiferentemente de que le signifiquen una frustración de la satisfacción sexual o de la satisfacción de necesidades de conservación. Y aun puede afirmarse que los genuinos modelos de la relación de odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha del yo por conservarse y afirmarse.”<sup>32</sup>

La felicidad estaría asociada a la satisfacción de nuestros deseos a través de objetos externos o internos, pero *también* a una tendencia económica de reducir al mínimo las necesidades de satisfacción, en principio reduciendo los objetos que nos estimulan desde el mundo exterior (y que introyectamos) y dominando los estímulos internos (Freud se ocupa, en *El malestar en la cultura* de las prácticas de yoga como un método para el dominio de los estímulos internos, por ejemplo). El odio quedaría vinculado a eliminar, suprimir, aniquilar todo aquello que representa no un aumento de las necesidades de satisfacción, o formas de satisfacer nuestras necesidades, sino una amenaza para la satisfacción de necesidades a las que no podemos renunciar porque comprometen nuestra propia autoconservación.

Teniendo en cuenta que en el capitalismo avanzado el mínimo biológico de necesidades ha sido extremadamente ampliado, en términos de necesidades vitales, sería importante detenerse en su ampliación extrema para comprender la vigencia que estas cuestiones tienen desde los planteamientos de Adorno. Estas cuestiones permiten pensar los vínculos entre la industria cultural y el fascismo –también establecidos por Horkheimer en “Los judíos y Europa”: nadie podía hablar de fascismo si se negaba a hablar de capitalismo<sup>33</sup>.

El capitalismo es una gran máquina de ampliación de necesidades, así como de creación de formas de satisfacción, el objetivo último y fundamental está –como ya lo había planteado Marx– en lo económico, es decir, en la conservación del modo de producción capitalista para la conservación de los intereses de clase. El gran

<sup>32</sup> Sigmund FREUD, *Pulsiones y destinos de pulsión* en OC XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1984, págs. 131-132.

<sup>33</sup> Max HORKHEIMER, “Los judíos y Europa” en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. España: nro 4, diciembre de 2012.

desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo tardío o avanzado (también llamado capitalismo financiero), permite una disminución de las exigencias físicas al tiempo que produce un mayor desgaste psíquico<sup>34</sup> y un aumento de las posibilidades de satisfacción material. Esto conduce a la superación de las clases sociales por medio de las clases sociales, es decir, las diferencias de clase se siguen manteniendo, siguen existiendo ricos y pobres, explotados y explotadores, pero la explotación ya no se caracteriza fundamentalmente por la explotación de la fuerza de trabajo del obrero en la fábrica –propia del capitalismo industrial– sino por el desgaste psíquico que esta etapa del capitalismo genera y que ofrece restaurar mediante el consumo de objetos de satisfacción de estas necesidades que el mismo sistema creó. Así, los sujetos son desviados del trabajo espiritual, del trabajo de la conciencia sobre esta realidad (material) y limitados a ella. Esta conciencia –como había planteado Marx en el famoso “Prólogo”<sup>35</sup> que cierto sector marxista vulgarizó– se generaría a partir de la división fundamental entre trabajo intelectual y trabajo manual. El capitalismo, contendría el germen de su propia destrucción, porque la división del trabajo, producto de este mismo sistema, llevaría a la conciencia de la contradicción entre las relaciones sociales de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas (en otros términos: a la conciencia de la infelicidad propia y ajena), posibilitando el desarrollo de la teoría (vinculada al desarrollo del Espíritu hegeliano como despliegue de la Autoconciencia) y el ser humano comenzaría a escribir su propia historia. Pero permanecemos en la prehistoria de la humanidad y la necesidad del desarrollo de la (auto) conciencia como “estrella rectora” –representada por el *Ángel de la historia* en Benjamin, una figura de asistencia para la humanidad– no puede tener mayor vigencia. Los sujetos no solo hemos sido desviados de la conciencia de nuestra infelicidad, sino que se ha afianzado la necesidad de usar los codos, de agredirnos y de agredir a otros para alcanzar o conservar privilegios como formas de satisfacción –que son en realidad formas falsas de atenuación del malestar– producidas y reproducidas industrialmente. Vemos al otro como una amenaza para nuestra autoconservación sin poder ver que la amenaza real está en la pérdida de los fines humanos, que trascienden nuestra existencia material (en la pérdida de nuestra capacidad de amar y un aumento del malestar), dentro de una organización que se ha transformado en autofinalidad. A esto se

<sup>34</sup> Mateu CABOT, “Estereotipos de la representación del cuerpo en la televisión. Aspectos de la crítica de la cultura de masas de Th. W. Adorno” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, págs. 621-631.

<sup>35</sup> Karl MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, México: Siglo XXI Editores, 2008.

agregan las estrategias diseñadas por el capitalismo para gobernar a las personas como masa que –como planteara Adorno en su día<sup>36</sup>– dividen *psicológicamente* el mundo entre “nosotros y los otros”.

Si todavía es posible alguna libertad esta no es otra cosa que la voluntad de liberarse. Esta es –afirma Adorno– la única libertad que ha existido siempre. Pero el estado de conformidad creciente, y la apariencia cada vez mayor de libertad, ponen en riesgo esta voluntad. La no libertad está demasiado mezclada con ella y no solo la inhibe, sino que hoy, cada vez en menor medida, es posible definirla incluso negativamente. Es decir, cada vez se hace más difícil reconocer la libertad por lo que no es, porque cada vez es más difícil experimentar nuestro estado como un estado de no libertad.

---

<sup>36</sup> Theodor W ADORNO, *Televisión y cultura de masas*. Córdoba: Eudecor, 1966.



# DESFIGURACIÓN Y REDENCIÓN DE LA NATURALEZA

*Desfigurement and Redemption of Nature*

BRUNO GROSSI\*

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

Fecha de recepción: 8 de diciembre de 2017

Fecha de aceptación: 10 de abril de 2018

## RESUMEN

La ligazón entre narración y experiencia, o cómo la progresiva desaparición de una causa el empobrecimiento de la otra, es el diagnóstico que, aun con sus matices, Lukács y Benjamin afirman a comienzos de los años 30. La crítica a la «descripción» o la «novela pura» (en suma, la autonomía del arte) en ambos autores, supone la pérdida, la separación con aquella inmediatez que ligaba la ficción con la vida. Lo que parece discutirse es siempre el lugar, la relación, el diálogo polémico que el arte establece con la naturaleza. Nuestra lectura intenta reponer el contexto de la discusión y replantear ciertos supuestos que operan en la escritura de ambos filósofos.

*Palabras clave:* Narración; naturaleza; descripción; redención; experiencia.

## ABSTRACT

In the early 1930s both Benjamin and Lukács –each of them with his own nuances– assert the link between narration and experience, remarking how the progressive disappearance of the first cause the impoverishment of the latter. The critique of "description" or of the "pure novel" (in short, the critique of the autonomy of art) by both authors implies the loss of that immediacy that linked fiction with life. What seems to be at stake is the relationship, the controversial dialogue that art establishes with nature. This paper tries to replenish the context of this discussion and rethink certain assumptions that operate in the writing of both philosophers.

Keywords: narration; nature; description; redemption; experience.

---

\* UNL - CONICET, Argentina.

La naturaleza en cuyo imago el arte se basa no existe todavía;  
 lo verdadero en el arte es algo que no existe.  
 Lo que el arte busca es eso otro  
 para lo que la razón que pone la identidad  
 (y que lo redujo a material)  
 emplea la palabra naturaleza.

Theodor W. Adorno

## 1 LAS IDEOLOGÍAS DE LA FORMA

La ligazón entre narración y experiencia, o como la progresiva desaparición de una causa el empobrecimiento de la otra, es el diagnóstico que, aun con sus matices, Lukács y Benjamin afirman a comienzos de los años 30. En ambos autores y a lo largo de diferentes textos lo que parece discutirse, o ser la base de la discusión, es siempre el lugar, la relación, el diálogo polémico que el arte establece con la naturaleza. El discurso de la decadencia o la pérdida de la inmediatez se construye de hecho (consciente o inconscientemente) teniendo en cuenta a la naturaleza como modelo o contra-imagen, pero sin olvidar que, como bien sostiene Adorno, “las categorías naturales son proyectadas sobre algo socialmente mediado”<sup>1</sup>. Naturaleza e ideal son dos categorías que aparecen juntas: surgen como una respuesta frente a las demandas de lo histórico-social. De ahí que el arte vanguardista sea pensado a partir de la desfiguración que realiza al referente y la incapacidad, por lo tanto, para expresar una crítica certera sobre lo real. Allí radica en parte la crítica que la novela moderna recibe: esta se aliena en el desarrollo de su propia técnica. No otra cosa sería la autonomía (para sus detractores) sino el modo propio en que el arte, siguiendo la inmanencia de su propio movimiento se aleja virtualmente de la naturaleza y de la representación armoniosa de la totalidad, contribuyendo (directa o indirectamente) en su cosificación.

Es de hecho la tesis de “¿Narrar o describir?”: antes que una historia inmanente de los estilos artísticos, toda forma surge principalmente de una necesidad histórico-social de la vida. Lukács confronta dos movimientos: el de la naturaleza con el del arte y hace depender a éste de aquella. La obra no sería otra cosa que el resultado, el producto de la evolución social. Sin embargo la necesidad puede también conducir hacia lo artísticamente falso, en tanto “el carácter social desfavorable de

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO, “Reconciliación extorsionada” en *Notas de Literatura*, Madrid: Akal, 2003, pág. 246.

las premisas y las circunstancias de la creación artística ha de deformar también las formas esenciales de la plasmación”<sup>2</sup>. Aun en el equívoco –parece señalar Lukács– las formas del arte y las formas de la naturaleza mantienen una cierta relación de coherencia y continuidad: una sociedad estructuralmente falsa puede dar como resultado una obra artísticamente falsa. Pero a su vez el diagnóstico fundamentalmente erróneo del artista acerca del ser objetivo de la sociedad es lo que lo lleva a elegir unas premisas (unas técnicas) que desconocen, encubren, malversan la relación con lo real. Es lo que ocurre en la novela naturalista (y que Lukács lee como el origen de una decadencia que se continuará hasta la novela de vanguardia del siglo XX): Flaubert o Zola en sus novelas distienden el relato, independizan las situaciones de su marco, las causas de sus efectos, el detalle del todo. En suma: la novela parece descomponer la totalidad en una serie infinita de descripciones que desestabilizan las “propiedades psicofísicas de los individuos” y “el entrelazado recíproco de determinaciones sociales”<sup>3</sup>. En este sentido, el naturalismo al homogeneizar los materiales, homogeneiza la vida: todo sucede de ahora en más como si nada fuera estrictamente necesario y lo accidental fuera elevado a ley general.

“La narración articula, la descripción nivela”<sup>4</sup>. Es la fórmula con la que da Lukács y que le permite situar en la técnica misma la ligazón de un modo de percepción y un modo de conceptualización de la totalidad. El argumento parece extraído directamente de Hegel: la razón que observa y experimenta la naturaleza, que sabe que entre ella y la naturaleza hay una relación de identidad, se adentra en sus profundidades para formular leyes y encontrar la esencia de las cosas. Pero la descripción, una percepción que busca, antes que el mero dato sensible, la determinación conceptual del objeto, solo puede alcanzar lo exterior, lo superficial, lo contingente de aquellas. Si la razón observante fracasa es porque en la descripción no halla la diferencia, el movimiento, la negatividad de las cosas, sino solo características (aquello que permanece igual a sí mismo) aisladas que interrumpen la fluidez. O mejor: encuentra la fluidez, pero solo en ella misma, en el movimiento de la propia descripción. El objeto como tal es subordinado a la mirada, transformándose en el receptáculo que permite que la descripción nunca se agote. La descripción se mueve por lo tanto entre cosas inesenciales, ya que su movimiento potencialmente infinito desgaja, deslinda características de la continuidad universal, pero al hacerlo las

<sup>2</sup> Georg LUKÁCS, “¿Narrar o describir? A propósito de la discusión sobre naturalismo y formalismo” en *Problemas del realismo*. México: Fondo de cultura económica, 1966, pág.181.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pág. 199.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 187.

inmoviliza, las retira del proceso de las que forman parte. Fuera de este movimiento todo se vuelve contingente: la razón observante no halla nunca aquello que articula las características, las cosas, las especies, los géneros; tras de sí queda la negatividad que permite pensar las oposiciones entre ellas, el carácter de *momento* del movimiento que las organiza. De esta forma la descripción encuentra sus límites en una naturaleza que se resiste a su apropiación conceptual y a una acción que solo brinda una imagen inorgánica de la totalidad<sup>5</sup>.

Frente a las visiones neutras que la ciencia hizo de ellas, Lukács –valiéndose de Hegel– analiza la técnica en sí, desplegando las consecuencias ético-gnoseológicas que de ella se desprenden. Entre una lógica del arte y una lógica de lo real, Lukács hace de la descripción perspectivista un procedimiento incapaz de aprehender la totalidad orgánica de la sociedad.

Así como la naturaleza captada a través de la observación da una imagen superficial y esquemática de la misma, la descripción visual flaubertiana al detener o retardar el tiempo (por la inmanencia de la propia descripción) inmoviliza las contradicciones sociales. La descripción objetiva presenta la realidad (el capitalismo) como un hecho consumado, no como el resultado de un proceso (cambiante, complejo, contradictorio) más amplio. Al desconocer las leyes de la sociedad, al reducir la totalidad a detalles indiferentes entre sí que no expresan necesidad alguna, el procedimiento pierde de vista la visión de conjunto.

“En esta consideración abstractiva y abstracta, la vida parece como un río que corre uniformemente, como una superficie lisa y monótona, sin articulación. Sin duda, la uniformidad se ve en ocasiones interrumpida bruscamente por catástrofes “repentinas” y “brutales”. En la realidad misma, sin embargo—y por supuesto también en la realidad capitalista—, las catástrofes “repentinas” se están preparando desde mucho antes. No están en un contraste exclusivo con el desarrollo tranquilo de la superficie. Conduce a ellas una evolución, complicada e irregular.”<sup>6</sup>

Sin embargo, la descripción, para Lukács, ya no solo nivela, sino que de cierta manera jerarquiza. De pronto todo sucede como si lo importante se trocara en lo insignificante, lo accidental, lo casual. Las cosas que antes solo existían por sus relaciones con el destino humano ahora son elevadas, resignificadas, autonomizadas.

<sup>5</sup> Georg HEGEL, *La fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2015, págs. 149-155.

<sup>6</sup> Georg LUKÁCS, “¿Narrar o describir? A propósito de la discusión sobre naturalismo y formalismo” en *Problemas del realismo*. México: Fondo de cultura económica, 1966, pág. 182.

De allí la inhumanidad denunciada: el hombre ya no aparece como dominador de las cosas, sino en pie de igualdad con ellas y, cuando no, como su mero apéndice. La técnica de la descripción no es por lo tanto sólo consecuencia de una cierta necesidad social desfavorable, sino al propio tiempo causa: es el propio procedimiento el que parece atenuar, atomizar, transmutar, invisibilizar y desintegrar los rasgos humanamente significativos de la práctica social. El nuevo arte novelesco por lo tanto ya no parece regirse más por la lógica de los propios individuos, por la unión inextricable del destino del sujeto y su comunidad, sino por la suya propia; por el propio movimiento que su forma describe.

## 2 EL FIN DE UNA EXPERIENCIA

Algo de todo ello trasunta en las hipótesis de “Crisis de la novela”, “Experiencia y pobreza” y “El narrador”. En sintonía con Lukács, Benjamin describe en dichos ensayos la disolución de un tipo de experiencia que estaba en la base de la vida misma de los pueblos: *la narración*. Aun con connotaciones diversas (de la postura nostálgica al optimismo revolucionario) en el desarrollo de los argumentos, lo que estos textos señalan es –hegelianamente– la ligazón estrecha entre una técnica y una forma de vida, y cómo el fin de una afecta ciertamente a la otra. En este sentido antes que una mera retórica o carácter intrínseco de los relatos literarios, aquello que se extingue es sobre todo la facultad misma de intercambiar experiencias. La disipación progresiva de la narración en la consciencia de los hombres –en tanto modo de experiencia sensible específica– implica por lo tanto la imposibilidad de articular, comunicar, intercambiar sentido a través de un relato. No otra cosa parece ser la narración para Benjamin sino el *medium* mismo que reunía una voz, un saber popular y una comunidad. De allí la reflexión biopolítica que la cuestión de la narración trae consigo: si ella era el modo en el que una comunidad se contaba a sí misma su propia historia y a través de ese relato experimentaba su devenir común, su destrucción conlleva necesariamente una transformación en las formas de sensibilidad, percepción, interpretación y politización de la vida.

La importancia del narrador (más un dispositivo de enunciación que un sujeto empírico) radica en que su saber estaba entretejido con los materiales de la propia vida del pueblo. El marino mercante (el que trae la buena nueva de lejos) y el campesino sedentario (el que conoce las historias antiguas del lugar) mantenían una ligazón estrecha con la naturaleza: los narradores arquetípicos, según Benjamin,

eran aquellos que sabían escuchar los acontecimientos y modulaciones silenciosas de la tierra, que prestaban su voz a la sabiduría impersonal del suelo. La narración de ambos era en este sentido lo que permitía articular lo más lejano y lo más antiguo en el *hic et nunc* a través de la palabra. La transmisión oral (que estaba en la base de los mitos, leyendas, fabulas o cuentos) tenía, antes que una finalidad estética, una connotación profundamente práctica: el relato (en el que arte, mito o historia parecían volverse indistinguibles) articulaba el *continuum* de la vida común. La narración no existía como actividad separada de todas las prácticas del hombre, por el contrario, era juzgada por sus usos y sus efectos al interior de la comunidad como cualquier otra. Dicho de otro modo: el placer se hallaba menos en relato en sí que en la forma mediante la cual la experiencia se daba como tal. La narración era la excusa, el medio que ligaba una técnica a un modo de sensibilidad en la que no existía diferencia alguna entre el arte y la vida.

“La existencia, en sentido épico, es un mar. No hay nada más épico que el mar. Naturalmente se pueden tener los más variados comportamientos en relación al mar. Por ejemplo, echarse en la playa, escuchar o saltar las olas, y juntar los caracoles arrojados en la arena. Es lo que hace el poeta épico. También se puede navegar en el mar. A muchos destinos o sin destino. Se puede hacer un viaje marítimo y luego, sin tierra a la vista, atravesar cielo y mar. Es lo que hace el novelista [Romancier]. Él es el verdadero solitario, el auténtico mudo. El hombre épico sólo reposa. En la epopeya [Epos] el pueblo descansa después de la jornada de trabajo; escucha, sueña y colecciona. El novelista se separó del pueblo y de aquello que éste cultiva.”<sup>7</sup>

La novela es, para Benjamin, la textualidad específica de la disolución de la experiencia. Ella sería de alguna manera lo contrario de la narración, en tanto se aleja progresivamente del significado épico, es decir de la sabiduría pre-individual que daba cohesión y sentido a la vida colectiva. Si en la antigüedad el hombre tenía una relación lúdica, contemplativa y armónica con la naturaleza, a partir de cierto momento este comienza a explorarla, a perderse a sí mismo en sus profundidades. Siguiendo la parábola, el novelista corta amarras con su destino, se desarraiga de la tierra, se aleja del pueblo, se vuelve mudo para intercambiar sus experiencias con el resto de la comunidad. O dicho en otros términos, el novelista pier-

<sup>7</sup> Walter BENJAMIN, “Crisis de la novela. Sobre *Berlin Alexanderplatz* de Döblin” en *La tarea del crítico*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, pág. 69.

de de vista el objeto y recae en el solipsismo. Su separación simbólica de la sociedad marca el comienzo de la literatura como institución moderna.

“El narrador toma lo que narra de la experiencia; la suya propia o la transmitida, la toma a su vez, en experiencias de aquellos que escuchan su historia. El novelista, por su parte, se ha segregado. La cámara de nacimiento de la novela es el individuo en su soledad; es incapaz de hablar en forma ejemplar sobre sus aspiraciones más importantes; él mismo está desasistido de consejo e imposibilidad de darlo. Escribir una novela significa colocar lo inconmensurable en lo más alto al representar la vida humana. En medio de la plenitud de la vida, y mediante la representación de esa plenitud la novela informa sobre la profunda carencia de consejo, del desconcierto del hombre viviente. Este cambio es el mismo que disminuyó en tal medida la comunicabilidad de la experiencia, que trajo aparejado el fin del arte de narrar.”<sup>8</sup>

Sin embargo, a pesar de lo que podría afirmarse y siguiendo la imagen del mar de “Crisis de la novela”, el aislamiento del novelista no señala un rechazo o negación de la naturaleza, sino sólo la afirmación de un punto de vista nuevo (¿extraviado?) para pensarla. La novela, parece decir Benjamin siguiendo a Kant, será la experiencia de lo inconmensurable, es decir, ya no la adecuación de una forma de la imaginación a las formas de la naturaleza, sino su opuesto: la inadecuación constitutiva de las capacidades para representarla. La naturaleza se presenta ahora como desmesurada, insondable, inaprehensible. En el pasaje del poeta épico al novelista lo que se transforma es, por lo tanto, la visión misma de la naturaleza, la relación del narrador con la sociedad, del individuo frente a la totalidad. Entre la tecnificación de la vida y el horror de la guerra, el hombre aparece ahora arrojado a un afuera que ya no le devuelve una imagen unitaria de sí.

“Una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en que nada había quedado incambiado a excepción de las nubes. Entre ellas, rodeado por un campo de fuerza de corrientes devastadoras y explosiones, se encontraba el minúsculo y quebradizo cuerpo humano.”<sup>9</sup>

La fragilidad del cuerpo, el patetismo de lo orgánico ya no parece poder soportar el paisaje deshumanizado que se despliega frente a sus ojos. El sujeto moderno

<sup>8</sup> Walter BENJAMIN, “El narrador” en *La obra de arte en su época de la reproductibilidad técnica*. Buenos Aires: Godot, 2015, pág. 121.

<sup>9</sup> *Ibid.*, págs. 116-117.

ya no se identifica con aquello que ve y no parece a su vez poder darle inteligibilidad a una naturaleza transmutada por las nuevas fuerzas que él mismo desató (que implican, pero trascienden el nuevo horror técnico-militar). Sin embargo frente al recorrido histórico-material de las transformaciones en los medios de producción que Benjamin realiza, sería fácil achacar –por el contrario– en la imagen del mar (o la del narrador mismo) la utilización de la naturaleza como símbolo de la representación ahistórica de lo ideal frente al horror irrepresentable del presente; pero a ciencia cierta importa menos esa imagen por su contenido factual sobre el pasado que por aquello que revela imaginariamente sobre el presente: el temor frente a la naturaleza, la belleza fugaz e inefable que de ella se desprende, es el síntoma de una totalidad quebrada, de una fragmentación en la suma del conocimiento humano, del desgarramiento y escisión del hombre con respecto a la naturaleza. La novela no será otra cosa sino la experiencia de dicho desgarramiento.

### 3 LA TRANSFORMACIÓN TÉCNICA

En este sentido lejos está Benjamin de reducir la «pobreza de experiencia» contemporánea al mero impresionismo mítico o a una relación causal histórica, sino que antes bien piensa este proceso como un “efecto secundario de fuerzas productivas históricas seculares, que paulatinamente desplazaron a la narración del ámbito del habla”<sup>10</sup>. Del pasaje de la voz a la escritura algo parece por lo tanto extraviarse. El argumento, de resonancias vagamente platónicas, señala el modo en que el procedimiento técnico de la escritura socava la memoria, la comunicabilidad de la experiencia, la existencia misma de una comunidad de escuchas. La mediación que introduce la escritura separa al individuo indefectiblemente del tiempo común a todos los hombres. De allí que la novela sea considerada el género de la interioridad: es la reclusión en la subjetividad frente a la imposibilidad de articular el mundo como totalidad. De pronto el tiempo puramente subjetivo (el *temps duré* bergsoniano de los novelistas modernos) se independiza, sobreimprime y evapora toda objetividad empírica. En este punto la crítica de Lukács a la *descripción* de Flaubert/Zola y de Benjamin a la *novela pura* de Gide parecen tocarse: la autonomía del arte pierde, por su misma separación, por dar “la sombra de la ciencia y no la ciencia misma”<sup>11</sup>, aquella inmediatez que ligaba la ficción con la vida.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, pág. 120.

<sup>11</sup> PLATÓN, *Fedro*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957, 275ª.



El diagnóstico histórico de ambos, amén de los recorridos, materiales y periodizaciones que utilizan, coincide en términos generales: la caída en desgracia de la narración, producto de la transformación en los modos de producción, alteró los modos mismos de sensación, percepción e interpretación de la relación arte-naturaleza. En este sentido lo que se diluye no es sólo un tipo de relato específico, sino la consonancia originaria entre la naturaleza humana y la naturaleza social que la experiencia de la narración articulaba.

“¡Bienaventurados los tiempos que pueden leer en el cielo estrellado el mapa de los caminos que les están abiertos y que deben seguir! ¡Bienaventurados los tiempos cuyos caminos son esclarecidos por la luz de las estrellas! Para ellos todo es nuevo y no obstante familiar; todo significa aventura y no obstante todo les pertenece. El mundo es vasto y, sin embargo, ellos se sienten cómodos, pues el fuego que arde en sus almas es de la misma naturaleza que las estrellas.”<sup>12</sup>

Todo sucede en Benjamin y Lukács como si la utopía ya hubiera tenido lugar en un mítico pasado helénico, ¿pero, menos histórica que especulativa, no es la imagen retrospectiva de la unión armoniosa con la naturaleza menos un signo de lo que efectivamente fue, sino de lo que hoy inexorablemente no es? En el reverso de la idealización y la nostalgia por lo perdido, palpita la imagen de una racionalidad alternativa, de una reconciliación utópica entre un modo de decir y un modo de sentir, entre las reglas del arte y las reglas de la vida. En este sentido es que puede pensarse la crítica a la autonomía del arte: ella volvería de algún modo imposible dicha unión desde el momento que admite la autoexclusión del artista del mundo de los fines. De allí el diagnóstico en torno a la narración por ambos realizada: su pérdida supone –en términos de Rancière– un desorden, una discordancia, un nuevo reparto entre las palabras y las cosas al interior de la comunidad. Sin embargo, hay modos progresistas y conservadores de pensar las modificaciones técnicas que la novela trae consigo. De hecho, si Benjamin parece sugerir que la fidelidad actual del narrador roza el anacronismo al querer preservar una forma artística que responde a una forma de vida en plan de caducar y que hay que en “sentir una nueva belleza en lo que desvanece”<sup>13</sup>, en Lukács la separación del hombre con respecto al ideal del *épos* (que todavía sobrevive en ciertas novelas) es vista como una

<sup>12</sup> Georg LUKÁCS, *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1974, pág. 27.

<sup>13</sup> Walter BENJAMIN, “El narrador” en *La obra de arte en su época de la reproductibilidad técnica*. Buenos Aires: Godot, 2015, pág. 120.

caída, un retroceso, una desfiguración producto de la desviación ideológica-patológica del artista. En este sentido la posición lukacsiana supone al menos dos objeciones:

“Lo que resulta problemático actualmente en esta definición del arte es el presupuesto idealista de una filosofía que no solo era capaz de penetrar en la totalidad de la realidad, sino que, además, podía indicar la lógica según la cual ésta se desarrollaba de manera histórica. Al menos igualmente problemática es, en nuestro contexto, la posibilidad de que el arte, según este modelo, haga evidente lo que ha sido conocido de antemano. El primado del diagnóstico social extraestético fue determinante para la teoría del realismo de Lukács.”<sup>14</sup>

En la crítica de Lukács, de Flaubert a Beckett, del naturalismo al vanguardismo, lo que se señala es siempre la disyunción de unas tendencias artísticas que no hacen justicia a las contradicciones estructurales del presente. Dicha crítica parte del supuesto en torno a la identificación de las reglas inmutables del arte a las leyes inmutables del devenir histórico.

No otra cosa es el realismo en su sistema sino la correlación entre una producción artística y su exterioridad socio-histórica: de allí el carácter ético, político y epistémico de la novela. El realismo lukacsiano por lo tanto no sólo ofrece una imagen concreta de la realidad, sino que es *fiel* a ella, en tanto que aquello que es representado debe ser considerado como algo que ya se hallaba dado de forma latente en la realidad. Si Kafka, Joyce o Beckett no pueden ser considerados realistas no es porque equivocan las tendencias políticas con las cuales se aproximan a los problemas del presente (por el contrario, todos afirman la inhumanidad del capitalismo), sino porque el modo de representación elegido en sus novelas se aparta de un modelo orgánico de narración en el que pueda vislumbrarse el funcionamiento orgánico de la praxis social-política de la vida. Es la técnica elegida, la instancia de percepción e inteligibilidad que la técnica despliega, lo que impide articular los problemas en su justa relación. Pero sobre ello se pregunta Adorno:

“¿Cómo puede Lukács negar que la técnica artística también se desarrolla según su propia lógica y convencerse de que la abstracta aseveración de que el cambio de sociedad comporta un cambio automático y *en bloc* de los criterios estéticos dialécticos basta para frenar ese desarrollo de las fuerzas técnicas de producción

<sup>14</sup> Juliane REBENTISCH, “Realismo hoy. Arte, política y crítica de la representación” en *Modernidad estética y filosofía del arte I. La estética alemana después de Adorno*. Córdoba: Gráfica 29 de mayo, 2013, pág. 145.

y restaurar como obligatorias otras más antiguas, superadas por la lógica objetiva inmanente?”<sup>15</sup>

En el comentario de Adorno aparecen latentes dos críticas: por un lado a las *estéticas desde arriba*, es decir, a aquellas teorías que pretenden “abarcar y establecer, de una vez y para siempre, simplemente por medio de estipulaciones conceptuales decretóricas, la esencia de las categorías estéticas”<sup>16</sup>; y por otro lado reaparece la vieja idea marxista acerca de la imposibilidad de volver atrás la rueda de la historia, de retrotraerse a modos y relaciones de producción económicas ya superados. Es decir, en lugar de una *lógica inmanente del sentido* (tal como podía leerse, según Adorno, en *Teoría de la novela*), la “totalidad del proceso aparece como una conexión objetiva de origen natural”<sup>17</sup>. En este punto se puede pensar que Lukács hipostasia las técnicas de un modo de producción pretérito, desatendiendo que éstas, como todos los elementos de una obra de arte, son dialecticos, y no pueden ser ontologizados a partir de una concepción estática, deshistorizada de la misma. La técnica es una determinada manera, históricamente condicionada, del uso de los materiales y a su vez un modo preciso de intervención sobre la naturaleza. La reflexión estética sobre la técnica se torna necesaria para analizar el modo en el que artista introduce sobre el material una intención que modifica a aquella. Lejos entonces de una lectura ahistórica (tal como es formulada precisamente en “La razón observante” por Hegel, en la que la razón fracasa en otras cosas por carecer todavía de una perspectiva histórica), un análisis material de la descripción debe tener en cuenta la nueva transformación sensible que ella supone, ya que, tal como lo sostiene Buck-Morss, es “incorrecto desmitificar la ‘segunda naturaleza’ solo para reemplazarla por otro mito, el de una totalidad histórica plena de sentido”<sup>18</sup>. De hecho, la descripción, a razón de la redistribución y resignificación que opera sobre los elementos que antes eran relegados al mero decorado, se convierte en el nuevo modo histórico de pensar las relaciones entre las palabras y las cosas, el detalle y el conjunto, lo visible y lo invisible, los tiempos y los espacios, los lugares y las identidades. En suma: la descripción se convierte, desde Flaubert a Robbe-Grillet, en

<sup>15</sup> Theodor W. ADORNO, “Reconciliación extorsionada” en *Notas de Literatura*, Madrid: Akal, 2003, pág. 254.

<sup>16</sup> Theodor W. ADORNO, *Estética (1958/59)*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2013, pág. 50.

<sup>17</sup> Theodor W. ADORNO, “Reconciliación extorsionada” en *Notas de Literatura*, Madrid: Akal, 2003, pág. 254.

<sup>18</sup> Susan BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011, pág. 142.

una de las técnicas que subvierten las jerarquías del viejo mundo. No nos parece casual en este sentido que Lukács cite en su ensayo el siguiente fragmento de Nietzsche:

“La palabra se hace soberana y se desprende de la frase, la frase se extiende y oscurece el sentido de la página entera, y la página adquiere vida a expensas del todo... y el todo ya no es tal en modo alguno. Pero esto es el símil para todo estilo de la *décadence*... la vida, la misma vivacidad, la vibración y la exuberancia de la vida relegadas a los seres más pequeños, y el resto pobre en vida... El todo ya no vive en absoluto: es compuesto, calculado, artificioso, un artefacto.”<sup>19</sup>

El detalle se independiza del marco, la vida queda reducida a lo más insignificante, el arte se autonomiza de la naturaleza, la totalidad se vuelve falsa. El diagnóstico nietzschneano es en apariencia coincidente con el de Lukács en “¿Narrar o describir?”, y ciertamente lo es, pero el húngaro omite deliberadamente fragmentos del texto del alemán. De hecho, en “El caso Wagner” leemos:

“¿Qué es lo que caracteriza a toda *décadence* literaria? En que la vida ya no habita en el todo. La palabra adquiere soberanía y salta hacia fuera de la frase, la frase se extiende y oscurece el sentido de la página, la página cobra vida a expensas del todo –el todo ya no es un todo. Ahora bien, acabamos de presentar el símil pertinente para todo estilo de la *décadence*: en cada momento anarquía de los átomos, disgregación de la voluntad –si lo decimos moralmente, hay ‘libertad del individuo’, si lo ampliamos a una teoría política, ‘los mismos derechos para todos’. La vida, la misma vitalidad, la vibración y la exuberancia de la vida, comprimidas en las configuraciones mínimas, el resto es pobre en vida. Por todas partes hay parálisis, fatiga y entumecimiento, o bien, hostilidad y caos: una cosa y otra se hacen cada vez más evidentes según se asciende hacia formas superiores de organización. El todo ha dejado en absoluto de vivir; es algo compuesto, sintetizado y artificial, es un artefacto.”<sup>20</sup>

Aun cuando el sentido no difiera significativamente, aquello que Lukács oblitera nos permite repensar la función de la descripción en el nuevo reparto de lo sensible. Frente a la lectura hegeliana de Lukács de una narrativa orgánica organizada entre elementos necesarios y contingentes, Nietzsche sugiere –paradójica-

<sup>19</sup> Friedrich NIETZSCHE en Georg LUKÁCS, “¿Narrar o describir? A propósito de la discusión sobre naturalismo y formalismo” en *Problemas del realismo*. México: Fondo de cultura económica, 1966, págs. 192-193.

<sup>20</sup> Friedrich NIETZSCHE, “El caso Wagner” en *Escritos sobre Wagner*. Madrid: Biblioteca nueva, 2003, pág. 209-210.

mente- que en los estilos decadentes cada elemento parece cobrar libertad, voluntad y autonomía en relación al todo. Pero no solo eso: ya en dichas unidades mínimas parece contenerse la vitalidad, parálisis o caos de la propia totalidad. Es decir, en el detalle (liberado por fin de su función decorativa, ilustrativa, simbólica o verosimilizante) se encuentra la destrucción potencial del conjunto. La noción atómica, dinámica, viva de la sociedad sugerida por Nietzsche, no sólo cuestiona las concepciones estáticas e inorgánicas del fragmento, sino que plantean la revocabilidad de la totalidad. De allí la artificialidad de esta última: ya nada la justifica ni la armoniza. Esto es algo que percibió tempranamente Arnold Schönberg. Ya en su *Tratado de armonía* el músico vienés sostenía que el atonalismo no era un sistema que negaba completamente el tonalismo, sino que por el contrario era un estilo de composición que trataba en igualdad de condiciones las disonancias y las consonancias, negándose a relacionarlas en torno de un centro tonal. De hecho el símil utilizado para explicar el funcionamiento de la música tonal (y su posterior disolución) parece deudor del propio Nietzsche: al referirse a ciertos acordes vagabundos y anárquicos, Schönberg argumenta que estos tienen la capacidad de emanciparse de la tonalidad y por lo tanto llegar a ser

“Apariciones apátridas, vagando por los territorios de las diversas tonalidades, de una ductilidad y adaptabilidad increíbles; espías que acechan los puntos débiles y se aprovechan para sembrar la confusión; desertores cuyo objeto es renunciar a la propia personalidad; agente perturbadores por todo concepto, y, ante todo, los más divertidos compañeros.”<sup>21</sup>

Si Nietzsche pensaba irónicamente que de su reflexión estética sobre el estilo decadente podía extrapolarse una teoría política, Schönberg –sin abandonar la ironía- parece seguirlo casi literalmente (aunque invirtiendo el signo político de la argumentación). De hecho, la relación entre la metáfora política y la estética musical del austríaco ha sido planteada explícitamente por Esteban Buch en *El caso Schönberg* (2006). En este sentido lo que Buch lee –siguiendo también a Adorno– en la forma schönberiana no es la decadencia de lo que se presenta como informe, ilógico o irracional (tal como es planteado por Nietzsche-Lukács), sino el símbolo de la nueva igualdad sensible por la cual los elementos cobran autonomía e independencia, se agrupan y se separan, conspiran y se divierten. Lejos del caos, lo que nace de esta nueva redistribución entre las partes, jerarquización de los detalles, transformación de la identidad de los elementos y recusación de la totalidad, es

<sup>21</sup> Arnold SCHÖNBERG, *Tratado de armonía*. Real Musical: Madrid, 1974, pág.305.

una nueva utopía hecha de subversión y juego. No otra cosa será la tonalidad para Buch sino

“un sistema comparable a un Estado, donde la tónica es un rey y cada acorde, un actor en la búsqueda constante del poder, es decir, de convertirse a su vez en una nueva tónica [...] Ahora bien, la tendencia histórica de la tonalidad hacia su disolución no es otra cosa que la caída del Estado feudal o dinástico que termina por ser ingobernable, no por obra de actores externos, sino a causa de la importancia creciente de “acordes vagabundos” carentes de filiación y nacionalidad, como fuerzas anárquicas inscriptas en el fundamento del sistema [...] Schönberg es el hombre que, por así decirlo, habría de secularizar la armonía al poner de relieve su carácter convencional, susceptible de ser sometido, como los regímenes políticos, a la crítica y la transformación.”<sup>22</sup>

#### 4 ORDEN Y DESORDEN

A la usanza de la emancipación de la disonancia en la música de vanguardia, el ascenso de la descripción en la novela moderna supone la puesta en crisis de un modelo de relato construido en torno a jerarquías estructurales que reenviaban a las jerarquías en la propia vida. Frente a la imagen de la atomización sinsentido o la desfiguración de lo fundamental, la descripción pensada desde este nuevo prisma supone una alteración, redistribución o proliferación de aquello que debía mantenerse oculto o relegado a meras funciones secundarias<sup>23</sup>. La paradoja es que la pura horizontalidad que Benjamin creía ver en la narración parece darse *naturalmente* en la descripción: temas, personajes, situaciones, espacios y sentimientos nobles o bajos parecen todos tener su lugar en la nueva igualdad que la novela trae consigo. Es de hecho la hipótesis de Jacques Rancière: la nueva ficción destituye los roles, las jerarquías, las causalidades, las verosimilitudes narrativas que articulaban el viejo mundo. El pensamiento organicista que atribuía a cada individuo una función en el todo social de pronto es socavado por una técnica que fragmenta y resigna lo que debía permanecer inalterado. No otra cosa parece leer en Flaubert cuando sostiene que “el exceso descriptivo es en efecto la oposición de un *todo* a otro. La proliferación realista [...] marca la ruina del tipo de todo que estaba en

<sup>22</sup> Esteban BUCH, *El caso Schönberg*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2010, pág. 225-228.

<sup>23</sup> Roland BARTHES, *El susurro del lenguaje*. Buenos Aires: Paidós, 2013.

armonía con la estabilidad del cuerpo social”<sup>24</sup>. Es precisamente lo que inquieta a Lukács: percibe como una desviación a la regla, lo que es, en efecto, un cambio de paradigma en la percepción de la totalidad. Dicho de otro modo: convierte en (segunda) naturaleza lo que sólo ha llegado a ser por el devenir histórico. La lectura de Rancière tiene por lo tanto el mérito de señalar la ligazón del modernismo literario (de Sartre a Barthes) con un diagnóstico histórico que parece sostener, a su pesar, la consistencia de un orden social contrario a sus pretensiones.

En este sentido, lejos del mito de la autogénesis de la vanguardia o de la pura invención arbitraria, en sus ensayos Alain Robbe-Grillet intenta explicar y situar históricamente las nuevas técnicas novelescas. A partir de un recorrido minucioso que va del análisis material de los procedimientos a las reflexiones sociológicas de la novela en sí, Robbe-Grillet arriba a conclusiones en torno a ciertas correspondencias entre el realismo y las condiciones de producción de la época; de este modo señala cómo la descripción flaubertiana supone una transformación progresiva en la percepción del mundo.

“El relato, tal como lo conciben nuestros críticos académicos –y en consecuencia muchos lectores– representa un orden. Este orden, que en efecto se puede calificar de natural, está ligado a todo un sistema, racionalista y organizador, cuya expansión corresponde con la toma del poder por la clase burguesa. [...] Todos los elementos técnicos del relato [...] apuntaba[n] a imponer la imagen de un universo estable, coherente, continuo, unívoco, enteramente descifrable. Como no era cuestionada aun la inteligibilidad del mundo, contar no planteaba problemas. La escritura novelesca podía ser inocente. Pero he aquí que, desde Flaubert, todo comienza a vacilar [...] Contar se ha vuelto propiamente imposible.”<sup>25</sup>

La institucionalización y formateo del género novelesco a la imagen y semejanza de *La Comédie humaine* de Balzac era lo que Robbe-Grillet pretendía en parte recusar, sin embargo, lo que sobresale en su crítica es sobre todo el modo en el que la lógica de un relato específico termina por naturalizarse e hipostasiarse a la propia realidad. El problema por él planteado no incumbe sólo a la historia de la novela, sino que sugiere las implicancias ópticas y gnoseológicas en torno al modo en el que la realidad se presenta como tal. A propósito de la actitud realista dice Daniel Link: “El realismo es un plan de consistencia: vuelve consistente mediante un com-

<sup>24</sup> Jacques RANCIÈRE, *Política de la literatura*. Buenos Aires: Del zorzal, 2011, pág.65.

<sup>25</sup> Alain ROBBE-GRILLET, *Por una nueva novela*. Buenos Aires, Cactus, 2010, pág.62-63.

plejo artificio singularidades irreductibles, acausales y atemporales. O sea: no tanto una forma de pensamiento cuanto una instancia de inteligibilidad”<sup>26</sup>. La idea de artificio, que estaba ya en Nietzsche y que reaparece en Link, señala antes que la falsedad del procedimiento, el aspecto mediado, social, histórico de aquello que se presentaba como lo más natural. No otra cosa parece tener en mente Robbe-Grillet en su ensayo “Order and disorder in Film and Fiction”. Allí el francés realiza un recorrido dialéctico en torno a la idea de naturaleza, demostrando cómo esta ha sido utilizada cíclicamente, de forma casi mítica, para contrarrestar aquello que desafía cada tanto el *statu quo*. Sin embargo, para socavar las supuestas bases naturales del realismo clásico, Robbe-Grillet introduce, paradójica y polémicamente, a la propia naturaleza, tomando como ejemplo el modo particular de narrar de los niños.

“El pequeño estudiante francés que llega a la edad de la lectura está inmediatamente condicionado por un cierto número de reglas de la narrativa que se le presentan como algo natural. En realidad, éstas fueron inculcadas en él, porque si esas reglas realmente fuesen naturales, él debería saberlas al nacer [...] Los niños pequeños producen por lo tanto narrativas muy extrañas, ya que aún no están condicionados por la ideología narrativa de la sociedad en la que viven. Producen historias que son, sin duda, mucho más cercanas del estilo del Nouveau Roman que al de las novelas tradicionales.”<sup>27</sup>

Por un lado, Robbe-Grillet sugiere que la novela, en tanto género, en tanto aquello que la novela ha llegado a ser, se apoya sobre una falsa idea de totalidad, de orden y de naturaleza, señalando tanto el componente ideológico en la construcción, como el idealismo subyacente de todo texto autodenominado realista. Es decir, al comprobar la espontaneidad informe del relato infantil (amén de su mediación inicial por la lengua, por aquello que –como sabemos desde Barthes– “obliga a decir”), Robbe-Grillet sugiere que no hay ninguna base natural para afirmar los principios de causalidad, cronología o no contradicción que gobiernan el realismo, sino que por el contrario este surge como una construcción deliberada que es inevitablemente histórica. Por otro lado, el excursus a la infancia quiere hacer notar cierta represión originaria a la hora de narrar. A pesar, inclusive, de las buenas intenciones, de las nobles ideologías de quienes enseñan, el proceso civilizatorio de la ilustración –parece decir Robbe-Grillet junto a Adorno– se funda inevi-

<sup>26</sup> Daniel LINK “Narrar o describir”. Linkillo. 10 de Noviembre de 2011. [Consulta el 7/12/17] <http://linkillo.blogspot.com.ar/2011/11/narrar-o-describir.html>

<sup>27</sup> Alain ROBBE-GRILLET, “Order and disorder in Film and Fiction” en *Critical Inquiry*, Chicago: Vol 4, N° 1, 1997, pág.4. Traducción propia.



tablemente en un acto de violencia. En este sentido, frente al proceso de objetivación y racionalización del mundo que denunciaba Lukács, la vanguardia –tal como se desprende de los dichos de Robbe-Grillet–, hace visible en su propia materialidad, en su diferencia con respecto al mundo, la situación paradójica del arte frente a la naturaleza. “Toda disonancia es, de algún modo, una parte del recuerdo del sufrimiento al que la dominación [...] expone a la naturaleza”, pero a su vez no es “sólo este momento de la expresión de la negatividad, de este sufrimiento, sino también, siempre al mismo tiempo, la felicidad de dar a la naturaleza su voz, de encontrar algo no dominado, de hacer entrar en la obra de arte algo que no está aún domesticado”<sup>28</sup>. En consecuencia, la voz infantil no está referida aquí como un valor en sí mismo, sino como aquello que aún no está penetrado por la razón, que puede escapar al proceso de homogeneización y condicionamiento que implica todo ingreso a la cultura. En este sentido, ambas críticas ponen en evidencia el componente configurador de la narración cuando es elevada a criterios normativos, cuando la forma del relato se transforma en el ejercicio mismo de un biopoder que determina las formas de vida.

El nuevo realismo propuesto por Robbe-Grillet no remite por lo tanto a una mera cuestión de *verismo*, a la re-presentación de lo empíricamente dado, sino al modo en el que relato permite redimir el objeto, liberar consigo un proceso de desencantamiento del mundo, mediante el cual la obra de arte puede volver sensible aquello que ha sido insensibilizado por el transcurrir violento de la historia. Es de hecho lo que Buck-Morss extrae como el *ethos* del pensamiento benjaminiano, al decir que éste

“le exige al arte una tarea mucho más difícil; esto es, la de deshacer la alienación del *sensorium* corporal, restaurar la fuerza instintiva de los sentidos corporales humanos por el bien de la autopreservación de la humanidad, y la de hacer todo esto no evitando las nuevas tecnologías sino *atravesándolas*”<sup>29</sup>.

Nada más alejado en comparación por lo tanto del realismo que el realismo lukacsiano: al pensar la realidad con categorías que ya no se corresponden con la lógica inmanente, paradójica, histórica de lo vivo, mistifica lo que precisamente debía exhibir. De hecho, el propio Benjamin, a pesar de los reparos que podían desprenderse de sus ensayos anteriores, en “La obra de arte en la época de su repro-

<sup>28</sup> Theodor W. ADORNO, *Estética (1958/59)*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2013, pág.137.

<sup>29</sup> Susan BUCK-MORSS, “Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte” en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: La Marca, 2014, pág.171.

ductibilidad técnica” sostiene que sólo a través de la técnica puede producirse una transformación en la propia percepción sensorial (que al igual que la técnica no puede ser pensada al margen de los avatares de la historia). Es por ello que insta a pensar “las transformaciones sociales que hallaron expresión en esos cambios de sensibilidad”<sup>30</sup>. La transformación en la percepción supone por lo tanto repensar los modos en que sentimos, identificamos e interpretamos el mundo. Es lo que Benjamin señala con y contra Lukács: la utilización de tales o cuales procedimientos reconfigura necesariamente la relación del arte y la naturaleza. En algún punto Rancière nos ayuda a ver allí donde Benjamin difiere de Lukács: “el fin de la *mimesis* no es el fin de la figuración: es el fin de la legislación mimética que organizaba entre sí la naturaleza productiva y a la naturaleza sensible”<sup>31</sup>. Parafraseando: no es la pretendida desfiguración del mundo llevado a cabo por los nuevos novelistas el índice de la pérdida de realismo (Adorno, de hecho, podría decirnos lo contrario: en la distancia de la obra con respecto a una realidad constitutivamente falsa están las condiciones para dar cuenta de la verdad que aquella reprime), sino que es la transformación en sí del régimen sensible lo que vuelve imposible la unión armónica de las formas de la naturaleza y las formas de la imaginación que volvían posible a la vieja armonía épica.

Sin embargo, desde el propio Kant sabemos que todo acceso al objeto es ya en sí una desfiguración del mismo. Es en cierta manera lo que parece estar señalando Robbe-Grillet cuando reflexiona sobre el nuevo estatuto de la descripción en la novela de vanguardia. Aún cuando Flaubert opusiera el detalle a la funcionalidad estructural de la novela, descomponiendo el relato en microacontecimientos sensibles, la visión material de su descripción suponía todavía cierto afán de claridad: la diferencia entre quien miraba y lo mirado era evidente. Sin embargo, a partir de novelas como *Le voyeur* o *La jalousie* ya no puede afirmarse tal cosa. La descripción parece entrar en un nuevo paradigma.

“Ella hacía ver las cosas y he aquí que ahora parece destruirlas, como si su obstinación en discurrir sobre las cosas solo apuntara a interferir en sus líneas, a volverlas incomprensibles, a hacerlas desaparecer totalmente. En efecto, en esas novelas modernas no es raro encontrar una descripción que no parte de nada; en primer lugar, no da una visión de conjunto, parece nacer de un menudo

<sup>30</sup> Walter BENJAMIN, “La obra de arte en su época de la reproductibilidad técnica” en la *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar, 2007, pág.153.

<sup>31</sup> Jacques RANCIÈRE, *El malestar en la estética*. Buenos Aires: Manantial, 2011, pág.16.

fragmento sin importancia –lo más parecido a un punto– a partir del cual inventa líneas, planos, una arquitectura; y tenemos tanto más la impresión de que los inventa cuanto que a menudo se contradice, se repite, se reanuda, se bifurca, etc. Sin embargo, comienza a entreverse algo, y uno cree que ese algo va a precisarse. Pero las líneas del dibujo se acumulan, se sobrecargan, se niegan, se desplazan, de modo que la imagen es puesta en duda a medida que se construye [...] El afán de precisión que confina a veces al delirio (esas nociones tan poco visuales de derecha e izquierda, esas cuentas, esas mediciones, esas referencias geométricas) no logran impedir al mundo ser movedizo hasta en sus aspectos más materiales, e incluso en el seno de su aparente inmovilidad [...] Es la materia misma la que es a la vez sólida e inestable, presente y soñada, extraña al hombre e inventándose sin cesar en la mente del hombre.”<sup>32</sup>

En algún punto, el realismo (por ejemplo, tal como lo piensa Lukács) opera como si la realidad ya estuviera enteramente constituida cuando el escritor se propone representarla (es por ello que se estima que el rol de este último es *explorar* y *expresar* la realidad de su época). Sin embargo, es la obra de arte, mediante la técnica, la que inventa su propio modo de visibilidad, inteligibilidad y politicidad; en suma: la que reinventa el mundo y su relación con él cada vez. Frente a las lecturas sociológicas deterministas que hacen de la obra un producto, un resultado del mero acontecer histórico, Robbe-Grillet parece sugerir junto con Benjamin lo contrario: es el arte el que puede torcerle el pulso configurador a las formas del destino. Esa es la tarea: oponer a la legislación mimética que armonizaba entre sí las pretendidas leyes de la naturaleza a las leyes del arte, la redención que el arte puede ofrecerle a la naturaleza inarticulada, dominada o mutilada por el transcurso de la historia. Es, de alguna manera, el doble movimiento cognitivo de la descripción: la proliferación casi exasperante de detalles que construyen un mundo altamente racionalizado muta, por oposición, desviación o exceso, en una dimensión irracional y subjetiva que altera los límites que parecían contener o inmovilizar la vida. La naturaleza humana y social se juega en ese movimiento.

---

<sup>32</sup> Alain ROBBE-GRILLET, *Por una nueva novela*. Buenos Aires, Cactus, 2010, pág. 177-78.

# LA ESTRUCTURA DEL TIEMPO MESIÁNICO EN BENJAMIN, AGAMBEN Y DERRIDA. HACIA UNA TEMPORALIDAD ESPECÍFICAMENTE POLÍTICA

*The Structure of Messianic Time in Benjamin, Agamben and Derrida.  
Towards a Specifically Political Temporality*

SANTI MUÑOZ\*

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

Fecha de recepción: 8 de agosto de 2018

Fecha de aceptación: 26 de diciembre de 2018

## RESUMEN

El presente artículo se encuadra dentro de una investigación en curso sobre los fundamentos teológico-políticos de la filosofía de la historia benjaminiana. Esta investigación se desarrolla en el marco del programa de doctorado Ciudadanía y Derechos Humanos de la Facultad de Filosofía de la UB. En el texto pretendo analizar la estructura del tiempo mesiánico a partir de la lectura de Giorgio Agamben de la Epístola a los Romanos en el curso de un seminario desarrollado entre los años 1998-99. Las correspondencias conceptuales entre la estructura del evento mesiánico en Benjamin y San Pablo deberían aportar alguna luz, siguiendo el trazado de Agamben, al problema de los performativos tal y como ha sido planteado por la deconstrucción más allá de las investigaciones de los teóricos de los speech acts. Es por ello que, una vez analizada la estructura del evento mesiánico en Benjamin a través del texto Paulino, nos remitiremos a ciertos textos Derridianos para calibrar las diferencias y similitudes entre los dos modelos. Como trataremos de mostrar, el problema de la relación paradójica entre las dimensiones performativa y significativa del lenguaje, esencial en Benjamin y en Derrida, se halla estrechamente ligado al problema de la temporalidad y a toda concepción de la historicidad en términos políticos.

*Palabras clave:* mesianismo, performatividad, historia, deconstrucción, ley, derechos humanos, progreso, teleología.

## ABSTRACT

The following paper is part of an ongoing investigation on the theological-political foundations of Benjamin's philosophy of history. This investigation

---

\* Universidad de Barcelona.

is being conducted in the framework of the doctorate program Ciudadanía y Derechos Humanos of UB's philosophy department. In this text I undertake a discussion of the structure of messianic time based on Giorgio Agamben's reading of St Paul's Epistle to the Romans, which took place in a seminar developed during 1998-99. The conceptual connections between the structure of the messianic event in Benjamin and St Paul should shed some light, following Agamben's developments, on the problem of speech acts as set out by deconstruction beyond classical speech acts researchers. That is why, after discussing the structure of the messianic event in Benjamin by means of the Pauline epistle, we will address certain Derridian texts in order to evaluate the differences and similarities between the two models. As we will attempt to show, the question of the paradoxical connection between performativity and meaning in language, which is key to both Benjamin and Derrida, is closely related to the problem of time as well as to any notion of historicity considered in political terms.

Keywords: Messianism, Performativity, History, Deconstruction, Law, Human rights, Progress, Teleology.

## 0 A MODO DE INTRODUCCIÓN

La investigación en curso de la que forma parte el presente artículo pretende ofrecer una visión de conjunto de la filosofía de la historia benjaminiana partiendo de dos modelizaciones de su pensamiento, una de corte estético-teológico y otra de corte teológico-político. Cada uno de los dos modelos es extraído de una constelación determinada de textos a partir de los cuales han sido desarrollados en su arquitectura y operaciones conceptuales. La modelización supone extraer del pensamiento de Benjamin una topología subyacente, es decir, una determinada lógica de la exclusión fundadora como génesis que es constante en su pensamiento estético, teológico y político y que sintéticamente comparece, por poner tan solo un ejemplo, en el concepto de *imagen dialéctica*. El modelo parte de la filosofía del lenguaje benjaminiana y de la discrepancia estructural en esta entre la dimensión manifiesta o performativa y la dimensión del significado, ya planteadas en el ensayo de 1916 sobre filosofía del lenguaje. Esta topología se halla emparentada, en su contexto teológico-político, con el modelo topológico simplificado de Agamben en relación al *estado de excepción*, aunque se pretende más compleja al tematizar de un modo concienzudo el problema del significado y su temporalización en términos lingüísticos.

Por otra parte, el modelo teológico-político, sostenido por una lectura en profundidad de *Crítica de la violencia* y del problema del derecho que aquí tan solo podremos esbozar, plantea la lógica de la exclusión fundadora en los términos de una *exclusión político-económica* determinando en términos marxistas esa *fuerza-de-ley* que tanto ha ocupado a Agamben y a Derrida. Esto se sigue de una lectura atenta de la crítica benjaminiana de la violencia y de la diferencia entre una *huelga general revolucionaria* y una *huelga general política*, conceptos que deben ser actualizados. Aunque de la lectura del texto pueda desprenderse que seguimos a Agamben, nuestro acento no está puesto en la discrepancia constitutiva de la ley entre su referencia, su fuerza, y su significado, lo cual nos sitúa todavía en un ámbito de indeterminación de la acción política, sino en la ruptura de la temporalización propia del significado por la emergencia de la referencia, la fuerza-de-ley. Es ahí donde situamos la interrupción del tiempo vacío y homogéneo benjaminiano. Las nociones de suspensión y cumplimiento de la ley en la lectura de Agamben que ofrecemos permanecen indeterminadas en el texto y, en general, en la filosofía del italiano, pues son tratadas exclusivamente como meras estructuras ontológicas que textos como la crítica de la violencia o las tesis de 1940 permiten pensar en el contexto del marxismo y de la lucha de clases. Precisamente, se trata de pensar la acción política en términos de cancelación y cumplimiento a través de la *diferenciación excluyente* de las dos categorías performativas usadas por Derrida en *Espectros de Marx*, la inyunción-urgencia (típicamente benjaminiana), y la inyunción-promesa. El intento de compatibilizar ambas categorías por parte del filósofo francés colapsa, como trataremos de mostrar, su propio texto, capturado en esa temporalización imaginaria en torno a un mesianismo de la promesa y de la llegada de una singularidad. Políticas del aplazamiento que tienen, sin duda, su traducción en el campo de la teoría de la acción política que Derrida nunca frecuentó.

No nos interesa demasiado la polémica Derrida-Agamben, que podría ser reconstruida a partir de ciertos textos del italiano como, por ejemplo, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1998), *El tiempo que resta* (1998-99) o del seminario derridiano sobre *La bestia y el soberano* (2002). De Agamben tomamos tan solo la crítica a la temporalización suspensiva derridiana, a la apertura ontológica de la promesa que Agamben conceptualiza como la experiencia de una “vigencia sin significado” de la ley que inserta el pensamiento en un *tiempo vacío y homogéneo*, por expresarlo en términos benjaminianos. La estructura cancelatorio-performativa de la ley, que Agamben recoge de Pablo y que es posible leer en diversos textos ben-

jaminianos, es lo que nos interesa leer en Agamben como otro modelo de mesianismo y como otra temporalización, específicamente política. Sin embargo, la performatividad permanece siempre *indeterminada* en Agamben, mientras que en Benjamin nos remite siempre a la categoría de *acción* a través de conceptos como *Jetztzeit* o *reine Gewalt*. Sólo nos interesa la ontología en términos materialistas y fuera de todo marco de discusión de origen heideggeriano. De la crítica derridiana a Agamben nos parece, sin embargo, ajustada su insistencia en la indeterminación de lo biopolítico y de la estructura escindida de la ley, que se presenta siempre en Agamben como lo más antiguo, “lo archi-antiguo”, dice Derrida, y “el acontecimiento decisivo de la modernidad”. Incidiremos en esta indeterminación en términos materialistas.

El contexto en que pretenderíamos ubicar a Benjamin a partir de las tesis de 1940 y de la crítica es el de una teoría de la acción política y de la toma de partido para oponerlo a la *política pura*, sin lucha de clases, de Badiou, Laclau o Rancière. Nos interesa precisamente la oposición de Slavoj Žižek a todos estos pensadores y su intento de restitución de un cierto campo de fuerzas, la lucha de clases, dentro de las categorías de la acción política. Derrida sirve más bien para nosotros de ejemplo de un determinado pensamiento del diferimiento de la acción, de ruptura del vínculo marxista entre la acción, el juicio y el pensamiento de la que *Espectros de Marx* (1993), el libro más político del francés, es un ejemplo extremadamente preciso. Toda la teoría política postfundacional parece partir de las premisas que concita un cierto *deseo emancipatorio* que debe ser articulado precisamente a partir de una elusión sintomática y sistemática de los antagonismos que funda la necesidad, su uso político, para traducirlos a la ley democrática de las demandas.

La lectura agambeana de Pablo se aproxima en nuestra opinión a Benjamin porque, en su topología, permite pensar una acción política cancelatoria en los términos de una acción política de clase haciendo emerger, como veremos, *la ley de la ley*. Nos interesa de Agamben la génesis del tiempo operativo en tanto pueda servir a una restitución que haga efectivo, como afirma Benjamin en la tesis VIII, “el estado de excepción que es la norma”, en los términos de una articulación de lo político más allá de las lógicas equivalenciales del reconocimiento y la identidad. Derrida se inscribe en ellas, nos parece, a partir de esa concepción progresista del derecho en su perpétuo movimiento diferido en pos de la *justicia*, que, como es sabido por todos, no es otra cosa que la deconstrucción.

## 1 EL TIEMPO OPERATIVO

*El tiempo que resta* (2000) es quizás el texto donde Giorgio Agamben se ha medido de una forma más exhaustiva con el problema del tiempo mesiánico. Se trata de una lectura paciente y sistemática de la epístola de San Pablo a los romanos aunque, en su último capítulo, el objetivo del autor parece ser el de establecer vínculos entre la estructura del tiempo mesiánico en Benjamin y en San Pablo mostrando como existiría una correspondencia textual y no sólo conceptual entre los dos autores. Al parecer, Benjamin recogería en las tesis de 1940 citas textuales del texto paulino a partir de la biblia de Lutero y conceptos como el de redención [*Erlösung*], el de actualidad [*Jetztzeit*] o el de recapitulación [*Zusammenfassen*] se corresponderían respectivamente con los conceptos paulinos de *ho nyn kairós*, *apolytrosis* y *anakephalaiósasthai*. Por lo que se refiere a las conexiones conceptuales, que no son objeto de la investigación del autor, cabe decir que tanto el problema extensamente elaborado por Agamben de la estructura del tiempo mesiánico como el vínculo de esta estructura con el problema de los performativos, guardan estrecha relación tanto con los primeros escritos benjaminianos sobre el lenguaje, como con las tesis de 1940 o con la problemática de la ley en *Crítica de la violencia* (1921). Mostrar estas conexiones puede resultar muy útil para, precisamente, vincular lo mesiánico a una determinada concepción de la temporalidad que es lo que subyace a esa homología en Benjamin entre las estructuras místico-teológicas y las epistemo-ontológicas. El detallado análisis agambeano de la estructura de la temporalidad mesiánica abre sin duda nuevas posibilidades de lectura tanto de la teoría del lenguaje benjaminiana como de su ontología materialista al realizar una descripción exhaustiva de la estructura temporal mesiánica.

A la hora de tratar de explicitar, en la cuarta jornada del seminario sobre san Pablo, la diferencia entre escatología y mesianismo, Agamben se ve arrastrado hacia un problema que, aunque el autor no lo plantee de ese modo, es una cuestión profundamente benjaminiana. Se trata del problema de la linearización del tiempo o de su representación en imagen. Si la escatología, en tanto teoría del final de los tiempos, puede sustentarse en una imagen lineal del tiempo orientada hacia un punto final (según un *telos*), el tiempo del mesías, observa Agamben, es radicalmente *impensable* en una representación espacial. “Se ha observado a menudo que estas representaciones espaciales –punto, línea, segmento– son responsables de una falsi-



ficación que hace impensable la experiencia vivida del tiempo. La confusión entre éschaton y tiempo mesiánico es un ejemplo flagrante de ello”<sup>1</sup>.

Para intentar fijar la estructura del tiempo mesiánico más allá de representaciones espacializantes que lo confunden con el tiempo escatológico, Agamben recurrirá a una noción del lingüista Gustave Guillaume: el *tiempo operativo*. Guillaume define el tiempo operativo como “el tiempo que la mente emplea para realizar una imagen-tiempo” implicando que más allá del tiempo lineal y espacializable –presente, pasado, futuro– en una imagen-tiempo, puede obtenerse una representación tri-dimensional del tiempo que pasa por reconstruir las fases que el pensamiento ha recorrido para llegar a esta imagen-tiempo. Esto nos daría, en lugar de una imagen acabada, la alternativa de una cronogénesis del tiempo que permitiría reconstruirlo en su estado potencial (*in posse*), en formación (*in fieri*) y ya construido (*in esse*). Esta teoría está para Agamben estrechamente vinculada con una teoría posterior de Beneviste que para el autor resulta decisiva a la hora de poder pensar el tiempo en esta doble dimensión. “[...] la idea de que la lengua pueda referirse al tiempo operativo de su mismo devenir contiene ya las bases –y a la vez el principio de una complicación ulterior– de la creación más genial de la lingüística del siglo XX: la teoría de Beneviste de la enunciación”<sup>2</sup>.

Según Beneviste, existen en la lengua elementos no semantizados, los llamados *shifters* o *embrayeurs*, en los que el discurso se refiere no ya a contenidos significados sino a su mero tener lugar, entendiendo aquí por tener lugar el discurso en acto en el nivel de la enunciación. Pronombres, adverbios de tiempo, desinencias verbales y otros, son las partículas que realizan esta función y que se caracterizan por ser meras marcas posicionales sin contenido significable. Estos elementos remiten precisamente al tiempo de la alocución lo que permite diferenciar en el habla un discurso en acto (enunciación) de un discurso acabado o significado (enunciado). La paradoja que este doble nivel nos aporta es la de que la dimensión del discurso en acto, la conexión del lenguaje con el acontecimiento de su enunciación, aparece borrada en el contenido significado que, como tanto ha insistido la teoría deconstruccionista, es siempre independiente del contexto de su producción en términos de sentido. El psicoanálisis lacaniano, por su parte, funda toda la constitución del sujeto a partir del ideal en el borramiento del sujeto de la enunciación (\$) y la cons-

<sup>1</sup> Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta*, Madrid: Trotta, 2006, pág. 70.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pág. 71.

titución del sujeto del enunciado i(a) a partir de la estructura o batería significativa (A). Agamben caracteriza del siguiente modo la desaparición del discurso en acto.

“Pero si toda operación mental, todo “pensamiento en acción de lenguaje” –como dice Guillaume– implica un tiempo operativo, la referencia a la instancia del discurso en acto implica también un cierto tiempo, y la cronotesis contendrá en su interior un tiempo ulterior que introduce una incongruencia/desconexión y un retraso en la “pura presencia” de la enunciación. [...] En cuanto el pensamiento está siempre en acción de lenguaje, e implica por ello necesariamente en sí mismo un tiempo operativo, entonces el pensamiento no podrá coincidir jamás consigo mismo, y la presencia de la conciencia en sí misma tendrá siempre la forma del tiempo.”<sup>3</sup>

Lo que representa este retraso del discurso en acto con respecto al discurso significado es una incongruencia o desconexión que se produce siempre entre un acto performativo y su resultado en el nivel del significado. Expresado en términos de temporalidad esto quiere decir que lo que denominamos presente, el tiempo imaginado y espacializable (que coincide además con esa presencia a sí que llamamos sujeto) es tan solo una dimensión ulterior del presente que se constituiría precisamente como el borramiento del lenguaje en acto. Esto parece indicar que lo que Agamben denomina imagen-tiempo, se produce precisamente como el borramiento de un presente en acto o de una acción de lenguaje, que se da en el llamado tiempo operativo. Esto plantea a su vez un nuevo problema si seguimos las reflexiones deconstruccionistas sobre los performativos y la iterabilidad de las marcas, puesto que se daría entonces la paradoja de que todo enunciado, en tanto separable de su enunciación, constituye su contexto, las coordenadas de su producción, borrándolas. De este modo, se dará entonces una paradoja radical en relación al lenguaje en acto: el contexto o la situación implícitas en el significado, en esa imagen tiempo que resulta del borramiento del tiempo operativo, describirá siempre una situación *imaginaria*. Esto es así porque el borramiento del tiempo operativo, del discurso en acto o del contexto de producción, es ya la producción de un contexto imaginario, fundado en lo que en el lenguaje deconstructivo se llama *iterabilidad de la marca* en el doble sentido de que está articulado sobre una imagen (una conciencia de sí) y de que carece de sus coordenadas reales de constitución.

Dos observaciones que nos parecen esenciales:

---

<sup>3</sup> Ibid., pág. 71.

- a) Esta forma de describir el conflicto entre lo performativo y lo significado se mostrará extraordinariamente productiva a la hora de comprender el problema del mesianismo como relación con la ley, dado que la estructura de la ley, tal y como Benjamin la concibe en *Crítica de la violencia*, responde a esta estructura.
- b) Además, este tratamiento de la desconexión entre tiempo operativo y tiempo constituido nos ofrece una reformulación del concepto de presente que Agamben parece haber intuido con profundidad. El presente no es ya únicamente, desde la estructura del tiempo mesiánico, el lugar de la presencia a sí del sujeto, el presente es además el lugar del anclaje de todo tiempo a la situación o al acontecimiento de su producción. De la contradicción entre estas dos dimensiones del presente, una operativa y no presente (el tiempo en acto) y otra presente y no operativa (la imagen-tiempo) nace toda posibilidad de comprender la estructura de la temporalidad mesiánica y la particular versión de ésta en los textos teológico-políticos de Benjamin. La clarificación del tiempo operativo como un tiempo de anclaje al acontecimiento de su producción será decisiva para entender el concepto de actualidad [*Jetztzeit*] benjaminiano.

## 2 CARACTERES DEL TIEMPO MESIÁNICO

A partir de la estructura autocontradictoria de este tiempo en acto y esta imagen tiempo Agamben tratará de leer en Pablo las diferentes determinaciones del tiempo mesiánico. Trataremos de seguir ahora esta caracterización para ponerla en contacto con el mesianismo benjaminiano. Esta operación pasa por no perder de vista la dialéctica benjaminiana entre apariencia y ruina que es una estructura que funda tanto su concepto de crítica de arte como su concepción místico-teológica del lenguaje. En esta dialéctica están ya implícitos el tiempo operativo y la imagen tiempo, pero en una relación, la ruina de la apariencia, que parece haber pasado inadvertida a Agamben en tanto no parece haberse internado en el problema de la homología entre lo estético y lo teológico en Benjamin.

El tiempo mesiánico, nos dice Agamben, “no es, sin embargo, otro tiempo, algo así como un tiempo suplementario que se añade al tiempo cronológico; es, por así

decirlo, un tiempo dentro del tiempo –no ulterior, sino interior– que mide mi desfase respecto a él”<sup>4</sup>. Este tiempo interior al tiempo es precisamente la relación entre el tiempo operativo, borrado, y la imagen-tiempo que constituye el tiempo cronológico y espacializable. Los términos *kairós* y *chronos* son los que designan estas dos dimensiones interior la una a la otra. El término paulino *parousía* (la “presencia a sí” o el “estar junto a”) sirve al apóstol para designar esta estructura unidual del evento mesiánico en cuanto compuesto de dos tiempos heterogéneos, un *kairós*, como tiempo operativo, y un *chronos*, como tiempo representado.

“La presencia mesiánica está junto a sí misma porque, sin coincidir jamás con un instante cronológico y sin añadirse a éste, sin embargo lo aprehende y lo lleva al *cumplimiento* desde el interior.”<sup>5</sup>

Esta *aprehensión* del tiempo operativo en el tiempo representado señala precisamente que el evento mesiánico es una suerte de *desocultación* dado que, como hemos visto, el tiempo operativo se halla siempre borrado o retrasado con respecto al tiempo representado. Pensar, por lo tanto, el concepto de esta aprehensión que según Agamben lo lleva a su *cumplimiento*, será esencial para caracterizar el evento mesiánico. En este sentido, el autor destaca dos características complementarias del tiempo mesiánico aprehendido como evento, la *relación inversiva* y la *recapitulación*. Ambas relaciones podemos encontrarlas en las tesis benjaminianas de 1940.

### 3 RELACIÓN INVERSIVA

La *relación tipológica* paulina en que el pasado *prefigura* el futuro expresa para Agamben, más allá de la clásica interpretación figural (hermenéutica) de las escrituras, una *relación inversiva* que transforma lo completo en incompleto y lo incompleto en completo. De este modo, el tiempo mesiánico no puede ser ni pasado (completo), ni futuro (incompleto), sino la inversión de estas relaciones entre lo completo y lo incompleto. Como veremos, esto tiene una relación estrecha con la performatividad tal y como Agamben la plantea y tal y como puede ser leída en numerosos textos benjaminianos. “La *relación tipológica* paulina expresa perfectamente este movimiento inversivo: es un campo de tensión en el cual los dos tiempos entran en la constelación que el apóstol llama *ho nyn kairós*, en donde el pasado

<sup>4</sup> Ibid., pág. 72.

<sup>5</sup> Ibid., pág. 75.

(completo) vuelve a encontrar su actualidad y se transforma en incompleto, y el presente (incompleto) adquiere una suerte de compleción.”<sup>6</sup>

Esta relación inversiva que *actualiza* el pasado sólo puede ser correctamente comprendida si se la considera dentro del esquema de la *parousía*, es decir, dentro de la *aprehensión* del tiempo operativo (en principio oculto o borrado) dentro del tiempo representado o tiempo en imagen. Agamben, al no realizar esta contextualización de la relación tipológica *inversiva*, se salta en mi opinión un paso y no acaba de determinar adecuadamente esa *actualización* del pasado tan importante en las tesis de 1940 y esa inversión de lo completo y lo incompleto en la que se juega la actualidad o *actualización* del tiempo. Esta inversión debe ser entendida precisamente como una alteración del tiempo en imagen, del tiempo representado, por la irrupción del tiempo operativo o el tiempo en acto. Esto es así porque el pasado sólo aparece como completo o acabado cuando lo consideramos a partir del tiempo representado, del mismo modo que el presente sólo aparece abierto o incompleto cuando lo concebimos desde esta espacialización del tiempo. Por tanto, la inversión se produce como una *aprehensión* del tiempo operativo en el tiempo imaginado que, precisamente, destruye la apariencia de completud del pasado (imaginaria) y la apariencia de incompletud del presente (el *telos*). La actualización del pasado sobre el presente se da precisamente como una *irrupción* del tiempo operativo: es decir, como la destrucción de la imagen-tiempo en tanto origen y *telos*. Si seguimos la estructura en los términos lingüísticos en que ha sido planteada al comienzo, la *parousía* paulina consistiría entonces en una irrupción del lenguaje en acto (la dimensión performativa) sobre la imagen tiempo que suspendería la consistencia imaginaria del tiempo (la completud del pasado y la apertura del presente). El estatuto de esta *operación*, que no ha sido explicitada de este modo en el texto de Agamben, supone el atravesamiento de la imagen constitutiva del tiempo representado (*chronos*). Este concepto aparece en Benjamin en multitud de ocasiones, aunque ciertamente tan solo mostrado y no técnicamente argumentado. Si en las tesis de 1940 el *Jetztzeit* (*tiempo actual* o, simplemente, *actualidad*) interrumpe el curso del tiempo vacío y homogéneo lo hace precisamente suspendiendo la totalización y el *telos* que se corresponden con la imagen-tiempo. La tesis XVI puede funcionar como ejemplo de esta fuerza irruptiva propia del tiempo en acto que interrumpe y

---

<sup>6</sup> Ibid., pág. 79.

bloquea el tiempo destruyendo una *imagen eterna* del mismo: la propia del historicismo.

“El materialista histórico no puede renunciar a un concepto de presente que no es tránsito [*Übergang*] sino en el que el tiempo se planta y queda en reposo [*in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist*]. Pues es precisamente este concepto el que define el presente en que él personalmente escribe historia. El historicismo presenta la imagen del pasado “eterna”, [*ewiges’ Bild*] el materialista histórico una experiencia de él que es única” [*die einzig dasteht*].”<sup>7</sup>

Esto es, no obstante, tan solo un ejemplo más del evento mesiánico benjaminiano: la fuerza irruptiva que quiebra la apariencia de una imagen eterna la encontramos como concepto clave también en toda la obra estética del autor. Este presente es descrito, cabe decir, como interrupción o paralización en relación al movimiento, a la apertura destinal o teleológica del tiempo del historicismo. Si en la tesis sobre el barroco este tiempo se correspondía con el concepto de transmisión propio de la historia del arte, en *La tarea del traductor* se corresponde con la *reine Sprache* o pura lengua en relación al proceso de transmisión propio de la traducción fallida.

#### 4 RECAPITULACIÓN DEL TIEMPO

La segunda noción, complementaria a la de *typos*, por medio de la cual Pablo articula el tiempo mesiánico, es la de *recapitulación*. La *recapitulación* es un motivo que encontramos en las tesis, como advierte Agamben, en el concepto de *Zusammenfassen* (*recapitulación/resumen*) pero también en la tesis III, a partir del adjetivo *zitierbar* (citable) de la frase referida a la *humanidad redimida* [*erlöste Menschheit*]: *ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden*. Su pasado se ha vuelto citable en cada uno de sus momentos.

¿Qué dice exactamente Pablo?, se pregunta Agamben. “Que el tiempo mesiánico, en cuanto en él se trata del *cumplimiento* o *plenitud* de los tiempos [...] opera una *recapitulación*, una suerte de abreviación en resumidas cuentas de todas las cosas, tanto celestes como mundanas, es decir, de todo lo acaecido desde la creación hasta el “ahora” mesiánico, de la totalidad del pasado”<sup>8</sup>.

Es importante no perder nunca de vista el contexto general de la estructura del tiempo mesiánico, la aprehensión en el tiempo representado del tiempo operativo

<sup>7</sup> Walter BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Aguilar, 1989, pág. 184.

<sup>8</sup> Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta*, op. cit., pág. 80.

que lo lleva a su *cumplimiento*. De hecho, si inversión y recapitulación son para Agamben relaciones complementarias lo son precisamente en tanto en ambas se expresa ese *cumplimiento* o *plenitud* (*pléroma*) del tiempo en el evento mesiánico. Este cumplimiento mesiánico del tiempo debería llevarnos hacia el pensamiento de un *telos* mesiánico en contraposición al *telos* escatológico (la apertura del tiempo a una plenitud, a la *espera* de un acontecimiento por-venir), si es que a una operación de este tipo puede convenir todavía la categoría de *telos*. La recapitulación aparecería entonces, a diferencia del *telos* escatológico, como una suerte de *contracción* de la totalidad del pasado en el presente que no sería más que otro modo de expresar esa *actualización* del pasado en el presente según la cual, destruyendo su imagen completa o acabada, propia del tiempo representado, y transformándolo en algo incompleto, podría acceder el tiempo a su cumplimiento o *telos*. La concreción que Benjamin hace de todo esto a partir del concepto de citabilidad sólo puede entenderse en relación a esa imagen tiempo (un pasado completo y eterno: el del historicismo) que el materialismo trata de atravesar. Un pasado citable en cada uno de sus momentos implica la existencia de una *imagen-tiempo*, un tiempo *representado* en el que el pasado *oculta y olvida* los elementos materiales de su constitución (la llamada historia de los oprimidos). La citabilidad o recapitulación, por lo tanto, es un modo de expresar esa relación entre presente y pasado, *la actualización*, que sólo lleva el pasado a su cumplimiento manifestando su incompletud, es decir, destruyéndolo como *imagen eterna* a partir de la emergencia de la relación de fuerzas propia del tiempo operativo. Hay ahí algo del orden de la *rememoración*, pero esta rememoración no tiene nada que ver con la recuperación de un presente-pasado sino más bien con su superación. Rememoración es entonces emergencia o restitución de una relación de fuerzas que la imagen y el sentido habían ocultado. La rememoración aparece entonces como la *restitución de un campo de fuerzas* y no como el retorno de una representación.

“El historicismo culmina con pleno derecho en la historia universal. Y quizás con más claridad que de ninguna otra se separa de ésta metódicamente la historiografía materialista. La primera no tiene ninguna *armadura teórica*. Su procedimiento es aditivo; proporciona una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. En la base de la historiografía materialista hay por el contrario un *principio constructivo*. No sólo el movimiento de las ideas, sino que también su detención forma parte del pensamiento. Cuando éste se para de pronto

en una *constelación saturada de tensiones*, le propina a ésta un golpe por el cual cristaliza en mónada (cursivas mías).”<sup>9</sup>

Armadura teórica, principio constructivo y *constelación saturada de tensiones* interrumpen la representación de un tiempo vacío y homogéneo y su *movimiento*.

## 5 EL TIEMPO EN ACTO

Deberemos ahora dar un rodeo y alejarnos de las formulaciones agambeanas para volver a las de Benjamin y tratar de profundizar en su caracterización de la noción de *fuerza* que se correspondería, en mi opinión, con la de un tiempo o un lenguaje en acto. ¿Dónde hallar en el pensamiento benjaminiano una tal noción de fuerza? ¿Con qué estructura de la temporalidad se correspondería esa noción? Buscamos, sin lugar a dudas, el concepto paradójico de una fuerza que *actúa* pero que no puede ser representada y que, sin embargo, debe ser localizada por el filósofo del mismo modo que esa *constelación saturada de tensiones* que en las tesis remite a la lucha por el pasado oprimido. La figura conceptual o el emblema benjaminiano para esa fuerza irruptiva es el del destino, y su objeto, que es indeterminable: la *vida nuda* [*bloßes Leben*] en el hombre<sup>10</sup>.

Este concepto fue tratado en un contexto más estrictamente teórico en *Destino y carácter*, ensayo que, en muchos aspectos, tal y como advirtiera Adorno, puede considerarse programático, pero fue más tarde determinado históricamente en *Crítica de la violencia* al desarrollar, dentro de un texto de teología política, la noción del carácter mítico del derecho y del vínculo entre violencia y derecho que nos lleva hacia aquello en el hombre sometido al ciclo de la culpa y la expiación: la vida natural o vida nuda. Tanto en *Destino y carácter* (1919), como en las *Afinidades Electivas* (1922) o en *Crítica de la violencia* (1921), la noción de lo divino en el hombre, el espíritu, fue siempre definida por Benjamin como la ruptura con el ciclo de la culpa y la expiación propio del mito y del derecho.

Que mito y derecho se correspondan con ese *orden natural* donde el hombre aparece sometido a constelaciones de fuerzas es característico de una premisa benjaminiana de inspiración freudiana: la de una conservación de todos los estratos de

<sup>9</sup> Walter BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Aguilar, 1989, pág. 189.

<sup>10</sup> “Vida nuda” es la traducción que Giorgio Agamben escoge para un concepto del que se ayuda para fundar la constitución biopolítica del ser humano, su *homo sacer*. *Bloßes Leben* podría ser traducido también como “vida sin más”.



la experiencia psíquica humana en sus instituciones. Se trata de un concepto característico de su pensamiento histórico-natural donde lo más nuevo está siempre habitado por lo más antiguo sin que se haya producido jamás un progreso histórico<sup>11</sup>. Esta noción de un tiempo mítico de la repetición (el ciclo culpa-expiación) sería luego incorporada al proyecto de los pasajes a partir de la imagen del infierno como nueva figura de un tiempo y de un vínculo en el hombre con el mito. Ulteriormente, en las tesis de 1940, esta noción de fuerza es recuperada a través de la idea del pasado oprimido que determina, como hemos visto, la *armadura teórica* de la historia. En *Destino y carácter* eran definidos el destino y la vida natural del siguiente modo:

“El destino es la conexión culpable de los vivos [*Schicksal ist der Schuldzusammenhang des Lebendigen*]. Este se corresponde con la constitución/condición natural del viviente [*natürliche Verfassung des Lebendigen*], aquella apariencia [*Schein*] todavía no disipada completamente, de la que el hombre está tan alejado que nunca se ha sumergido en ella completamente, pero bajo cuyo dominio su mejor parte podía permanecer invisible. El hombre no es así en el fondo quien tiene un destino, sino que el sujeto del destino es indeterminable [*das Subjekt des Schicksals ist unbestimmbar*]. El juez puede ver un destino siempre donde él quiere, pues con cada pena tiene que dictar a ciegas un destino. El hombre no será nunca alcanzado por éste, tan solo la vida nuda [*bloßes Leben*] en él, la cual posee una culpa natural y una parte desgraciada en virtud a la apariencia.”<sup>12</sup>

El destino sería el vínculo culpable de los vivientes ligado a su constitución natural. Esta constitución natural de lo viviente es lo que en *Crítica de la violencia* será determinado, a partir del derecho, como una relación de fuerzas que escapa al ámbito de los fines reconocidos por el derecho y que, en última instancia, será definida a partir de una *violencia inmediata o mítica* [*mytische Gewalt*] que, siendo característica del derecho, actúa en él sin hacerse nunca presente: el destino [*Schicksal*], en tanto una amenaza indeterminada y omnipresente es la figura bajo la que aparece esta violencia. El sujeto de esta violencia, que en tanto indeterminada y omnipresente es equivalente al destino, es también indeterminable. No hay, pues, sujeto de esa violencia porque esa violencia tan solo tiene un *objeto*, la vida natural o vida

<sup>11</sup> En este sentido es característica su consideración de la obra de arte: en la unicidad de su aura manifiesta tanto su uso cultural en el rito como la secularización del mismo.

<sup>12</sup> Traducción propia. Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*. Band II.1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, pág. 175.

nuda en el hombre, que constituye la conexión culpable en su existencia. Hallamos así, en la existencia, una relación de fuerza que escapa a la presencia y al presente, pues su sujeto no es determinable. Debemos ahora acercarnos a la crítica benjaminiana de la violencia

## 6 LA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA

La primera publicación del texto *Crítica de la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*) fue el año 1921 en el número 3 de la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Es, por lo tanto, un texto contemporáneo a *La Tarea del traductor* y dos años posterior a *Destino y carácter*, con el que tiene profundas conexiones en relación a los temas del destino [Schicksal], la vida nuda [bloß Leben] y su relación con el derecho. La especificidad de este texto de teología política es que supone una determinación material de estos temas a partir de un contexto histórico, el convulsionado parlamentarismo de los años 20 y la revolución alemana de 1918-19. En él, la noción de fuerza, correspondiente al destino, entra en una lógica de la exclusión que parece reproducir la dialéctica entre un tiempo o un lenguaje *en acto* que suspende un tiempo representado o un campo de equivalencia, identificado en este caso con el derecho positivo.

El texto nos presenta ya esa fusión de planteamientos mesiánicos e histórico-naturales que Benjamin desarrolla bajo el epígrafe “filosofía de la historia”. El proyecto del ensayo, como es sabido, es realizar una crítica de la violencia presente en el derecho a partir de un análisis de los desarrollos tanto del iusnaturalismo como del derecho positivo en torno al tema. Lo que Benjamin produce, como ya ha sido señalado en lecturas como la de Derrida, es una deconstrucción de todos estos planteamientos, pero en una clave muy específica que fue pasada por alto por el autor francés. Lo que se desprende de esos análisis, que tienden a colapsar tanto los modelos historicistas del derecho positivo, donde la violencia se justifica por su sanción histórica, como los iusnaturalistas, donde esta se justifica por la justicia de los fines, no es otra cosa que la *idea de historia natural*. Los planteamientos histórico-naturales, que suponen en Benjamin un orden de apariencia, que se constituye a partir del *olvido* de lo *protohistórico*, y una dinámica de retorno de lo olvidado, el momento de la *referencia a fuerzas*, se manifiestan en el texto en la escisión entre los *fines legales* del derecho (universalizables) y los *fines naturales* del mismo (no universalizables y olvidados en el texto de la ley). Benjamin rompe de este modo cual-

quier hipotético vínculo de los fines naturales con la justicia y los pone en relación con *fuerzas históricas* en liza. Los fines legales o sancionados, base de la fundamentación positiva del derecho, son, en su deconstrucción, expresión de relaciones de fuerza que se corresponden con *fines naturales* que Benjamin atribuye a los Estados (el imperialismo belicista de la época) o a las clases en lucha. De este modo, si el derecho positivo parece *ocultar* los fines naturales, las fuerzas constitutivas, bajo fines legales, el derecho natural proclama los fines naturales como criterio de justicia sin reflexionar sobre la constitución de las fuerzas y su lógica. La violencia real, el campo de fuerzas actuante, queda desplazado en estos análisis al no localizarse su dialéctica histórico-natural.

En el caso del derecho positivo, que es paradigmático para el autor de los presupuestos del parlamentarismo, este se constituye como una *naturalización* que olvida las relaciones de fuerza en la *sanción* de un conjunto de fines legales. Generalizando el esquema, puede concluirse que toda estructura social o campo de fuerzas (fines naturales) se traduce en un campo simbólico-institucional (historia naturalizada) que lo oculta. Esta ocultación de las relaciones de fuerza produce, en palabras de Benjamin, la *ambigüedad demoníaca* de los derechos “iguales” que el autor expone a partir del ejemplo de la definición de fronteras en el derecho de los Estados o de la institución, homóloga en su estructura, del contrato. Estas estructuras jurídicas generales son la clave de toda naturalización del derecho, es decir, del pacto imaginario-simbólico que olvida las relaciones de fuerza en que se sustenta para universalizar un campo de mutuo reconocimiento. Más allá de este campo tenemos una *violencia fundadora* de derecho que se corresponde con los fines naturales y que se *materializa y se oculta* en el contrato. Al analizar la estructura del contrato como supuesto modo “no violento” de resolución de conflictos, Benjamin vuelve a presentar en él una relación de fuerzas subyacente en tanto el poder que garantiza el contrato ha nacido él mismo de la violencia, si es que esta violencia, nos dice el autor, no ha sido ya instalada *en el contrato mismo* conformemente al derecho. Como *fundadora de derecho*, la violencia no necesita estar inmediatamente presente en él [*nicht unmittelbar in ihn gegenwärtig zu sein*]. Esto lleva a Benjamin a una reflexión fundamental: en tanto desaparece o se debilita [*schwindet*] la conciencia de la presencia latente de la violencia [*latente Anwesenheit der Gewalt*] en toda institución jurídica, ésta decae. Estas reflexiones acerca de la violencia instalada, por derecho, en el contrato, nos parecen decisivas de cara a establecer una *apertura* esencial que el texto nos brinda.

“Y eso no es todo: el origen de todo contrato, no sólo su posible conclusión, nos remite a la violencia. Aunque su violencia fundadora no tiene por qué estar inmediatamente presente en el momento de su formulación, está representada en él bajo forma del poder que lo garantiza y que es su origen violento, y ello, sin excluir la posibilidad de que ese mismo poder se incluya por su fuerza como parte legal del contrato.”<sup>13</sup>

¿Se trata aquí del contrato de trabajo? El autor no lo especifica, pero el hecho de que aquél que ejerce la fuerza se incluya como *parte reflexiva* en él nos permite pensar tanto en un contrato de trabajo como en un tratado entre Estados fruto del militarismo, otro de los temas que recorren el texto en relación a los fines naturales. Si tomamos el contrato de trabajo, dado que en la huelga general política lo que se pretende precisamente es alterar ciertas condiciones del contrato, la pregunta que cabe hacerse para penetrar aún más en la estructura topológica de la fundación sería la siguiente. ¿Dónde se localiza en términos históricos la violencia que respalda el contrato de trabajo en la fundación capitalista/liberal del campo social? Obviamente, en un acto de desposesión, en una ruptura de los vínculos de sujeción datable y datada por Marx al final del volumen I de *El Capital* bajo el epígrafe de la *acumulación originaria*. La liberación del siervo, su disponibilidad como fuerza asalariada para contratar “libremente” con su patrón, toda la estructura equivalencial y recíproca en términos de valor, se fundamenta en una violencia fundadora, en un acto al mismo tiempo *económico* y *jurídico*, que no aparece inscrito en el campo de derecho ni en el campo económico que funda. El análisis de esta performance histórica, de este acto fundacional, desborda el propósito de nuestro artículo y pertenece a otro núcleo de nuestra investigación. Decir tan solo que este momento irruptivo funda el derecho moderno al constituir un campo de derecho donde se produce una reciprocidad económica en base a una exclusión política, el derecho servil al producto y al medio de producción, y una reciprocidad política, los derechos del individuo, en base a una exclusión económica, la expropiación de la tierra y su transformación en propiedad privada. Todo el campo de reconocimiento de derechos se funda en el liberalismo a partir de esta doble exclusión constitutiva. En la estructura particular del intercambio económico asalariado, el que ejerce la fuerza dominante se pone a sí mismo como parte recíproca, como

---

<sup>13</sup> Walter BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Aguilar, 2001, pág. 31.

libre e igual, en un intercambio formal de equivalentes sujeto a derecho<sup>14</sup>. El contrato, nos parece, funciona aquí como *mónada* en sentido benjamiano, como ese elemento concreto dentro de un sistema social que refleja la constitución del mismo como totalidad en los términos de una fuerza que se borra del campo que constituye. Una imagen dialéctica en la que, si se invierte la perspectiva, el objeto social destituye la apariencia bajo la que se manifiesta haciendo emerger la fuerza. Esta inversión se realiza en el contraste entre las dos huelgas generales: la política, sujeta al marco del contrato, y la revolucionaria, que rompe los límites de este. Hasta donde sabemos, las lecturas de la crítica no han profundizado en la estructura paradójica del contrato que contiene, monadológicamente, toda la estructura topológica que articula la crítica del derecho en Benjamin. Lo que aquí se nos exhibe es, por supuesto, el carácter *escindido* de la ley, estrechamente relacionado por Agamben con su *estado de excepción* y con la estructura de la ley en Pablo que veremos más adelante.

## 7 LA AMBIGÜEDAD DEMÓNICA Y EL CARÁCTER ESCINDIDO DE LA LEY

Esta escisión que divide el campo del derecho y que se corresponde con la fundamentación positiva del derecho según su sanción (la constitución que “todos nos dimos en 1978”, por poner un ejemplo) recibe por parte de nuestro autor un tratamiento explícitamente lingüístico en el ensayo al abordar el tema de la fijación de fronteras como contrato inter partes.

“El establecimiento de fronteras no significa la somera aniquilación del contrincente. Se le conceden derechos, aun en aquellos casos en que el vencedor dispone de una superioridad absoluta de medios violentos. Y, de manera *diabólicamente ambigua*, se trata de una «*igualdad*» de derechos: para ambas partes firmantes del contrato, la línea que no debe franquearse es la misma. Aquí asoma con terrible ingenuidad *la mítica ambigüedad* de las leyes que no deben ser «transgredidas», y de las que hace mención satírica Anarole France cuando dice: ‘la ley prohíbe de igual manera a ricos y pobres el pernoctar bajo puentes.’”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> El obrerismo es precisamente la fuerza social que, al contrario que el proletariado revolucionario, lucha por el reconocimiento, es decir, por la institucionalización jurídica del dominio de clase.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 40.

Este fragmento es decisivo, desde mi punto de vista, a la hora de determinar como un *problema de lenguaje* esa estructura escindida que es la ley. El carácter *mítico* radica precisamente en que la relación de fuerzas se manifiesta en el orden simbólico de *mútuo reconocimiento* a partir de una ambigüedad demoníaca donde el término “igualdad” en relación a los derechos sólo puede aparecer entrecomillado dado que su significado es problemático. La ironía de Anatole France sobre las leyes que subraya el argumento así parece confirmarlo. La universalidad del derecho, su fundamentación, según las teorías positivas, en el reconocimiento por parte de una comunidad histórica, su sanción, al fundarse en una relación de fuerzas que la precede vacía de referencia esa “igualdad” que tiene tan solo esa consistencia imaginaria propia del significado de la que hemos hablado en relación al tiempo representado.

Todo esto sucede en *dos tiempos lógicos*. Primero el de la fundación del campo de equivalencia y reciprocidad que se constituye, para Benjamin, como el borramiento de un campo de fuerzas (los fines naturales) y la sanción de los fines del derecho en términos de igualdad y reflexividad. Sin embargo, si se conserva o se restituye la relación de fuerzas que funda el campo, entonces se suspende la referencia, pretendidamente universal, a la “igualdad”, puesto que aparece una *no reciprocidad* fundacional que sostiene la reflexividad. Los derechos “iguales”, la universalidad del campo legal de reconocimiento, se funda entonces en *el acto* de su suspensión. Lo que se clarifica entonces en términos lingüísticos es la *estructura escindida* de la ley entre una fuerza que actúa sin hacerse presente y una norma cuya vigencia está suspendida o en potencia. Se trata, en mi opinión, de una estructura homóloga a la topología agambiana del *estado de excepción* que es formulada por Benjamin en 1921, aunque desde una perspectiva impensable en Agamben, pues esta incluye la *coacción política* a la necesidad *inscrita* en la estructura del contrato. Resulta por ello sorprendente que, en su lectura de la crítica, tan fragmentaria por otra parte, afirme el italiano que “[...] la violencia soberana y el estado de excepción que ésta instaura *no comparecen*, por tanto, en el ensayo y no es fácil decir dónde podrían situarse con relación a la violencia que establece el derecho y a la que lo conserva. La raíz de la ambigüedad de la violencia divina debe buscarse, quizás, precisamente en esa ausencia (cursivas mías)”<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2013, pág. 85.

La estructura de la *exclusión suspensiva* se halla, por supuesto, en la relación que una violencia en acto, pero no presente en el campo, entabla con una “igualdad” *ambiguamente demoníaca* y siempre potencial y resulta cuanto menos sorprendente que Agamben no la detecte en la crítica del alemán. La investigación del filósofo Italiano, como es sabido, siguiendo una línea foucaultiana y benjaminiana, busca el punto de confluencia de un modelo jurídico-institucional y un modelo biopolítico de poder donde se manifestaría el carácter escindido de la ley. Aunque para Agamben el nexo entre poder soberano y *vida nuda* es antiguo, la investigación se sitúa en el contexto del nacimiento del Estado moderno que, según el autor, volvería a sacar a la luz este vínculo secreto que une el poder a la vida nuda. El concepto benjaminiano de *vida nuda o vida sin más* [bloß Leben] parece servirle, junto al concepto de biopolítica de Foucault, para desarrollar su peculiar reevaluación de todas las categorías políticas de la modernidad a partir del *estado de excepción* como auténtico vínculo constitutivo del poder y de la relación soberana. El *homo sacer* sería para Agamben la categoría o el concepto, muy próximo a la *vida nuda* benjaminiana, que portaría en sí la estructura de la excepción que constituye, en la modernidad, la relación o el vínculo soberano en términos de una vida a la vez sacralizada y absolutamente sacrificable. Es preciso, por lo tanto, centrarse en la correspondencia entre la categoría biopolítica de *homo sacer* y la *vida nuda* benjaminiana para localizar tanto las similitudes como las diferencias en ambos autores en relación al tema del derecho y de la soberanía. En relación al contexto en el que el Estado moderno sitúa a la vida biológica en el centro de sus cálculos, Agamben piensa este proceso en confluencia con otro, el de la emergencia de un *sujeto político de derechos*.

“Todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide grosso modo con la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como objeto, sino como sujeto del poder político. Estos procesos, opuestos en muchos aspectos, y (por lo menos en apariencia) en acerbo conflicto entre ellos, convergen, sin embargo, en el hecho de que en los dos está en juego la nuda vida del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad.”<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Ibid., pág. 16.

Esta convergencia que Agamben apunta entre dos procesos opuestos a partir de la fórmula retórica del “como si”, se nos aparece precisamente como eso, un como si, un apunte analógico de un nexo causal ilocalizable y desde nuestro punto de vista suspendido de una especulación que, en Agamben, es siempre idealista. Marx no usa ningún “como si” cuando afirma que el proceso de desposesión/liberación que produce la fuerza de trabajo se funda en la violencia expropiatoria del capital bajo infinidad de expedientes como, por ejemplo, caída de títulos feudales, expropiación de tierras de la iglesia, enajenación de tierras comunales, Bills for Inclosure of Commons y un centenar de otros procedimientos de destrucción del derecho servil al producto y al medio de producción. Como hemos visto más arriba, la constitución del hombre como *objeto* de una violencia fundadora y como *sujeto* de derechos individuales es producida en el propio proceso de constitución del modo de producción capitalista y en su articulación escindida de los vínculos políticos y los económicos. Desde una perspectiva materialista, inimaginable en Agamben, la constitución biopolítica del ser humano en el capitalismo, ese “acontecimiento decisivo de la modernidad” según el italiano, debería ser localizada en la producción por parte del capital de la *fuerza de trabajo asalariada*. Esta es la perspectiva, por ejemplo, de los trabajos de Paolo Virno<sup>18</sup>, que liga la biopolítica al trabajo asalariado aunque no en los términos jurídicos que nos indica la crítica benjaminiana.

La constitución del hombre moderno como objeto biopolítico y como sujeto de derechos reproduce la estructura escindida de la ley de la crítica entre una fuerza actuante y un significado vacío o indeterminado de los derechos, pero desde una perspectiva que carece de todo anclaje en acontecimientos históricos. En los análisis de Agamben las cosas suceden *como si*.

Mientras Benjamin articula esta violencia fundadora que se borra del contrato o del pacto que funda, en términos de guerra entre Estados o de lucha de clases, en Agamben esta violencia *actuante pero no codificada* permanece indeterminada en su genealogía. No existe en Agamben esa confluencia entre lo jurídico y lo económico que observamos en la determinación del concepto de fuerza y de fin natural en Benjamin a partir de la huelga general revolucionaria y de la lucha de clases. De este modo, el objeto biopolítico benjaminiano queda definido a partir del concepto de fuerza de trabajo sometida al contrato asalariado y la huelga general revolucionaria trata así de revocar esta organización del trabajo, en palabras del autor, “forzada por el Estado”. Los fundamentos del orden jurídico, que encuentran su

<sup>18</sup> Paolo VIRNO, *Gramática de la multitud*, Traficantes de Sueños: Madrid, 2003.



concepto límite en ese derecho de huelga que puede y no puede ser reconocido por el Estado, se configuran desde el ámbito de la reproducción de la vida y los fines naturales del hombre a partir de una organización del trabajo que se constituye como una *fuerza actuante* pero no presente en el texto de la ley y en el contrato. Para Agamben, al contrario, el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, permanece indeterminado en su relación con el proceso de reproducción de la vida y la constitución escindida del sujeto moderno es remitida, en última instancia a una *estructura originaria* del poder soberano, la *sacratio romana*. De este modo, la biopolítica debe ser leída en Benjamin como coacción sobre la necesidad (fundamento jurídico-económico de la fuerza-de-ley) mientras que en Agamben es una coacción y una organización de la vida que pasa por alto la determinación más importante de toda vida biológica: su reproducción material. La huelga general revolucionaria, en tanto renuncia a negociar las condiciones del contrato y pretende destruir el propio marco contractual supone una violencia que ya no *se reconoce* en el interior del marco legal de reciprocidad demoníaca sino que, suspendiéndolo, hace emerger el campo de fuerzas para disolverlo en una sociedad sin clases. La *violencia divina* [*göttliche Gewalt*], que puede ser reconocida en esta acción política, es no fundacional en tanto pretende interrumpir el círculo mítico en que la violencia fundadora y la conservadora del derecho se desplazan en el campo en una perpetua refundación de la violencia y el poder. La violencia divina, contemplada desde la lógica mesiánica del ensayo sobre el traductor, no sólo suspende el significado ambiguo del derecho, sino que pretende cumplirlo disolviendo el campo de fuerzas para que los derechos iguales puedan ser escritos sin comillas. Esto supone otra diferencia con Agamben en extremo importante, ya que Benjamin considera el problema de la norma vigente que no se aplica, el carácter potencial del texto de la ley, desde la dimensión lingüística del significado en términos de suspensión y cumplimiento en relación a una *referencia*. El problema de que el *estado escindido* de la ley, constitutivo del marco de la democracia parlamentaria, funde un campo de derecho suspendiendo toda referencia efectiva, es expresado por Benjamin, a través del concepto de *ambigüedad demoníaca* y de esas comillas, como un problema de significado que posibilita desarrollos ulteriores en torno a la operación crítica que aquí no podemos profundizar.

## 8 EL PROBLEMA DE LA LEY EN PABLO

Vamos a intentar mostrar ahora la estrecha relación que existe entre la lectura Agambiana del conflicto Paulino con la ley y el modelo benjaminiano de la crítica de la violencia, donde el problema central es, al igual que en el apóstol, una cierta relación escindida consubstancial a la ley. Como observa el filósofo italiano, otro concepto importante parece circular entre Pablo y Benjamin, el de la *debilidad* de la fuerza mesiánica, *asthénéia* en el apóstol, que Benjamin utiliza en las tesis pero que podría ser también hallado en el texto sobre el derecho en su determinación de una violencia no fundacional, *ajena a la constitución de un poder*. Tanto en Benjamin como en Pablo hallaríamos la operación de una suspensión o cancelación de la ley [*Entsetzung*] que la llevaría a su cumplimiento o a su *telos*, aunque en Benjamin, no lo olvidemos, esta emergencia está ligada a una *acción política* a través del vínculo entre la huelga general revolucionaria y la *göttliche Gewalt*. De este modo, la estructura del tiempo mesiánico, que se *cumplía* o actualizaba precisamente en la *suspensión* del tiempo representado parece trasladarse ahora al problema del derecho y de la ley, en un esquema que repite el esquema de la estructura escindida de la ley, sin abandonarse aquí tampoco el problema de la performatividad.

Comienza Agamben, en la quinta jornada de su seminario, subrayando el *contenido performativo* de la palabra evangelio, que significa anuncio, y nos recuerda la precisión del comentario de Orígenes según el cual “no encontramos en Pablo un libro denominado *evaggélion* sino que todo lo que él proclamó era *evaggélion*, anuncio”<sup>19</sup>. Medirse con el evangelio, afirma Agamben, significa adentrarse en una experiencia de lenguaje que remite a este a un anuncio que no se refiere a un evento futuro, sino a un hecho presente. La comprensión del significado del término evangelio implica, además, la intelección de los vocablos *pistis* [fe] y *epaggelía* [promesa] que se desarrollan en relación a una crítica de la ley [nomos] característica de Pablo. Según esta crítica, Pablo adopta posturas fuertemente antinomísticas según las cuales la fe y la promesa se miden siempre con la ley de las obras en una relación problemática. Según Pablo, “ninguna carne será justificada ante Dios por las obras de la ley”. Lo que Agamben pretende subrayar en esta crítica es la oposición entre un aspecto prescriptivo y normativo de la ley [nomos ton entolón] y un aspecto no normativo, una ley de la fe y de la promesa. Este carácter autocontradictorio

---

<sup>19</sup> Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta*, op. cit., pág. 90.

de la ley se expresa, a decir de Agamben, a partir de un verbo que es referido a la ley de las obras, *katargéo*, y que significa *hacer inoperante, suspender la eficacia*. Esta suspensión de la ley no puede ser asimilada a una destrucción o a un *acto de fuerza* que la revoca sino a la propia naturaleza del anuncio de la ley en tanto fundado en la fe y en la promesa: desde este punto de vista la ley de la fe *retira su fuerza* a la ley de las obras. Esta suspensión de la ley que la lleva a su *telos* o cumplimiento comporta nuevamente una *inversión* en tanto la ley prescriptiva, aquello que estaba en acto [*energéia*] debe pasar a la potencia [dynamis] y aquello que estaba en potencia, la ley de la fe, debe pasar al acto, pero no bajo la forma de una nueva fuerza [*ergon*], sino bajo la forma de la debilidad [*asthéneia*].

Y éste es el sentido del verbo *katargéo*: como en la ley (nomos) la potencia de la promesa se traspone en actos y preceptos obligatorios, así, ahora, el tiempo mesiánico hace inoperantes estas obras, las restituye al estado de potencia en la forma de la inoperabilidad y de la ineficacia. Lo mesiánico no es la destrucción, sino la desactivación y la inejecutabilidad de la ley<sup>20</sup>.

Como observa Agamben, la potencia de la promesa (la ley no normativa) se traspone en actos y preceptos obligatorios, de lo que se deduce que el *acto* de la ley normativa se corresponde con la *potencia* de la promesa (la ley no normativa) que entonces debe ser localizada en el futuro. Sucede lo mismo con el tema de la ambigüedad de los derechos “iguales”, que se hallan en potencia, que suspenden toda referencia a una igualdad efectiva, la justicia que encarna la violencia divina, y aplazan o difieren por tanto el cumplimiento de la justicia. Inversamente, el acto de la promesa, el anuncio, que, como observa Orígenes, “anuncia que un bien adquirido está *presente*”<sup>21</sup>, retira su fuerza de la ley de las obras, que postergaban ese bien, y la vuelve inejecutable, en potencia, sin destruirla. En lo que parece consistir el anuncio de Pablo es precisamente en la suspensión de la ley normativa que postergaba la venida de la ley al futuro, es decir, en la interrupción de un tiempo abierto y destinado. Pero esta *retirada de la fuerza* a la ley normativa no supone la emergencia de una *nueva fuerza* pues “la potencia pasa a acto y alcanza su fin (*telos*) no en la forma de la fuerza o *ergon*, sino en la de la debilidad, en la *asthéneia*”<sup>22</sup>.

La fuerza no fundadora de derecho, la *reine Gewalt* benjaminiana, mantiene una idéntica relación suspensiva con esa *violencia inmediata* que está en el origen de la

<sup>20</sup> Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta*, op. cit., pág. 99.

<sup>21</sup> Ibid., pág. 92.

<sup>22</sup> Ibid., pág. 92.

ley y que se funda en un campo de fuerzas según los fines naturales (y olvidados) del derecho. La debilidad de la *fuerza mesiánica* consiste en que interrumpe la relación de fuerza que oculta el derecho sin fundar ningún derecho. De este modo, lo que el anuncio Paulino o la *göttliche Gewalt* benjaminiana *realizan* en su indigencia es interrumpir la postergación de la ley en la apertura de un porvenir. Es decir, afectan la estructura de la temporalidad como destinación, estructura según la cual la ley normativa actúa como la postergación infinita de la ley prometida. El performativo es por tanto aquello que emerge para suspender una cierta relación de postergación teleológica propia del tiempo espacializado o representado. Cuando al comienzo, al adaptar el esquema de Beneviste usado por Agamben, nos referimos a la teoría deconstructiva de la iterabilidad de las marcas y de la fuerza de ruptura del significado con todo contexto, tratamos de insistir en el hecho de que esa ruptura suponía ya la producción de un contexto que se daba como una *temporalización imaginaria*. Desde mi punto de vista, esa temporalización imaginaria se constituye bajo la figura *del movimiento* que es propia del tiempo representado y que en los términos del problema de la ley y del derecho se concretan en la postergación infinita de la llegada o del cumplimiento de la ley: de ahí una cierta interpretación del evento mesiánico.

Pero la *fuerza irruptiva* que hemos localizado tanto en Benjamin como en Pablo a partir de la lectura de Agamben supone la operación que activa una fuerza (presente como anuncio en Pablo, como acción revolucionaria en Benjamin) que suspende el sentido de la ley y su destinación para llevarla a su cumplimiento que sería, en los términos políticos de Benjamin, la disolución del campo de fuerzas y la retirada de las comillas a la igualdad. Pero para ello, y este es el segundo aspecto que cabe resaltar, es preciso recordar que la *fuerza de ruptura con el contexto*, lo que al comienzo hemos caracterizado como borramiento de la enunciación en el enunciado, supone un *olvido de la fuerza*, que divide en dos todo el campo de constitución de la ley. La ley paulina aparece entonces, al igual que la ley escindida de la crítica, dividida entre una ley normativa que posterga la ley de la fe y una ley de la fe que se realiza suspendiendo la fuerza de la ley normativa. Es entonces en la emergencia, en la irrupción en el tiempo representado del *tiempo operativo*, de una fuerza *olvidada* (sólo así puede ser suspendida o retirada) lo que posibilita el cumplimiento de la ley. La huelga general revolucionaria puede ser tomada como modelo de una violencia *divina* porque en su acto *suspende* el derecho, al impugnar la violencia

que lo fundamenta, para llevarlo a su *cumplimiento* en la justicia: y de aquí otra interpretación del evento mesiánico

## 9 MESIANISMO Y DECONSTRUCCIÓN

El último pensamiento de Jacques Derrida representa, como el mismo filósofo confiesa, un esfuerzo por concebir lo mesiánico más allá de todo mesianismo y por fuera de todo horizonte teo-escatológico. En este sentido, su última filosofía adquiere una necesaria confluencia con la de Walter Benjamin aunque, sin embargo, se trata de una confluencia problemática, repleta de miedos y de cautelas, de ataques y retiradas, que se expresan tanto en lo distante y respetuoso de algunas de sus alusiones al filósofo alemán, como en lo excesivo (y casi impugnatorio) de sus enfrentamientos más directos con el texto benjaminiano. Si los comentarios a Benjamin en momentos decisivos de *Mal de archivo* (1995) o *Espectros de Marx* (1993) son todo cautela y prevención, reconocimiento al mismo tiempo de una herencia y lógico interés por la diferencia, la lectura de *Crítica de la violencia* (por otra parte, tan rica como sobredeterminada) en la conferencia *Nombre de pila de Walter Benjamin* (1990), adquiere, en el célebre post-scriptum, un tono excesivo y paralizador en relación al legado benjaminiano. Agamben ya manifestó en *Homo Sacer*<sup>23</sup> que era un error identificar la *göttliche Gewalt* benjaminiana con la violencia no sangrienta y mecanizada de los nazis. Existen bastantes razones intratextuales para no hacerlo, desde el recordatorio de Benjamin de que ésta golpea a los privilegiados, como la misma lógica del concepto –opuesto a la violencia mítica, fundadora y conservadora de derecho. No es ahora el momento de entrar en una crítica de la crítica derriadiana que sería prolija; no obstante, llama la atención que el francés no perciba en el texto una clave *mesiánica* que escapa al judaísmo de la promesa ni sepa leer en él el problema (tan importante para la deconstrucción) de la performatividad como interrupción del lenguaje constativo. Del post-scriptum derridiano se desprende un cierto terror a lo que él considera un *gesto irracionalista* por parte de Benjamin bajo una pretendida impugnación del pensamiento objetivo en su crítica del lenguaje conceptual y su reivindicación del lenguaje adámico, la *reine Sprache*. Todo el tema benjaminiano del *lenguaje de los nombres* es reducido por Derrida al típico clisé deconstruccionista sobre la presencia, afirmando que la caída del lenguaje adámico

---

<sup>23</sup> Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit.

lo hace “ir a parar lejos de su destino original que fue la apelación, la nominación, la donación o la llamada de la presencia al nombre”<sup>24</sup>.

Es muy cierto, y lo hemos mostrado en otro punto de nuestra investigación en curso, que existe una continuidad evidente entre la *reine Sprache* de la teoría del lenguaje de 1916 y la *reine Gewalt* de la crítica, pero esto sucede precisamente bajo una sofisticada y soterrada teoría del lenguaje que contrapone la fuerza performativa al significado en unos términos que no la alejan demasiado de los esquemas deconstructivos. El concepto de *nombre* es decisivo en este esquema. La banalización de la teoría de los nombres y la falta de comprensión del tema del lenguaje originario son la marca de una violencia interpretativa que proviene, querríamos pensar, de una falta de estudio de la teoría mística del lenguaje de 1916. No hay, como Derrida pretende, una invocación en Benjamin a un lenguaje originario ni tampoco a una violencia originaria, lo que hay es un esfuerzo por restituir en el *presente* unas fuerzas reprimidas y actuantes que determinan la legibilidad y la ilegibilidad del texto del derecho<sup>25</sup>. Sin embargo, y esto es bien cierto, la suspensión o cancelación [*Entsetzung*] del derecho que implica la localización en él de una violencia no *presente y actuante*, la violencia mítica [*mytische Gewalt*], supone por lógica una interrupción del sentido, *demónicamente ambiguo*, nos dice Benjamin, del significado de los derechos “iguales”. El hecho de que lo *mesiánico*, su carácter de acontecimiento, sea pensado a partir de las relaciones de fuerza que actúan en la democracia parlamentaria más allá de lo significado en el texto de la ley, esa radical suspensión del sentido del derecho que lo cancela o lo suspende para llevarlo a su cumplimiento en *la justicia*, es algo que sólo puede ser pensado en Benjamin como la operación que emerge ante la *urgencia extrema* que supone un campo de fuerzas dominado por la violencia y necesitado de una *acción política*. Ésa es la condición para el alemán de una repolitización y de otro concepto de lo político, uno de los temas omnipresentes en la última obra de Derrida. La crítica de la violencia hace emerger un campo de fuerzas que exige una acción política y sólo a partir de esa exigencia y de esa urgencia, que actualiza la totalidad de la historia como campo de

<sup>24</sup> Jacques DERRIDA, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2002, pág. 71.

<sup>25</sup> En Benjamin, la nominación se articula lingüísticamente como una referencia a fuerzas, como la restitución de un campo de fuerzas y como una referencia a su disolución. La referencia es *unívoca* y determina dialécticamente la *equivocidad* del significado *suspendiéndolo* y llevándolo a su cumplimiento. Derrida debiera haber estudiado todo esto antes de invocar un irracionalismo en la teoría mística del lenguaje de Benjamin.

fuerzas y de dominio, es posible una inyunción que necesariamente supondrá la paralización de todo movimiento, de toda apertura o de toda destinación del presente hacia un futuro por venir. Un tiempo actual en sentido benjaminiano carece por definición de futuro porque un tiempo actual es el tiempo de una acción, elemento éste que debe ser pensado en toda su complejidad. Tanto en Pablo como en Benjamin la promesa se *realiza*, se *pone en acto* como *movilización*, como *lenguaje en acto* que mueve a una acción que, por otra parte, es por necesidad la de una fuerza no violenta y no fundacional, una *acción en la debilidad*. Nos parece que este es el umbral de ilegibilidad, el punto ciego de lo que la deconstrucción, otro pensamiento diferente de la promesa y la performatividad, no puede alcanzar a leer en el texto de las tesis o en la *cancelación mesiánica* del derecho. Son dos pensamientos del evento mesiánico. Podría mostrarse que el pensamiento de Jacques Derrida, leído desde la estructura del evento mesiánico paulino o benjaminiano, permanece todavía encerrado en un horizonte, en una *apertura* que es difícilmente pensable desde el concepto de un *tiempo operativo* que piensa toda apertura como un *cierre*. Es preciso acercarse a *Espectros de Marx* para ver cómo la promesa no puede ser concebida allí sin el concurso de un *deseo*, matriz de todo movimiento en psicoanálisis, y sin la recaída de nuevo en el *movimiento* que las tesis pretenden detener.

Una de las tentativas derridianas en esta obra, a saber, rescatar en Marx la performatividad de una inyunción que convoca el pasado y abre el futuro a la promesa, pero sin recaer en la acostumbrada versión teleo-escatológica del pensamiento marxista podría parecer, en un primer momento, un esfuerzo compartido con el Benjamin de las tesis y aún con el de la crítica de la violencia. Sin embargo, cabe precisar que la diferenciación entre lo teleo-escatológico en Marx y una forma de inyunción-promesa típica del marxismo es una distinción conceptual que obliga a tomar en consideración otra dimensión performativa en el pensamiento de Marx: *la acción*.

Lo que observamos en el Derrida de *Espectros de Marx* es que la inyunción, la performatividad, es pensada, aunque no absolutamente, como una inyunción-promesa referida a la *apertura a un futuro no presente*, mientras que Benjamin entiende lo mesiánico como una *operación* que se juega en la relación entre el presente y el pasado, en el sentido de que la fuerza performativa del lenguaje es también capaz de alterar una situación, transformar el momento presente, el campo de fuerzas, estableciendo una configuración no violenta de la fuerza. Si, utilizando una analogía, el modelo performativo que deconstruye la ley es en Derrida el *yo prometo*, que

desplaza la fuerza declarativa hacia un futuro por venir, el modelo benjaminiano se acerca más al *yo declaro*, que tranforma el propio presente a partir de un acto de lenguaje. Si la fuerza en Derrida tiende a abrir el tiempo para la llegada de lo no determinable, una singularidad, la fuerza en Benjamin cierra todo horizonte de espera ante la irrupción de un presente en acto ligado a la singularidad. No debe olvidarse que todo *yo prometo* presupone un *yo declaro* de modo que la inyunción que interrumpe el tiempo se confunde de un modo complejo con la que lo abre: pensar el modo en que una performatividad se cierra sobre un campo de fuerzas, lo destituye, para abrirse a una promesa parecería ser uno de los problemas centrales de todo pensamiento de lo mesiánico más allá del *telos* de un tiempo vacío y homogéneo.

Derrida se esfuerza por establecer un orden de compatibilidad, y no de oposición, entre la urgencia performativa, la irrupción, y la apertura performativa, la promesa. Valorar la lógica de esta operación en relación a la lógica cancelatoria que nos sugieren Benjamin o Agamben, es quizás la mejor manera de comprender lo que está en juego en el mesianismo de *Espectros de Marx*. Comentando, con Blanchot, la llamada marxiana en el *Manifiesto Comunista* el filósofo francés parecería llegar a ligar el pensamiento de la inyunción como promesa y como urgencia.

“Lo que resuena también en ‘Los tres discursos de Marx’ es la llamada o la inyunción política, el compromiso o la promesa, esa performatividad originaria que no se pliega a convenciones preexistentes, como lo hacen todos los performativos analizados por los teóricos de los *speech acts*, pero cuya fuerza de ruptura produce la institución o la constitución, la ley misma, es decir, también el sentido que debería, que parece deber garantizarlo en reciprocidad. Violencia de la ley antes de la ley y antes del sentido, violencia que interrumpe el tiempo, los desarticula, lo desencaja, lo desplaza fuera de su alojamiento natural: *out of joint*. Es ahí donde la *différance*, aun cuando permanece irreductible, irreductiblemente requerida por el espaciamiento de toda promesa y por el por-venir que viene a abrirla, no significa solamente [...] diferimiento, retraso, demora, *posposición*. En la incoercible *différance* que desencadena el aquí-ahora. Sin retraso, sin demora pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta, singular porque difiere-y-es-diferente [*différente*], justamente, y siempre otra, que se liga siempre a la forma del instante en la inminencia y en la urgencia: incluso si



se dirige a lo que queda por venir, está la prenda (promesa, compromiso, inyunción y respuesta a la inyunción, etc).”<sup>26</sup>

A través del comentario del texto de Blanchot, Derrida parecería mostrar la indefectible continuidad, que la deconstrucción acoge para pensarla, entre un orden performativo de la promesa, la apertura del tiempo a un compromiso, y un orden performativo de la urgencia y de la inminencia. Derrida hace comparecer en la *llamada* (el Manifiesto comunista) –la inyunción política de Marx– una *fuerza de ruptura* que constituye el compromiso o la promesa que *produce la institución o la ley*, según una *performatividad originaria* anterior a toda ley y a todo sentido, nos dice. Sin embargo, esta fuerza de ruptura, esta violencia fundadora que *interrumpe* el tiempo, lo desarticula, aparecería además ligada a la *forma del instante* en la inminencia en que este se produce como *precipitación de una singularidad*. La pregunta que cabe hacerse aquí es si verdaderamente el vínculo entre inyunción-promesa e inyunción-urgencia estaría precisamente en una *performatividad originaria* que es, al mismo tiempo, lo mejor y lo peor: una violencia que destituye la ley para reinstaurarla en una circularidad mítica que, no lo olvidemos, Benjamin ya pensó en la crítica de 1921. ¿Es la violencia fundadora realmente anterior a toda ley o nos remite, más bien, a un determinado campo de fuerzas que configura la historicidad? Es el pensamiento, precisamente, de una performatividad o de una violencia originarias lo que, a mi juicio, bloquea en el texto derridiano todo vínculo posible entre urgencia y promesa. Esta *performatividad originaria* recae en lo que Benjamin denominaría abstracción del significado y es, de este modo, *sin nombre*<sup>27</sup>, olvidando que la inyunción, o la llamada del manifiesto, dan *nombre* a una relación de fuerzas para producir una interrupción del tiempo constitutivo de una cierta ley. No hay en Marx performatividad originaria que produce la institución o la ley sino performatividad histórica que interrumpe la *constitución presente* de la ley. Llevada a su concreción material, toda performatividad es histórica, siendo la urgencia y la promesa consubstanciales a algo que, como veremos, en el texto derridiano se nos hurta: el pensamiento de una acción.

La constitución de una promesa en la *llamada comunista*, el manifiesto, irrumpe como una fuerza performativa que *da nombre* a un campo de fuerzas y que, en tanto

<sup>26</sup> Jacques DERRIDA, *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 1998, pág. 44.

<sup>27</sup> El nombre aparece vinculado en Benjamin a las fuerzas históricas y es constitutivo siempre de una referencia a campos y relaciones de fuerza (las palabras mágicas) o a la destitución de estas (la *reine Gewalt* o la justicia).

lo hace, no puede ser, de ningún modo, una violencia originaria. Depende como en la teoría de los *speech acts* de un contexto, aunque su relación con él es totalmente diferente pues el contexto *irrumpe y se suspende* en el acto de darle un nombre. La violencia histórica que desarticula el tiempo, es precisamente una fuerza de ruptura con un contexto y sólo puede resultar fundadora y violenta en relación al campo de fuerzas en que se inscribe y que desarticula. La precipitación de una singularidad viene entonces determinada por una relación de fuerzas en que la singularidad se inscribe para interrumpirla y, por lo tanto, la continuidad entre la urgencia desarticuladora y la promesa fundadora sólo puede plantearse a partir de lo que tanto Marx como Benjamin llamarían una *fuerza revolucionaria* que presupone una acción e, indefectiblemente, un *presente en acto* y una *nominación*. Esto quiere decir que nunca hay violencia originaria sino, en términos benjaminianos, campos de fuerzas donde se ponen en juego fines naturales exteriores al sentido de la ley (a la violencia sancionada y codificada). Esto quiere decir también que no hay urgencia e inminencia sin un tiempo operativo que interrumpa el sentido del presente que mantiene las fuerzas reprimidas, es decir, en equilibrio dominante: sólo en la emergencia de un tiempo en acto, de una operación, es pensable una inyección y una promesa porque *la promesa* es siempre o la constitución de un nuevo campo de fuerzas o, desde la lógica marxista, la superación de todo campo de fuerzas: construcción de un vacío de poder, supresión del *dominio político de la necesidad*.

Esto parecería mostrarnos que no es posible pensar ninguno de los dos modos de performatividad sin el anclaje del acto a un contexto, sin un campo de fuerzas determinado o determinable según una *historicidad* de las fuerzas. No hay violencia originaria porque la fuerza que determinamos como irruptiva, como desarticuladora del tiempo, es ya una contrafuerza, una patencia, un sufrimiento, pero patencia, precisamente, de un campo de fuerzas, de una cierta dominancia y dominación que es aquello que el historiador materialista (Benjamin, Marx) debe captar en los nombres para producir una acción. La tesis derridiana de una violencia originaria (abstracta) bloquea el pensamiento de la fuerza de irrupción como contrafuerza y el problema histórico mayor, el de la dominancia de las fuerzas individuales sobre las colectivas o, inversamente, de las colectivas sobre las individuales. Ahí se juega toda la performatividad histórica que moviliza *el* marxismo y que moviliza *al* marxismo como un pensamiento de la justicia y como vínculo entre urgencia y promesa a partir de una operación. La apertura es ya un cierre performativo, una cancelación del tiempo, una suspensión de la totalidad del campo del significado de la ley (fun-

dado en la represión de los derechos colectivos), en tanto el presente es también, no lo olvidemos, la persistencia de una dominancia, de un campo de fuerzas, de un destino o de la inconsciencia de una vida natural.

Lo que, a la inversa, nos parece característico del planteamiento del problema en Derrida es un esfuerzo tenaz y reiterado por dejar abierto el tiempo a la promesa según el orden del deseo, esto es, *reservando o reprimiendo* toda operación sobre la ley, es decir, todo *pensamiento de una acción* y todo *nombre* para una historicidad concreta. Para ello, parecería basarse en una distinción, a nuestro entender oscura, entre lo teleo-escatológica y la promesa.

“Se trataba, entonces, de pensar otra historicidad –no una nueva historia ni menos aún un *new historicism*, sino otra apertura de la acontecibilidad que permite no renunciar sino, por el contrario, abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa emancipatoria y mesiánica como promesa: como promesa y no como programa o proyecto onto-teológico o teleo-escatológico–. Pues, lejos de que haya que renunciar *al deseo emancipatorio*, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del ‘es preciso’.”<sup>28</sup>

El empeño derridiano de pensar en la deconstrucción otra apertura de la historicidad y su *deseo irrenunciable a la emancipación* van sin duda de la mano en un pensamiento que, al leer a Benjamin o a Marx, descuida la estrecha ligazón que en estos dos autores encontramos entre las categorías de inyunción, pensamiento y *acción*. El pensamiento de la promesa emancipatoria, como he tratado de mostrar, fundamenta precisamente en un *cierre*, una operación y unos nombres, toda posibilidad de abrir el tiempo a una historicidad. Lo que en el pensamiento Benjaminiano o en el Marxiano se pone precisamente en juego no es pensar otra historicidad como *apertura* de la acontecibilidad sino, más bien, pensar otra historicidad como posibilidad de una *acción* según, precisamente, un *tiempo operativo*. La conexión que Derrida establece entre el *deseo emancipatorio* y la *indestructibilidad* del “es preciso”, indica precisamente la *ausencia de referencia* en el “es preciso”, de anclaje a un contexto y a una historicidad del performativo o de la inyunción: esta temporalización imaginaria es típica de todos los proyectos o programas teleo-escatológicos de los que la deconstrucción se pretendería *emancipar*, y la distinción entre la teleología como proyecto y la promesa como inyunción se desdibuja a falta de una *refe-*

<sup>28</sup> Jacques DERRIDA, *Espectros de Marx*, op. cit., pág. 89 (cursiva mía).

rencia, la historicidad de un presente operativo, un campo de fuerzas. El “es preciso” designa, a mi entender, lo indestructible no sólo de una promesa, sino de un deseo *más allá* de todo contexto y de todo campo de fuerzas: una *performatividad originaria* sin nombre y sin contexto que instituye una *lógica del aplazamiento*. Se plantea de este modo la inyunción como una *fuerza de ruptura* con todo campo de fuerzas y, por ello, como una *reserva* de toda ruptura y todo anclaje a un *contexto histórico singular*. Me parece problemático que lo que desarticula o interrumpe el tiempo pueda ser pensado al margen de un pensamiento del nombre y de la acción. Esto es lo que, en el discurso derridiano en torno al marxismo, parecería, al suspender toda teoría sobre la operación, una recaída del pensamiento en la idea de progreso de la que Benjamin trata de sustraerlo. Pensar lo performativo en el orden de la inminencia y de la urgencia supone *vincularlo al pensamiento de una acción*, es decir, a un contexto operativo, mientras que pensar lo performativo sin contexto, una performatividad *originaria*, supone precisamente suspender todo pensamiento acerca de la acción y fundar la promesa, más allá del orden de las fuerzas, en el orden del deseo, enmascarando la pulsión. Un elemento del sentido, una *referencia vacía*, viene a suplir el vacío de la referencia, un sentido *absoluto, indestructible*, surge en ese *décalage* entre acción y promesa.

## 10 EL PROBLEMA DEL DERECHO

Esta arquitectura autocontradictoria<sup>29</sup>, que permite a Derrida pensar, como veremos, la performatividad al mismo tiempo desde lo imaginario (la apertura, la promesa, el progreso) y desde lo real (la urgencia, la inminencia, la singularidad del sufrimiento) es *puesta en acto* sobre el texto cuando hace, en el capítulo tercero, su *Pintura de un mundo sin edad*, permitiéndonos testar sus efectos de discurso. Allí, el tema del derecho internacional, lo que él denomina no sin intención *la nueva internacional*, en la que, nos dice, se dejan ver ya los signos de un *progreso*, nos ofrece una performance desnuda y nada sobria de ese *irrenunciable deseo* de emancipación que es el *movimiento* de la deconstrucción. Las figuras teleo-escatológicas insisten en un discurso que pretendería, según Derrida, pensarse más allá de todo programa o proyecto dominado por un *telos*. Las instituciones internacionales, nos dice, son,

<sup>29</sup> Esto, naturalmente, no nos sorprende, pues la deconstrucción es, como se sabe, un pensamiento de la aporía, pero también, como tratamos de mostrar, de las aporías del pensamiento cuando se enfrenta a la categoría de acción.

por fortuna “perfectibles, a pesar de un *innegable progreso*”. Este progreso se ve limitado tan solo por el hecho de que ese derecho internacional, pretendidamente universal, sigue estando “ampliamente dominado en su aplicación por los Estados-nación” y por la desigualdad entre los propios Estados ante la ley. Sin embargo, el hecho de que la aplicación del derecho esté ampliamente dominada por relaciones de fuerza que provienen tanto de los Estados como del Capital, el hecho de que la desigualdad de los Estados ante la ley sea notoria, no basta para descalificar el derecho internacional. Antes bien, la *justicia exige*, nos dice Derrida, *que se rinda homenaje* a los que operan en una *línea de perfectibilidad* con vistas a *emancipar instituciones* a las que no se ha de renunciar jamás. Que la *justicia exija* rendir homenaje a los que trabajan por la *emancipación y perfectibilidad* del derecho después de reconocer que el derecho está ampliamente dominado por relaciones de fuerza, nos indica hasta qué punto la justicia no es otra cosa en este contexto que el *telos* propio del derecho, su *movimiento*<sup>30</sup> según un *deseo de perfectibilidad*. A continuación, se nos habla también de la *transformación profunda* del derecho internacional y de los derechos humanos que *deberían tender* a escapar de los límites del Estado-nación. “El derecho internacional debería extender y diversificar su campo hasta incluir en él, si al menos ha de ser consecuente con la idea de la democracia que proclama, el campo económico y social mundial, más allá de la soberanía de los Estados”<sup>31</sup>.

Los conceptos, altamente problemáticos, de *perfectibilidad y emancipación* del derecho internacional, están íntimamente conectados en este discurso con la *idea de democracia* que estos mismos derechos proclaman y prometen. Que el derecho, por su propia estructura escindida, que la deconstrucción tan bien conoce, pueda ser consecuente con lo que promete, es algo estructuralmente imposible, porque el derecho promete a partir del borramiento de la fuerza que lo constituye. Lo que “la violencia de la ley antes de la ley y del sentido” instaura es precisamente un campo de sentido (imaginario) donde la *promesa y la proclama* son precisamente la marca sintomática de la violencia de una represión. Cuando Derrida habla, en referencia a su “nueva internacional”, de la “transformación profunda y proyectada sobre un largo periodo del derecho internacional” o de la determinación durante siglos del concepto de derechos humanos, que él ejemplifica en el texto a partir del derecho

<sup>30</sup> “Esa justicia, que no es el derecho, es el movimiento mismo de la deconstrucción presente en el derecho y en la historia del derecho, en la historia política y en la historia misma.” Jacques DERRIDA, *Fuerza de ley*, op. cit., pág. 58.

<sup>31</sup> Jacques DERRIDA, *Espectros de Marx*, op. cit., pág. 89.

al trabajo, de los derechos económicos, de los derechos de la mujer y del niño, en ese *pathos evolutivo* y evolucionista *olvida*. Olvida que toda determinación del desarrollo del derecho debe hacer justicia a la fuerza y a la debilidad, es decir, debe ser material, debe corresponderse con las relaciones de fuerza en que este se inscribe y en las que la totalidad del campo económico y social aparece capturado. La profunda transformación o la determinación durante siglos de los derechos es un aserto, como todo aserto evolucionista, carente de referencia material, que consiste precisamente en la suspensión, dentro de un tiempo vacío y homogéneo, de las relaciones de fuerza que constituyen el derecho, y, por añadidura, el suplemento de un *deseo de transformación*. Podría decirse, sin ánimo de abundar ahora, que la transformación de los derechos laborales supone un proceso de paulatina inscripción de las relaciones de explotación dentro del campo del derecho, una juridificación de las relaciones de fuerza que para nada altera el campo de su constitución (por no hablar de las relaciones laborales ajurídicas que se dan más allá de todo ámbito de legalización en occidente y más allá). En cuanto a los derechos de la mujer, cabe decir que su acceso al voto, al trabajo, a la educación, la reinscribe en un nuevo campo de fuerzas donde sus derechos son todo menos preservados y donde su explotación en el mercado es al mismo tiempo de su fuerza de trabajo y de la imagen de su cuerpo. Por lo que, para terminar, se refiere al conflicto capital-trabajo, que junto al tema de la mujer constituye el núcleo central de las relaciones de dominación, hay que decir que todo el proceso de reconocimiento en el que estas fuerzas entran desde el siglo XIX no supone ninguna alteración del marco constitutivo, donde persisten exactamente las mismas represiones de los derechos colectivos. El desarrollo, la *mutación histórica* según ciertas lógicas de las relaciones de fuerza entre los seres humanos no supone ningún progreso ni ninguna evolución, es imposible una representación espacializante (en un tiempo vacío y homogéneo), de lo que se constituye *en acto* como una pulsión (relaciones de fuerza y dominación). Lo que una crítica de la violencia pone en juego es precisamente la clarificación de las relaciones de fuerza y lo que en esta crítica se nos muestra es que lo que llamamos democracia es un nuevo modelo, con su especificidad intrínseca, *su historicidad*<sup>32</sup>, de dominio y de represión. Sin embargo, lo que la democracia proporciona, por el hecho de constituirse borrando su violencia, es la posibilidad de contestarla desde su interior, esto es, de conservarla y revocarla al mismo

---

<sup>32</sup> La historicidad, en suma, la armadura o el amazón de la historia, nos la otorgan las configuraciones de fuerzas que se corresponden con los diferentes modelos de organización social.

tiempo. Toda idea de un progreso democrático, de una *evolución en lo real*, pasaría por la suspensión del significado imaginario y de su destinación, es decir, por una crítica global de las relaciones de fuerza en que se sostiene y que sostienen el imaginario social. Toda la imaginería liberal en torno a los derechos humanos y sus instituciones, el trazado de esa *línea de perfectibilidad* histórica en que se abole la esclavitud, se libera a la mujer, se concede el sufragio universal, suspende de un modo ambiguamente diabólico las relaciones de fuerza en las que, por supuesto, persisten y mutan las formas de esclavitud masculina y femenina y grandes estratos de la población se mantienen aún apartados de un sufragio *de clase*<sup>33</sup> que carece absolutamente de universalidad. Como muestra Benjamin en la crítica, la ambigüedad diabólica y mítica de las leyes, no refleja otra cosa que el carácter escindido del derecho entre su fuerza y su significado:

“Y, de manera diabólicamente ambigua, se trata de una «igualdad» de derechos: para ambas partes firmantes del contrato, la línea que no debe franquearse es la misma. Aquí asoma con terrible ingenuidad la mítica ambigüedad de las leyes que no deben ser «transgredidas», y de las que hace mención satírica Anarole France cuando dice: la ley prohíbe de igual manera a ricos y pobres el pernoctar bajo puentes.”<sup>34</sup>

Sin embargo, el progresismo liberal no es desde luego, la última palabra de la deconstrucción en *Espectros de Marx*. Del otro lado, del lado de la *inyunción como urgencia*, el discurso Derridiano *muta* y se transforma en el discurso de la singularidad del otro, es decir, del sufrimiento. Es por las marcas del sufrimiento, precisamente, por lo que sabemos que el tiempo puede, *podría* estar out of joint. La fuerza performativa del francés se desplaza ahora a la inminencia, a la urgencia del presente como lugar de la inyunción y entra, como vamos a ver, en nombre de la justicia, en contradicción con toda idea de progreso.

“Pues, hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neo-evangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica,

<sup>33</sup> Esto no significa, por supuesto, ignorar estos acontecimientos y renegar de la llamada democracia sino, precisamente, colocar estos acontecimientos en su contexto histórico material para comprender la mutación hacia las formas democráticas de dominación y ser capaces de pensar el cumplimiento de la democracia, es decir, operar sobre las represiones que la constituyen como lo que es.

<sup>34</sup> Walter BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Aguilar, 2001, pág. 40.

han afectado a tantos seres humanos. En lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el “fin de las ideologías” y de los grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados.”<sup>35</sup>

En lo que podríamos calificar de una sobrepuja paralizante, en un gesto performativo movido por la indignación (hay que decirlo a gritos), Derrida clama contra aquellos que neoevangelizan en nombre *del ideal* de la democracia liberal y que contemplan el tiempo en su culminación teleológica. Resulta desde luego aporético que afirmando el francés que no ha habido *nunca en la historia* tantos hombres, mujeres y niños sojuzgados, sometidos a relaciones de fuerza, pueda hablarse de progreso, de perfectibilidad del derecho en las líneas inmediatamente anteriores. Pero la fuerza irruptiva, aquella que nombra las relaciones de fuerza y determina su campo para suspenderlo, parecería romper el tiempo y toda trazabilidad de una línea de progreso. Aporías de una performatividad que nombra ahora las fuerzas (económicas) pero no piensa una operación, no puede pensar con un *nombre* una acción dentro del campo de fuerzas que funda el derecho en su perfectibilidad. Aporías de una performatividad que se indigna y que sobrepuja, rompiendo con toda *idealización*, contra todos aquellos que neoevangelizan. ¿Quiénes?

¿No es también un *ideal de la democracia liberal ese progreso* que Derrida convoca en su nueva internacional, esa *perfectibilidad* del derecho, esa *emancipación* del derecho de las relaciones de fuerza a las que lo somete el Estado-nación? ¿Quién evangeliza? ¿Acaso no suscribiría Francis Fukuyama todas las afirmaciones derridianas sobre la *línea de perfectibilidad* del derecho, sobre las *profundas transformaciones históricas* en la cuestión de los derechos humanos o sobre la *emancipación* del derecho internacional frente a los Estados-nación? ¿Es posible realmente, como parece pretender Derrida, diferenciar entre el discurso teleológico neoliberal o marxista, que imprime movimiento a la historia en una evolución que lo culmina, y su propio discurso? ¿No se trata siempre del progreso, de la promesa *sin inyunción*, de la apertura del tiempo *vacío* hacia la esperanza de la emancipación? No debe olvidarse que ni Fukuyama ni ningún liberal proclaman el fin de la historia sin acompañarlo del suplemento de su *perfectibilidad*. El problema persiste y es el de una espacializa-

<sup>35</sup> Jacques DERRIDA, *Espectros de Marx*, op. cit., pág. 99.



ción, una linearización del tiempo que lo vacía de todo su contenido, las relaciones de fuerza, y lo destina al futuro: sólo así es posible concebir el *fantasma de una culminación*, que viene ya implícita en la idea derridiana de la *perfectibilidad* y de la *profunda transformación* de los derechos humanos y del derecho internacional. Es por todo ello que esta sobrepuja en el gesto performativo de la urgencia y de la inminencia, aquello a lo que obliga sin duda la singularidad del sufrimiento, se torna en Derrida, desde mi punto de vista, en tanto *clama indignado, a gritos*, contra los que evangelizan, *una autoagresión*. Esta autoagresión, en la que se mantiene *vivo*, en la deconstrucción, un *deseo culpable de presencia*, constata la incompatibilidad de las dos modalidades de la performatividad (promesa y urgencia) sin el pensamiento de una *acción*, sin la materialización en un tiempo operativo de la performatividad. Ese contenido performativo de autoagresión irrumpe sin duda en esa última frase lapidaria que parece funcionar como un recordatorio inconsciente (un síntoma, una marca sin registro) que Jacques Derrida se hace al otro de sí mismo, al progresista liberal: “ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados.”

Aporías de la *injusticia*, diríamos en términos deconstructivos. La imposibilidad de afirmar la justicia como temporalización imaginaria en una promesa y como exigencia y urgencia extremas en un presente actual, un *Jetztzeit*. Porque el tiempo actual exige el *pensamiento de una acción*, una relación con la ley de la ley (la fuerza) que cancele toda la consistencia imaginaria del significado, *sin resto performativo de sentido*. Pues la consistencia imaginaria del significado se funda, precisamente, en que su incompletud estructural suscita ya el deseo y la promesa: y la promesa promete precisamente la completud del significado, es decir, invoca y convoca el fantasma del movimiento histórico, *el telos* que olvida la singularidad de la justicia. Es imposible mantener ligadas, en una pura retórica de la contigüidad, una performatividad que suscita una referencia, el sufrimiento, y una performatividad que la destituye y la olvida, la promesa: es necesario un *pensamiento de la acción*. Porque de la referencia, de la singularidad, del sufrimiento y la justicia se desprende una operación, un acto que suspende o cancela toda destinación: *un presente operativo, una fuerza mesiánica* que abre el tiempo cerrándolo.

Aporías del mesianismo deconstructivo que decide no decidir, mantenerse en lo imposible de una decisión y un *nombre*, entre lo imaginario de un deseo y lo real de una operación. La inyunción marxista, su modo específico de temporalidad, es, al menos desde la lectura benjaminiana, no un pensamiento de la promesa sino un

pensamiento de la acción. Esto es lo que se desprende de las tesis de 1940. El intento derridiano en su lectura de Marx de *preservar los grandes discursos emancipatorios* en contra de todo discurso sobre el fin de las ideologías *confirma* precisamente el fin de las ideologías y el cierre de la historia. No es posible, dice Derrida, “pensar otra historicidad, otra *apertura* de la acontecibilidad sin renunciar *al deseo* emancipatorio” y “sin empeñarse en él más que nunca”. Antes bien, diríamos nosotros, más allá de un *mesianismo de la aporía*, es en una sobria renuncia *al deseo de emancipación*, al orden mítico de un *significado sin referencia* (un fantasma, una utopía), cuando puede quizás ser pensable una nueva historicidad que pasa por el pensamiento de una acción dentro un campo de fuerzas, una *actualidad*.

Žižek ha mostrado con perspicacia cómo todo cierre narrativo (del que depende la existencia o no de una *historicidad*) está estrechamente vinculado con una lógica del fantasma y del deseo donde lo cerrado y lo abierto de una temporalidad parecen confundir sus papeles.

“La ideología no es el cierre como tal, sino la ilusión de *apertura*, la ilusión de que “también podría suceder de otro modo” ignorando que la trama misma del universo excluye un curso diferente de los acontecimientos. Contrariamente a la versión vulgar pseudo brechtiana, la matriz básica de la ideología no consiste en conferir la forma de una necesidad inevitable a lo que en realidad depende de un conjunto contingente de circunstancias concretas. El engaño supremo de la ideología consiste en crear una ilusión de “apertura” haciendo invisible la necesidad estructural subyacente.”<sup>36</sup>

La trama misma del universo, las relaciones de fuerza que dotan de su armadura a la historia, se *hacen invisibles* en toda ilusión de apertura. Hay una performatividad fantasmática que asegura precisamente el cierre de la estructura manteniendo vivos el deseo y la promesa para *reprimir toda acción*. Toda la fuerza de cierre histórico o narrativo descansa en un fantasma de apertura. Interrumpir el tiempo vacío y homogéneo que invisibiliza una pulsión de destrucción, atravesar el fantasma de la destinación, es la única manera de cerrando lo abierto (en lo imaginario) abrir lo cerrado (en lo real). Ante la ley, como nos sugiere la lectura agambeana del relato de Kafka, vence el mesías porque consigue que se cierre la puerta que estaba sólo a ti (en tu deseo) *destinada*. Sólo en el cierre performativo de la performatividad del sentido (su movimiento), en una acción cancelatoria, se constituye, si es que la hay, una promesa.

<sup>36</sup> Slavoj ŽIŽEK, *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Buenos Aires: Manantial 2011, pág. 179.

# LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN INTERSTICIAL DE JOHN HOLLOWAY\*

*John Holloway: The Theory of Interstitial Revolution*

ANA CECILIA DINERSTEIN\*\*

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

Fecha de recepción: 22 de diciembre de 2018

Fecha de aceptación: 8 de febrero de 2019

## RESUMEN

La obra de John Holloway abarca cuatro décadas de desarrollo intelectual y compromiso con el cambio radical. Su trabajo se desarrolló en el contexto de la Conferencia de los Economistas Socialistas y fue fundamental para la creación del Marxismo Abierto. Este artículo presenta lo que voy a denominar la teoría de la revolución intersticial la cual, parafraseando a Holloway, produjo una “grieta” en las teorías y praxis marxistas, autónomas y radicales. Comienzo con un relato de la vida y la trayectoria intelectual de John Holloway para marcar los caminos a través de los cuales se comienza a articular esta teoría crítica, a través de un trabajo de años. Luego discuto su “teoría de la revolución intersticial”. Concluyo que el trabajo de Holloway es pionero tanto para la teoría crítica como para la praxis anticapitalista.

*Palabras clave:* teoría crítica, revolución, Holloway.

## ABSTRACT

John Holloway's work spans over four decades of intellectual development and commitment to radical change. Holloway develops his ideas through ongoing dialogues, conversations, debates and discussions with both Marxists and radical scholars and students, and social movements and activists, worldwide. His work developed within the context of the Conference of Socialist Economists (CSE) and was foundational for the establishment of Open Mar-

---

\* Originalmente publicado como Ana Cecilia Dinerstein, “John Holloway: The Theory of Interstitial Revolution”, en B. Best, W. Bonefeld and Ch. O’ Kane (eds.) *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, Vol I, Chapter 32, Londres: SAGE, 2018, págs 533-549. Traducción: Rogelio Mujica Regalado. Correo electrónico: [rogelio-mujica@hotmail.com](mailto:rogelio-mujica@hotmail.com). Revisión técnica: Ana C. Dinerstein. Derechos de autora y traducción del capítulo adquiridos por la autora. Copyright Clearance Centre, SAGE, Orden Nro. 11782120, 14/1/19.

\*\* Professor of Sociology in the Department of Social and Policy Sciences, University of Bath.

xism. The chapter focuses on Holloway's theory of interstitial revolution which, paraphrasing Holloway, has produced a 'crack' in Marxist praxis. I start with an account of Holloway's life and intellectual trajectory. Then, I discuss his theory of interstitial revolution. I conclude that for critical theory as a critique of capital, Holloway's work is groundbreaking.

Keywords: critical theory, revolution, Holloway.

## 1 VIDA Y TRAYECTORIA INTELECTUAL

John Holloway nació el 26 de julio de 1947 en Dublín, Irlanda. Estudió Derecho, obtuvo su título de grado en Estudios Superiores Europeos en el *College of Europe* y realizó su doctorado en Ciencias Políticas en la Universidad de Edimburgo. Fue profesor de Ciencia Política en dicha Universidad hasta su traslado a México en 1991. Una vez en Puebla, una ciudad colonial española, se estableció como profesor en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, donde actualmente (mayo de 2019) imparte cursos de posgrado, y edita "Bajo el Volcán", la revista del posgrado en sociología de la misma universidad.

Holloway comenzó su relación intelectual con la Escuela de Frankfurt cuando leyó "El Hombre Unidimensional" de Herbert Marcuse, en 1967. Pero no fue hasta que leyó la obra del filósofo Alemán Ernst Bloch que entró en el dominio de la Teoría Crítica y del marxismo. Holloway se topó con la filosofía de Bloch en 1968, cuando un amigo que estudiaba en la Universidad de Tubinga, donde Bloch trabajó desde 1961 hasta su muerte en 1977, le recomendó los textos de dicho pensador, de manera que los leyó antes de leer "El Capital" de Karl Marx. Más tarde, estudió la teoría de Theodor W. Adorno en la década de 1970 y continuó trabajando con dicho entramado, alentado por Richard Gunn y Werner Bonefeld, fundadores del marxismo abierto, a finales de la década de los 80's y principios de los 90's, para luego continuar la travesía junto con sus colegas de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en las décadas de 1990 y del 2000.

En 1974, Holloway se unió a la CSE, creada como foro internacional no sectario para el debate teórico-político marxista, y como respuesta a la necesidad de desarrollar una crítica socialista de la ortodoxia marxista en el Reino Unido. Los años de Margaret Thatcher provocaron intensos debates sobre la globalización y la internacionalización del Estado-nación entre los diversos grupos de la izquierda

británica. La CSE buscaba comprender la relación entre la política interna nacional y los acontecimientos internacionales, y el carácter del Estado capitalista, y potenciar la crítica marxista del capital, en un contexto marcado por una economía mundial crecientemente globalizada.<sup>1</sup>

En el contexto del debate sobre el estado al interior de la CSE, Holloway elaboró la conceptualización del Estado como forma política de relaciones sociales definidas, junto con otros y otras marxistas y en distinción con aquellos enfoques que tendían a considerarlo como una institución política y argumentó que “la internacionalización del capital había socavado la capacidad del Estado para servir a los intereses del capital ‘nacional’.”<sup>2</sup> Holloway coincidió con otros miembros de la CSE (Hugo Radice, Sol Picciotto y Simon Clarke) en la importancia de plantear “la cuestión de la relación entre la lucha de clases y la reestructuración del capital”<sup>3</sup> y la necesidad de reintroducir la lucha de clases como algo intrínseco –más que externo– al análisis del Estado.

El Grupo de Estudios sobre el Estado de la CSE fue influenciado por el debate alemán sobre la Derivación del Estado (DADS), cuyos miembros, como por ejemplo Joachim Hirsch y Heide Gerstenberger, concibían al Estado como “forma” política de las relaciones sociales capitalistas, por lo que trató de desarrollar una crítica materialista del Estado. El debate sobre la DEA aplicó el concepto de “forma” a su exploración del Estado, concibiendo este último como un derivado lógico e histórico del capital. El debate de la DADE interpretó “El Capital” de Marx como una “crítica materialista de la economía capitalista”, donde lo político y lo económico no eran esferas separadas, sino momentos distintos del capital como una totalidad social. Si bien este desarrollo fue vital para el Debate sobre el Estado de la CSE, esta última rechazaron la afirmación problemática de la DADE: la “deriva-

<sup>1</sup> En la Conferencia CSE de 1976 en Londres, los miembros de la CSE lanzaron la revista *Capital & Clas*, la cual ese inició con un Boletín (*Bulletin* de la CSE). Tanto C&C como *Common Sense*, la revista de la CSE en Edimburgo creada por Richard Gunn y Werner Bonefeld en 1987, se convertirían en los espacios de publicación y difusión de las ideas de Holloway. Todas los números de *Common Sense* pueden encontrarse en la siguiente pagina de internet: <https://commonsensejournal.org.uk>. Sobre la CSE, véase Sol PICCIOTTO, “Ten years of *Capital & Class*”, *Capital & Class* Nro. 10, Vol. 3, 1986, págs. 7-15; Hugo RADICE, “A short history of the CSE”, *Capital & Class*, Nro. 4, Vol. 1, 1989, págs. 43-49.

<sup>2</sup> Simon CLARKE, “The state debate”, en S. Clarke, ed, *The State Debate*, Basingstoke: Macmillan, 1991, pág. 22.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pág. 23.

ción lógica” de la forma Estado del Capital. Como Holloway destaca:<sup>4</sup> “hay una tendencia a ver la lógica como el establecimiento del marco general del desarrollo, con los detalles reales que son tomados de la historia de la lucha de clases, de modo tal que al final se ve a la lucha de clases como Subordinada a la lógica estructural del capitalismo.”<sup>5</sup>

Al rechazar la idea de la derivación “lógica” y defender la existencia del Estado como una necesidad histórica de la lucha de clases,<sup>6</sup> el Grupo “Estado” de la CSE logró reintegrar la lucha de clases al análisis de las formas políticas y económicas de las relaciones sociales capitalistas.<sup>7</sup> En 1977, Holloway fue co-autor de un artículo con Sol Picciotto en el que impugnaban el análisis del Estado de Ralph Miliband y Nicos Poulantzas, y Antonio Gramsci, argumentando que sus

“aproximaciones se basan.... en un malentendido de la gran obra de Marx, que no es un análisis del “nivel económico” sino una crítica materialista de la economía política, es decir, precisamente una crítica materialista de los intentos burgueses de analizar la economía de forma aislada de las relaciones de explotación de clase en las que se basa.”<sup>8</sup>

Según Holloway y Picciotto, para entender la crisis del capitalismo y el papel del Estado en ésta, era esencial abandonar la idea de crisis como “crisis económica” e interpretar la crisis como crisis de la relación de capital. En esta teoría *materialista* del Estado, el análisis no parte del Estado, sino del capital como forma de relaciones sociales. Una teoría “política” del Estado (como la de Miliband o la de Poulantzas, o la de Gramsci), autonomiza al Estado como objeto de estudio, lo que conduce a la separación “metodológica” del estudio de la forma del Estado de las relaciones sociales capitalistas. Como lo había Hirsch previamente, la separación entre lo político y lo económico impide que se entienda al Estado como la forma política de la sociedad capitalista.

<sup>4</sup> Todas las citas se encuentran originalmente en inglés, tanto en el texto de la autora como en las obras a las que se hace referencia (N. del T.).

<sup>5</sup> John HOLLOWAY, “Open Marxism, history and class struggle”, *Common Sense*, Nro. 13, 1993, pág. 78. Para una crítica de la DADE y la reformulación de la Teoría del Estado y del Estado Fordista de Hirsch, cf. Werner BONEFELD and John HOLLOWAY, eds., *Post-Fordism and Social Form*, Londres: Macmillan, 1991.

<sup>6</sup> Simon CLARKE, *Marx, Marginalism and Modern Sociology: From Adam Smith to Max Weber*, Londres: Macmillan, 1992.

<sup>7</sup> Para una reseña del debate sobre el estado por la CSE, véase Simon CLARKE, “The state debate”, op. cit., págs. 1-69.

<sup>8</sup> John HOLLOWAY y Sol PICCIOTTO, “Capital, crisis and the state”, *CAPITAL & CLASS* Nro. 1, Vol. 2, 1977, pág. 82.

Los desarrollos teóricos del Grupo Estado de la CSE constituyeron un punto de inflexión en el debate sobre el estado marxista.<sup>9</sup> Para Holloway, “entender lo político y lo económico como dos formas, como dos momentos, de la relación entre capital y trabajo implica entender al Estado como un proceso que fetichiza las relaciones sociales.”<sup>10</sup> La cuestión no era qué es el Estado, sino qué es el capital y por qué en la sociedad capitalista el Estado se presenta como autónomo, existiendo por encima de la sociedad capitalista. Holloway y Picciotto discutieron la forma específica de dominación en la sociedad capitalista utilizando la siguiente pregunta de Pashukanis:

“¿Por qué el dominio de una clase no sigue siendo lo que es, es decir, la subordinación de una parte de la población a otra? ¿Por qué ésta adopta la forma de dominación oficial del Estado? ... ¿Por qué se desvincula de la clase dominante –tomando la forma de un mecanismo impersonal de autoridad pública, aislado de la sociedad?”<sup>11</sup>

Este análisis apuntó entonces a señalar la característica distintiva del Estado capitalista: mientras que “aparece” por encima de la sociedad como un *deus ex machina*, es decir, como institución autónoma por encima de la sociedad, no es más que la forma política del capital. Para Holloway y Picciotto,<sup>12</sup> “la característica distintiva importante de la dominación de clase en la sociedad capitalista es que es mediada a través del intercambio de mercancías.” En términos prácticos, esto significa que “el Estado tiene que derivarse del análisis de las luchas de clase que ro-

<sup>9</sup> Llegaron a la conclusión de que “tenemos que mirar detrás de la separación institucional de la economía, el derecho y la política, para ver el dinero, el derecho y el estado como formas económicas, legales y políticas complementarias del poder del capital” (Simon CLARKE, *Keynesianism, Monetarism and the Crisis of the State*, Aldershot: E. Elgar, 1988, pág.15).

<sup>10</sup> Holloway en Mabel THWAITES REY y Ana Cecilia DINERSTEIN, “An Interview with John Holloway: The circulation of capital and global class struggle: *Doxa. Cuadernos de Ciencias Sociales*, Nro.13, 1994, pág. 14. En otra entrevista realizada por la autora esta vez a Sol Picciotto, este último destaca que la verdadera pregunta es cuál es la forma que adoptan las relaciones sociales, y cuál es la relación entre las formas institucionales –a través de las cuales tiene lugar la actividad económica– y las formas políticas, la esfera pública –a través de las cuales tiene lugar la actividad política–, y cómo se sintetizan en la reproducción de la sociedad en su conjunto”(A. C. DINERSTEIN y S. PICCIOTTO, “Conversación con Sol Picciotto: las formas políticas y económicas de la nueva fase de internacionalización the new phase of the internacionalización del capital, Entrevista’, *Doxa Cuadernos de Ciencias Sociales*, Nro. 8, 1998, págs. 87-93.

<sup>11</sup> PASHUKANIS, citado en J. Holloway y S. Picciotto, “Capital, crisis and the state”, op. cit., pág. 79.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 79.

dean la reproducción del capital, en lugar de derivarse de alguna manera de las formas superficiales de la apariencia del capital.”<sup>13</sup>

Sin embargo, todavía no quedaba claro cómo se experimentaba el estado en la vida cotidiana. En 1979, como miembro de la CSE *London Edinburgh Weekend Return Group* (LEWRG), Holloway colaboro en la publicación de un folleto titulado “*In and against the state*” (En y contra el Estado), en el que se criticaba a “la ideología dominante, “Fabiana”, del Partido Laborista Británico, en la cual

“la expansión del Estado de bienestar se identifica con la marcha hacia el xxx. A menudo la gente hace una distinción entre dos lados diferentes del Estado. Piensan que el Estado tiene un lado “bueno” (es decir, socialista), que incluiría los servicios sociales, la salud, la educación y las industrias nacionalizadas; y un lado “malo” (es decir, capitalista), que implica funciones tales como la defensa, el orden público y la ayuda a la industria privada. Desde este punto de vista, la lucha por el socialismo implica tratar de expandir el lado bueno y restringir el lado malo.”<sup>14</sup>

El problema para el grupo era el reformismo y la falta de reconocimiento del carácter capitalista del Estado. El Estado no es un Estado *en* la sociedad capitalista, sino un “Estado capitalista”: “¿Cómo es el Estado un Estado capitalista?”. El LEWRG sostenía que “lo que hace del Estado un Estado capitalista es la manera está construido en toda la estructura de las relaciones sociales capitalistas”.<sup>15</sup> Ofrecieron así la noción de “en y contra el Estado” para expresar la forma contradictoria tanto del Estado como de la experiencia del Estado mismo, como una forma de relaciones sociales y como una institución:

“Los dos sentidos están estrechamente entrelazados, pero la distinción es importante. El problema de trabajar *en* y *contra* el Estado es precisamente el problema de volver nuestro contacto rutinario con el aparato estatal contra la forma de relaciones sociales que el aparato está tratando de imponer a nuestras acciones.”<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Simon CLARKE, “State, class struggle, and the reproduction of capital” en S. Clarke, ed., *The State Debate*, op. cit., pág. 185.

<sup>14</sup> LONDON EDINBURGH WEEKEND RETURN GROUP, LEWRG, *In and Against the State*, Londres: Pluto Press, 1980, pág. 56. Los autores de este libro son Cynthia Cockburn, John Holloway, Donald Mackenzie, John McDonald, Neil McInnes, Jeanette Mitchell, Nicola Murray y Kathy Polanshek.

<sup>15</sup> Ibid., pág. 56.

<sup>16</sup> Ibid., pág. 59.



Pero si el Estado se concebía como la forma política del capital, ¿cuál era la relación entre el Estado nación y el capital global y cómo mutaba la forma del Estado como resultado de grandes transformaciones en los modos de acumulación de capital? Según Holloway, el Estado no es el punto de partida para el análisis del Estado. Si lo hacemos, el mundo “aparece como una suma de Estados-nacionales”.<sup>17</sup> Para Holloway, “para llegar a una comprensión satisfactoria de los cambios que están teniendo lugar [...] necesitamos ir más allá de la categoría del “Estado”, o más bien necesitamos ir más allá de la suposición de la separación de los diferentes Estados para encontrar una manera de discutir su unidad.”<sup>18</sup>

Holloway hace una distinción importante entre “lo político” y “el Estado”. Lo político es un “momento de la totalidad de las relaciones sociales capitalistas”<sup>19</sup> que no existe como un Estado global, sino como una “multiplicidad de Estados nacionales aparentemente autónomos y territorialmente distintos.”<sup>20</sup> Los Estados nacionales son “formas políticas de la totalidad global de las relaciones sociales.”<sup>21</sup> La relación entre ambos –los Estados políticos y los Estados nacionales– es tal que lo político está

“fracturado en unidades territorialmente definidas: esta fragmentación es fundamental para entender lo político... El mundo no es una suma de Estados nacionales, capitalismo nacional o sociedades nacionales: más bien, la existencia fracturada de lo político como Estados nacionales descompone el mundo en múltiples unidades aparentemente autónomas.”<sup>22</sup>

Los miembros del Grupo Estado de la CSE ya habían llegado a la conclusión de que el problema no era que el capital global debilitara al Estado-nación, esto ilustrado por la imposibilidad de mantener el Estado de Bienestar Keynesiano debido a las crecientes presiones del capital global. El problema era que el Estado era la forma política de las relaciones sociales de la capitalización como una relación fundamental del mercado mundial. Con la transformación del capital en dinero (financiarización), los Estados nacionales ahora competían por una porción del ca-

---

<sup>17</sup> John HOLLOWAY, “Global capital and the national state”, en W. Bonefeld y J. Holloway, eds., *Global Capital, National State and the Politics of Money*, Londres: Macmillan, 1996, pág. 117.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 118.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 123.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 124.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 122.

<sup>22</sup> John HOLLOWAY, “The abyss opens: The rise and fall of Keynesianism”, en W. Bonefeld y J. Holloway, eds., *Global Capital, National State and the Politics of Money*. London: Macmillan, 1996, pág. 24.

pital global para sostener la reproducción social doméstica. La forma neoliberal del Estado no era “económica” ni “política”, sino que indujo cambios de pareja producidos por la transformación global del capital que fueron provocados por la lucha de clases. La crisis del keynesianismo y el surgimiento del monetarismo no pueden explicarse por el recurso a la racionalidad política o económica. Más bien, manifestaron un proceso de reestructuración de las relaciones sociales capitalistas a nivel del mercado mundial.<sup>23</sup>

La contribución de Holloway a este debate específico se centró en el “trabajo” como categoría central de la crisis capitalista. En este argumento, la crisis del Keynesianismo equivalía a una crisis de la forma específicamente keynesiana de reconocimiento del poder del trabajo. El Keynesianismo expresó el poder del trabajo como “modo de dominación.”<sup>24</sup> Es decir, el Estado keynesiano contenía el poder del trabajo a través de la “monetización” del conflicto de clases: “Frente a la rigidez y la revuelta, el dinero era el gran lubricante. La negociación salarial se convirtió en el centro del cambio de dirección y del descontento de los trabajadores.”<sup>25</sup> Así pues, analizó la crisis del keynesianismo como una crisis de contención del trabajo.

En el enfoque de Holloway, la noción de “forma” se desarrolló a partir de un relato anterior del Estado como la forma política de la sociedad capitalista en un argumento sobre el fetichismo como un proceso abierto de fetichización.<sup>26</sup> Este cambio marca un segundo momento en la trayectoria de Holloway como un contribuyente clave al Marxismo Abierto. El término Marxismo Abierto fue empleado por Werner Bonefeld, Richard Gunn y el difunto Kosmas Psychopedis a principios de la década de 1990 para desafiar la tradición marxista “cerrada, científicista y positivista”. El Marxismo Abierto se inspiró en la tradición de marxistas no ortodoxos y pensadores radicales críticos como Adorno, Agnoli, Bloch, Lukács, Luxemburgo, Rubin, Pashukanis y Marx.<sup>27</sup> El término Marxismo Abierto se remonta al título de un libro en el que Ernst Mandel y Johannes Agnoli (1980) “debatieron el significado de la crítica de Marx” y, en relación con ella, si la economía marxista es una contradicción de términos. Mientras que Mandel argumentó que no lo es, el mar-

<sup>23</sup> S. CLARKE, *Keynesianism, Monetarism and the Crisis of the State*, op. cit., pág. 11.

<sup>24</sup> John HOLLOWAY, “The abyss opens”, op. cit., pág. 8.

<sup>25</sup> Ibid., pág. 23.

<sup>26</sup> John H HOLLOWAY, “Crisis, fetishism, class composition”, en W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopedis, eds., *Open Marxism*, Vol. 2, London: Pluto, 1992, págs. 145-169.

<sup>27</sup> John HOLLOWAY, “Open Marxism, history and class struggle”, *COMMON SENSE*, Nro. 13, pág. 77.

xista abierto siguió a Agnoli, quien sostuvo que se debía a que “Marx negó principalmente el mundo del capital al revelar su contenido social humano.”<sup>28</sup>

El Marxismo Abierto rechaza el cierre dogmático de las categorías de pensamiento: “el Marxismo Abierto ofrece conceptualizar las contradicciones internas de la dominación misma... la crítica es abierta en la medida en que implica una interrelación recíproca entre las categorías de teoría (que interroga la práctica) y de práctica (que constituye el marco para la crítica)”<sup>29</sup> Holloway describió al Marxismo Abierto como la “liberación de Marx” de la teoría tradicional.<sup>30</sup> En su relato, implicaba una teoría de la lucha: “hablar de lucha es hablar de la apertura del desarrollo social; pensar en el marxismo como una teoría de la lucha es pensar en las categorías marxistas como categorías abiertas, categorías que conceptualizan la apertura de la sociedad.”<sup>31</sup>

Una de las cuestiones en juego en el mencionado debate entre Mandel y Agnoli fue que “la crítica de las formas sociales... equivale a una crítica de las categorías económicas sobre una base humana y lo hace devolviendo las formas constituidas de las categorías económicas a las “relaciones entre humanos” (Marx, 1972: 147).”<sup>32</sup> Para el desarrollo teórico de Holloway esta crítica de la forma social es crucial. Lo desarrolló diseccionando la categoría trabajo y su “relación con el capital”, lo que le llevó al argumento de que el capital y el trabajo forman una “conexión interna”.<sup>33</sup> En la contribución de Holloway, el argumento sobre la “conexión in-

<sup>28</sup> Wener BONEFELD citado en A. Bieler, W. Bonefeld, P. Burnham y A. Morton, *Global Restructuring, State, Capital and Labour: Contesting Neo-Gramscian*, Basingstoke: Palgrave, 2006, pág. 178.

<sup>29</sup> Werner BONEFELD, Richard GUNN, and Kosmas PSYCHOPEDIS, eds., *Open Marxism*, Vol. 2., Londres: Pluto Press, 1992, pág. xi. Véase también Werner BONEFELD, Richard GUNN y Kosmas PSYCHOPEDIS, eds., *Open Marxism*, Vol. 1. Londres: Pluto Press, 1992; Werner BONEFELD, Richard GUNN, John HOLLOWAY y Kosmas PSYCHOPEDIS (eds.) *Open Marxism*, Vol. 3, Londres: Pluto Press, 1995; y Ana Cecilia DINERSTEIN, Alfonso GARCÍA VELA, Edith GONZÁLEZ y John HOLLOWAY, *Open Marxism: Against a Closing World*, Vol. 4, Londres: Pluto Press, 2019.

<sup>30</sup> John HOLLOWAY, ‘The freeing of Marx’, *Common Sense*, Nro 4, 1993, págs 17–21.

<sup>31</sup> John HOLLOWAY, “Open Marxism, history and class struggle”, op. cit., pág. 76.

<sup>32</sup> Op cit. Werner BONEFELD citado en A. Bieler, W. Bonefeld, P. A. Burnham, Morton, (2006) *Global Restructuring, State, Capital and Labour*, op. cit, pág, 178.

<sup>33</sup> En un artículo de fundamental importancia, Bonefeld evalúa tanto el enfoque autonomista como el estructuralista de la lucha de clases. Ambos no logran captar la conexión interna entre capital y trabajo: “la inversión de la perspectiva de clase depende de dos “sujetos” (Werner BONEFELD, “Human practice and perversion: Beyond autonomy and structure”, *Common Sense*, Nro 5, 1994, pág. 44. El problema del autonomismo y/o del estructuralismo surge de una conceptualización que ve el trabajo como algo existente, ya sea meramente en contra del capital (autonomismo) o meramente en el capital (estructuralismo). Los enfoques estructuralista y autonomista son complementarios porque ambos dependen de la noción de “capital” como entidad lógica. Mientras que los enfoques estructuralistas enfatizan el capital como un sujeto autónomo, los enfoques autonomistas enfatizan

terna” estableció que la “crítica” de Marx a la economía política conformaba una teoría crítica del trabajo como poder constitutivo. Como él dijo, “es sólo el trabajo lo que constituye la realidad social... *nuestro propio poder no se enfrenta a nada más que a nuestro propio poder, aunque en forma alienada.*”<sup>34</sup> Como consecuencia, la resolución de la teoría de la lucha de Marx no puede residir en la “inversión de la polaridad entre capital y trabajo, sino en su disolución.”<sup>35</sup>

Es decir, el trabajo aparece en el capital como su forma de existencia alienada.<sup>36</sup> Como destaca Richard Gunn,<sup>37</sup> “los roles sociales son mediaciones de la lucha de clases, es decir, son *modos de existencia* de la lucha de clases...: como mediados en términos de roles, la lucha de clases existe *en el modo de ser negada*”.<sup>38</sup> La noción de “forma” apunta a la condición histórica de “transitoriedad” de las formas en que el trabajo existe en y contra el capital. Las formas de existencia del trabajo no están “constituidas” (cursivas en el original) por algunas fuerzas sociales abstractas.<sup>39</sup> Más bien, se constituyen a través de la lucha de clases. Por lo tanto, “introducir el concepto de forma es pasar de la impresión fotográfica a su negativo... [las] diversas implicaciones de las formas (historicidad, negatividad, interioridad) son bien capturadas por el término “modo de existencia”.<sup>40</sup> La forma es “central en la discusión de Marx en ‘El Capital’”<sup>41</sup> y facilita la comprensión de las conexiones internas (y

---

el capital como algo parecido a una máquina. Ambos enfoques dependen de una visión determinista de la capitalización en la medida en que el capital se percibe fetichista como algo extrahumano. La noción de trabajo como existente en el capital y contra el capital... subraya la relación interna entre la sustancia y la forma social” (Werner BONEFELD, “Human practice and perversion”, op. cit., págs. 49-50.

<sup>34</sup> John HOLLOWAY, “The freeing of Marx”, op.cit, pág. 19.

<sup>35</sup> John HOLLOWAY, “From scream of refusal to scream of power: The centrality of work”, en W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway y Kosmas Psychopedis, eds., *Open Marxism*, Vol. 3. London: Pluto Press, 1995, pág. 164

<sup>36</sup> Ana Cecilia DINERSTEIN y Michael NEARY, “From here to Utopia: Finding inspiration for the labour debate” en A. C. DINERSTEIN y M. NEARY, eds., *The Labour Debate. An Investigation into the Theory and Reality of Capitalist work*, Aldergate: Ashgate.

<sup>37</sup> Richard GUNN, ‘Notes on “class”’, *Common Sense*, Nro. 2, 1987, pág. 16.

<sup>38</sup> Acuñado por Richard Gunn, el término “mediación” explica la “posibilidad de que A exista como no A, es decir, como existente *en el modo de ser negado*” (Richard GUNN, “Marxism and contradiction”, *Common Sense*, Nro 15, 1994, pág. 54, cursivas en el original). Para Gunn, el concepto temprano de Marx de “enajenación” (Ibid.) significa que estar enajenado es “existir como *otro* más que uno mismo” (ibid., cursivas en el original).

<sup>39</sup> Werner BONEFELD, ‘Capital as subject and the existence of labour’, en W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway y K. Psychopedis eds., *Open Marxism*, Vol. 3. London: Pluto Press, 1995, pág. 183.

<sup>40</sup> J. HOLLOWAY, “From scream of refusal to scream of power”, op. cit., pág 165.

<sup>41</sup> Ibid., pág. 164.

mediaciones) de la lucha de clases. La forma implica un concepto de totalidad.<sup>42</sup> Pero una totalidad que no es tan impenetrable como sugiere la teoría tradicional marxista:

“las formas fetichizadas en las que aparecen las relaciones capitalistas no son una cobertura totalmente opaca que oculta completamente la explotación de clase a quienes están sometidos a ella... Dinero, capital, interés, renta, beneficio, Estado –todo ello son experiencias comunes como aspectos de un sistema general de opresión, aunque sus interconexiones precisas pueden no ser entendidas.<sup>43</sup>

Lo que estaba en juego, como hoy, era cómo teorizar la resistencia y la subjetividad del trabajo frente a esta totalidad.<sup>44</sup> Holloway ofreció una crítica del concepto de trabajo entendido como resistencia, como subjetividad práctica y negatividad, y sustituyó la noción de fetichismo por la de fetichización. Ambos serán centrales en su teoría de la revolución. El trabajo “es subjetividad – subjetividad práctica, puesto que no existe otra; y el trabajo es negatividad, puesto que implica la negación práctica de lo que existe... El trabajo es todo constitutivo. La “Objetividad” no es más que subjetividad objetivada.”<sup>45</sup> La subjetividad existe entonces en una forma contradictoria basada en la existencia del trabajo “en la forma de la doble naturaleza del trabajo”<sup>46</sup> como trabajo concreto y como trabajo abstracto. Como veremos más adelante, esta distinción es clave para la reconceptualización de la lucha de clases de Holloway. Aunque los marxistas reconocen el doble carácter del trabajo, han descuidado el hecho de que la “subordinación del trabajo concreto al abstracto (la producción de valor)” y la resistencia a él son fundamentales en la lucha de clases. El trabajo, sostiene, “existe en una forma que niega esa “actividad consciente libre” que es la “característica de la especie humana”. La crítica central de Marx

<sup>42</sup> Martin JAY, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, CA: University of California Press, 1984

<sup>43</sup> John HOLLOWAY, “Crisis, fetishism, class composition”, op. cit, pág. 157.

<sup>44</sup> Ver Ana Cecilia DINERSTEIN, “Sujeto y Globalización: la experiencia de la Abstracción”, *Doxa: Cuadernos de Ciencias Sociales*, Nro. 20, 2000, págs. 87-106; Ana Cecilia DINERSTEIN, “Subjetividad: capital y la materialidad abstracta del poder (Foucault y el Marxismo Abierto)”, en Atilio BORÓN, ed., *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras*, Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000 (2da edición), págs. 251-272; Ana Cecilia DINERSTEIN, “Entre el éxtasis y el desencuentro. Los desafíos de la rebelión”, en John HOLLOWAY, Wener BONEFELD y Sergio TISCHLER, eds., *Marxismo Abierto. Una visión Europea y Latinoamericana*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2005, págs. 147-186.

<sup>45</sup> John HOLLOWAY, “From scream of refusal to scream of power: op. cit., pág. 172.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pág. 172.

al capitalismo es que deshumaniza a las personas al privarlas de aquello que las hace humanas.<sup>47</sup>

El enfoque sobre el efecto deshumanizador del trabajo en el capitalismo marca un tercer “momento” en la trayectoria intelectual de Holloway, lo que coincidió con el levantamiento Zapatista en enero de 1994. El levantamiento inspiró una discusión mundial sobre la lucha de clases como una lucha por la dignidad, la cual no puede lograrse en la sociedad capitalista. Holloway encontró en el zapatismo la inspiración para producir una revolución teórica. La revuelta indígena desafió las tradiciones revolucionarias existentes, ya que el movimiento puso la “dignidad humana” en lugar de la clase en el centro de su revolución. Siguiendo las tradiciones indígenas de autodeterminación y autogobierno, los Zapatistas no están interesados en tomar el poder, más bien se rebelaron contra las formas tradicionales de concebir un cambio radical y problematizaron el concepto tradicional de clase. Holloway se interesó en la forma en que los zapatistas desafían el pensamiento binario del análisis de clase con su noción de “nosotros” o “nosotros revolucionario” y el antipoder.

El discurso zapatista, mediado por las declaraciones, poemas y prosa del Subcomandante Insurgente Marcos, y las Declaraciones de la Selva Lacandona, resonaron con la crítica de Holloway al leninismo, al Socialismo Real y al Marxismo Científico. Y lo que es más importante, Holloway se conectó con el rechazo del zapatismo al Estado como el lugar principal para el cambio revolucionario. Y se convirtió en uno de los referentes intelectuales para la diseminación del mensaje y la resistencia zapatista, más allá de Chiapas. Durante este tiempo, además de sus breves artículos sobre el zapatismo en *Common Sense*, Holloway coeditó un libro con Eloína Peláez, el cual presentaba varias dimensiones del levantamiento y movimiento zapatista, incluyendo sus propias reflexiones sobre la noción de poder que articulaba el movimiento, el significado de la revolución y su concepto de dignidad.<sup>48</sup>

*Change the World without Taking Power (CTWWTP)* fue publicado en 2002, y puede considerarse como la culminación de las valentías teóricas de Holloway para comprender un mundo cambiante y la revolución. Según Holloway, “el objetivo del libro es promover la discusión, una discusión que avanza, que reconoce que

<sup>47</sup> Ibid., pág. 172.

<sup>48</sup> John HOLLOWAY, y Eloína PELÁEZ, eds., *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, Londres: Pluto Press, 1998. John HOLLOWAY, “Dignity and the Zapatistas”, *Common Sense*, Nro.2, 1997, págs. 38-42.

todos queremos desesperadamente cambiar el mundo pero que ninguno de nosotros sabe cómo hacerlo.”<sup>49</sup> Holloway caracterizó su libro como de doble faz (*Janus-faced*): por un lado es “un intento de decir a los activistas que, para tomar en serio su activismo, deben leer a Marx y teorizar austeramente; y [por el otro] decir a los teóricos marxistas sobrios que deben romper con su austeridad y pensar políticamente, y por lo tanto transformar su propia teoría.”<sup>50</sup>

Los años que siguieron a la revuelta zapatista fueron políticamente estimulantes. En 1999, la masiva protesta callejera de dos frente al *State Convention and Trade Centre* de Seattle, impidió la celebración de la Conferencia Ministerial de la Organización Mundial del Comercio (OMC), fue un punto de inflexión en el activismo social.<sup>51</sup> La insurrección zapatista junto a la “Batalla de Seattle” se convirtieron en los símbolos más conocidos del nacimiento del Movimiento por la Justicia Global (GJM por sus siglas en inglés). Este incluyó nuevas formas de activismo social autónomo, y movilización ciudadana por la dignidad, ya no lideradas por el movimiento obrero únicamente, ni con el objetivo de participar en una política partidaria hacia la toma del poder del Estado y que, además, dejaba atrás el discurso tradicional de la izquierda basado en la lucha de clases.

El surgimiento del activismo transnacional y la intensificación de la resistencia local a la globalización neoliberal pusieron a John Holloway en el centro de apasionados debates y discusiones entre académicos y activistas sobre el significado de las acciones colectivas, los movimientos sociales, la política y la anti-política y la relación del anticapitalismo con el Estado y el dinero. Si bien el argumento de su libro resonó entre quienes celebraban la autonomía como una herramienta para el cambio radical, la propuesta de Holloway también produjo adversarios intelectuales, es decir, aquellos que se aferran a las lecturas tradicionales de Marx y de la política de la izquierda marxista institucional. Estos últimos no perdonaron su irreverencia hacia la clase obrera como sujeto de la revolución y, sobre todo, su desdén por el Estado.<sup>52</sup> La experiencia del autor en el transcurso de los dos años posteriores a la

<sup>49</sup> John HOLLOWAY, “No”, *Historical Materialism*, Nro. 13, Vol 4, 2005, pág. 284.

<sup>50</sup> *Ibid.*, págs. 283-284.

<sup>51</sup> La “Batalla de Seattle” impidió con éxito que se iniciaran las negociaciones del milenio después de soportar una cruda represión policial. Las protestas se repitieron en varios de los lugares donde se reunieron los miembros de la OMC y condujeron a la creación del Foro Social Mundial (FSM) en Porto Alegre, Brasil, y a la rebelión argentina del 19 y 20 de diciembre de 2001.

<sup>52</sup> Cf. Alex CALLINICOS, “Sympathy for the devil? John Holloway’s Mephistelian Marxism”, *Capital & Class*, Nro 29, Vol. 1, 2005, págs. 17-19; Daniel BENSÄID, “On a recent book by John Holloway”, *Historical Materialism*, Nro 13, Vol 4, 2005, págs. 169-92.

publicación de *CTWWTP* fue como “jugar en el borde del mar y ser golpeado por grandes olas de entusiasmo y crítica que me hacen girar una y otra vez: una experiencia estimulante y a veces confusa en la que ocasionalmente pierdo el hilo de la discusión.”<sup>53</sup>

Holloway continuó trabajando en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Coeditó con Sergio Tischler y Fernando Matamoros un libro, “Negatividad y Revolución”, sobre la importancia de la dialéctica negativa de Adorno para entender la resistencia y el activismo político hoy en día (Holloway et al., 2009). El resultado de la publicación fue el seminario “Subjetividad y Teoría Crítica” que continúa vigente sobre, impartido por los tres editores del libro, entre otros profesores, para los programas del posgrado en sociología.

A pesar del subtítulo del libro *CTWWTP* es “El significado de la revolución hoy”, este no ofrece una teoría de la revolución. Fueron necesarios seis años más para que esta teoría surgiera en un contexto marcado por la crisis financiera capitalista de 2008 y la expansión de la política de austeridad en el Norte global. *Crack Capitalism* ofrece una discusión más sofisticada sobre la crisis, el trabajo, la resistencia y la revolución. Es aquí donde Holloway ofrece la idea de “agrietar” (*crack* en inglés) como una forma de pensar sobre las luchas revolucionarias. Afirma que “la revolución no puede ser otra sino intersticial”.<sup>54</sup> Desde entonces, John Holloway ha continuado incansablemente dando ponencias y conferencias magistrales, participando en talleres, eventos y congresos alrededor del mundo, así como también ha continuado escribiendo breves intervenciones y artículos sobre la crisis del trabajo abstracto, sobre la lectura de “El Capital” de Marx, la comunización, la esperanza, la crisis griega, entre otras cuestiones, tanto en inglés como en otros idiomas.

## 2 LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN INTERSTICIAL

### *El marxismo como una teoría de lucha*

La propuesta de Holloway de que el marxismo es una “teoría de lucha” se originó en una breve “Nota sobre el Fordismo y el neofordismo” en la que afirmaba: “Si el

<sup>53</sup> John HOLLOWAY, “Change the world without taking power”, *Capital & Class*, Nro. 85, 2005, pág. 39.

<sup>54</sup> John HOLLOWAY, *Crack Capitalism*, Londres: Pluto Press, 2010.



marxismo no tiene que ver con el “latido del corazón”, no es nada. Si no es “empujar contra la pared”, no tiene sentido”.<sup>55</sup> En *CTWWTP*, Holloway dedica un capítulo entero a criticar la tradición del Marxismo Científico, un marxismo que se ve a sí mismo como una “teoría de” por ejemplo, la opresión capitalista, pero no de las contradicciones de esa opresión.<sup>56</sup> Haciendo eco en la crítica de Horkheimer sobre la teoría tradicional en contraposición a la teoría social crítica, Holloway argumenta que el marxismo no puede ser “Marxismo Científico”, es decir, la positivización de una teoría o un paradigma:

“En la medida en que el marxismo enfatiza las regularidades del desarrollo social y las interconexiones entre los fenómenos como parte de una totalidad social, se presta muy fácilmente a una visión del capitalismo como una relativamente ligera sociedad que se autorreproduce.... El marxismo, de ser una teoría de la destrucción de la sociedad capitalista, se convierte en una teoría de su reproducción.”<sup>57</sup>

El marxismo de Holloway como teoría de la lucha es decisivamente blochiano. Ernst Bloch argumentó que “el marxismo en general no es absolutamente nada más que la lucha contra la deshumanización que culmina en el capitalismo hasta que se cancela completamente.”<sup>58</sup> Para Bloch, el humanitarismo de Marx no es un concepto abstracto. Más bien, invoca la lucha para crear otra forma de sociedad humana. El marxismo de Holloway es también similar al marxismo de Bloch en otro sentido. Al igual que Bloch, Holloway ve al marxismo como una teorización que abre un espacio al “todavía-no”.<sup>59</sup> La filosofía de Bloch atrae a los que pretenden escapar de las caricaturas de una utopía marxista ya dada y desean –como Holloway– reformular la resistencia, el antagonismo y la revolución hoy.

<sup>55</sup> John HOLLOWAY, “A Note on Fordism and Neo-Fordism”, *Common Sense*, Vol.1, 1987, pág. 52. Se refiere al poema “*Bass Culture*” de Linton Kwesi Johnson, publicado en *Dread Beat an’ Blood*, Bogle-L’Ouverture Publications, Londres, 1975.

<sup>56</sup> Richard GUNN, “Against historical materialism: Marxism as first-order discourse” en W. Bonefeld, R. Gunn, y K. Psychopedis, eds., *Open Marxism* Vol. 2., op. cit., 1992, págs 1–45.

<sup>57</sup> John HOLLOWAY, *Change the World without Taking Power*, op. cit., pág. 136. Un ejemplo de ello es “Imperio” de Hardt y Negri, donde los autores abogan por una transición del Imperialismo al Imperio, cayendo así en la “tradición paradigmática” que busca la identificación y la regularidad y conduce a la positivización de la teoría y el sujeto o el cambio radical. Según Holloway, su idea de “San Francisco de Asis como ejemplo de militancia comunista es la culminación repugnante del pensamiento positivista” (John HOLLOWAY, “Going in the wrong direction or Mephistopheles: Not Saint Francis of Assisi”, *Libcom.org*, 16, diciembre 2005, <https://libcom.org/library/going-in-the-wrong-direction-or-mephistopheles-not-saint-francis-of-assisi>, [consulta: 26 mayo 2019])

<sup>58</sup> Ernst BLOCH, *The Principle of Hope*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986 [1959], pág. 1358.

<sup>59</sup> El énfasis es mío (N. del T.)

*Fetichización, Forma y Totalidad*

Como teoría de lucha, el marxismo rechaza la tradicional concepción marxista de la “totalidad”. Para Holloway, la distinción entre fetichismo y fetichización y la sustitución del primero por la segunda “es crucial para una discusión de la teoría marxista.”<sup>60</sup> Para reincorporar la lucha de clases en la discusión del fetichismo de la mercancía, el “fetichismo” debe ser visto “como un proceso de “des-fetichización/re-fetichización” para que podamos enfatizar en la “fragilidad inherente de las relaciones sociales capitalistas.”<sup>61</sup> La principal diferencia, sostiene Holloway, es que, mientras el fetichismo ve el mundo como dominación, la fetichización lo ve en términos de lucha. Esta distinción entre fetichismo y fetichización es un “hilo conductor” de *CTWWTP*: “que la lucha contra el capital es una lucha contra el fetichismo y que el fetichismo debe ser entendido como un proceso de fetichización”.<sup>62</sup> La noción de fetichización tiene sus raíces en el trabajo antes mencionado del Grupo de Estudio del Estado de la CSE y su teoría de la relación del capital con el Estado, que concibe a este último “como una forma de la relación del capital, un aspecto de la fetichización de las relaciones sociales bajo el capitalismo.”<sup>63</sup> “Para mí, el punto de inflexión más importante de esta discusión fue el argumento de que el fetichismo tiene que entenderse no como un hecho consumado, sino como un proceso, como una forma-proceso o proceso de formación, como una lucha”.<sup>64</sup> La fetichización implica una totalidad que está abierta.

Para Holloway, la totalidad se refiere a las conexiones internas entre formas de relaciones sociales fragmentadas en lugar de una completitud. La noción de “forma” es mucho más crucial en este sentido. Según Holloway, “el concepto de “forma” (...) implica un concepto de “totalidad.”<sup>65</sup> Usar la noción de forma significa ver a la sociedad “desde el punto de vista de su superación.”<sup>66</sup> Holloway ve en el concepto de fetichismo la posibilidad de “enfatizar la fragilidad inherente de las relaciones sociales capitalistas. La desfetichización/refetichización conforma una

<sup>60</sup> John HOLLOWAY, “Class and classification: Against, in and beyond labour”, en A. C. Dinerstein y M. Neary, eds., *The Labour Debate. An Investigation into the Theory and Reality of Capitalist work*, Aldergate: Ashgate, 2002, págs. 27-40. Edición en castellano: *El trabajo en debate. Investigación teórica y empírica del trabajo capitalista*, Buenos Aires: Herramienta

<sup>61</sup> John HOLLOWAY, “Crisis, fetishism, class composition”, op. cit., pág.157.

<sup>62</sup> John HOLLOWAY, “Change the world without taking power”, 2005, op. cit., pág. 38.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid., pág. 39.

<sup>65</sup> John HOLLOWAY, “From scream of refusal to scream of power”, op. cit., pág. 166

<sup>66</sup> John HOLLOWAY, “Crisis, fetishism, class composition”, op. cit., pág. 166

lucha constante.”<sup>67</sup>En *CTWWTP*, Holloway se involucra críticamente con la noción de reificación de Lukács desarrollada en “Historia y Conciencia de Clase” (1923). Para Lukács, la reificación afecta la totalidad de las relaciones sociales y no sólo al proceso del trabajo; en otras palabras, como cita Holloway: “El destino del trabajador se convierte en el destino de la sociedad en su conjunto.”<sup>68</sup> En el mundo pervertido en el que vivimos, “las relaciones entre las personas existen en la forma de relaciones entre cosas. Las relaciones sociales son “cosificadas” o “reificadas”<sup>69</sup>. El argumento de Lukács, indica Holloway, “señala la incompleta o, mejor dicho, contradictoria naturaleza del fetichismo. El proceso de objetivación induce a una división entre la subjetividad y la objetividad del trabajador, entre la humanidad del trabajador y su deshumanización. La experiencia del trabajador es a la vez fetichizante y desfetichizante. En este momento, Lukács parece estar sentando las bases para una teoría de la revolución como la autoemancipación de los trabajadores.”<sup>70</sup>

Sin embargo, aunque esto parece apuntar en dirección a una teoría de la revolución, escribe Holloway, el movimiento final de Lukács es hacia la intervención externa. Las tensiones no se resuelven con y por el proletariado, sino por el partido: “A pesar del carácter radical de sus ensayos, Lukács opera en un contexto teórico y político que ya está preconstituido. Su enfoque está lejos del crudo “Marxismo Científico” de la tradición Engiliano-Leninista, pero su mundo teórico-político es el mismo.”<sup>71</sup>

Holloway también problematiza la idea de la totalidad de Adorno (y de la Escuela de Frankfurt). Según él, está desvinculada de la idea de la revolución y no podía asociar la reificación o el fetichismo con el antifetichismo.<sup>72</sup> A pesar de las diferencias, Holloway sugiere que todos los académicos de la Escuela de Frankfurt enfatizan “el carácter omnipresente del fetichismo en el capitalismo moderno [el cual] lleva a la conclusión de que la única fuente posible de anti-fetichismo se encuentra fuera de lo ordinario –ya sea el Partido (Lukács), los intelectuales privilegiados (Horkheimer y Adorno) o el “substrato de los marginados y los forasteros” (Mar-

---

<sup>67</sup> Ibid., pág. 157

<sup>68</sup> Lukács, citado en J. HOLLOWAY, *Change the World without Taking Power*, op. cit., pág. 56.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid., pág. 35.

<sup>71</sup> Ibid., pág. 84.

<sup>72</sup> Ibid., pág. 87

cuse).”<sup>73</sup> Holloway rechaza esta comprensión elitista de la teoría y señala sus profundas implicaciones políticas:

“la visión de que la revolución es imposible, o que debe ser dirigida por una vanguardia emancipada que actúe *en nombre de* la clase obrera: conduce a un enfoque en el Estado, que es precisamente una forma de organización en nombre de, es decir, una forma de exclusión y represión.”<sup>74</sup>

En cambio, la fetichización comienza “desde un sujeto autodividido... contra su/nuestra propia alienación o fetichización, conduciendo hacia la autodeterminación social... no hay salvador posible, no hay vanguardia emancipada posible.”<sup>75</sup> La “totalidad” es un proceso abierto lleno de tensiones, ya que la lucha de lo que existe en el modo de ser negado se mueve en y contra las formas reificadas de las relaciones sociales capitalistas.

#### *Clasificación, Lucha de Clases y el Sujeto Revolucionario*

La teoría de la revolución de Holloway deconstruye las categorías de clase y lucha de clases y replantea al sujeto revolucionario. Como argumenta Richard Gunn, “no es que las clases, como entidades preconcebidas socialmente (o estructuralmente), entren en lucha. Más bien, aferrándonos a la concepción de las relaciones de clase como relaciones de lucha, deberíamos pensar en la ‘lucha de clases’ como la premisa fundamental de la ‘clase.’”<sup>76</sup> Holloway rechaza la “clase” como un descriptor sociológico o como una entidad pre constituida. En lugar de clase habla de “clasificación.”<sup>77</sup> Es decir, un proceso a través del cual nos transformamos en otra cosa, que se “clasifica” como clase obrera.<sup>78</sup> Si la clase es entendida como una

<sup>73</sup> Ibid., pág. 88.

<sup>74</sup> John HOLLOWAY, “Change the world without taking power”, 2005, op. cit., pág. 39.

<sup>75</sup> Ibid., pág. 39

<sup>76</sup> Richard GUNN, ‘Notes on “class”’, op. cit., pág. 16, énfasis en el original). Para Gunn, “algo muy parecido a la clase en su significado sociológico “de hecho existe” en la sociedad capitalista, pero sólo como “apariencia” o, en otras palabras, como un aspecto del fetichismo al que se opone el marxismo. Al igual que la economía política vulgar, el marxismo sociológico toma las apariencias a su valor nominal y se arroja sobre la misericordia del orden de las cosas existente” (Ibid., pag., 20). Para Gunn, “podemos decir que la clase es la “relación misma” (por ejemplo, la relación capital-trabajo) y, más específicamente, una “relación de lucha”. Los términos “clase” y “relación de clase” son intercambiables, y “una” clase es una relación de clases de algún tipo históricamente particular” (R. GUNN, Ibid., pág. 15).

<sup>77</sup> J. HOLLOWAY, “Class and classification. Against, in and beyond labour”, en A. C. DINERSTEIN y M. NEARY, eds., *The Labour Debate*, op. cit., págs. 27-40.

<sup>78</sup> En febrero de 1999, Holloway presentó un documento titulado “*Class and Classification*” en la Conferencia Internacional “*The Labour Debate: The Theory and Reality of Labour in a World of Increasing Unemployment and Poverty*”, convocada por Ana C. Dinerstein y Mike Neary en el Centro de

entidad fija, inevitablemente conduce al pensamiento identitario. Pero para Holloway, el pensamiento identitario no comprende ni a la sociedad ni a la clase. En cambio, clasifica lo que percibe y, al hacerlo, fragmenta la actividad humana como un todo en el pensamiento. La praxis revolucionaria es necesariamente anti-identitaria. En lugar de negar la importancia de las luchas obreras (como muchos críticos le han acusado), Holloway rechaza a la “clase obrera” como sujeto de la revolución. Para él, el sujeto radical es el “nosotros”. Nosotros somos la clase obrera; y sin embargo “nosotros no somos” la clase obrera. Vivimos en contradicción: “Nosotros luchamos como clase obrera “y” en contra de ser la clase obrera:

“Nosotros somos/no somos la clase obrera... Nos clasificamos en la medida en que producimos capital, en la medida en que respetamos el dinero, en la medida en que participamos, a través de nuestra práctica, nuestra teoría, nuestro lenguaje (nuestra definición de la clase obrera), en la separación del sujeto y el objeto.”<sup>79</sup>

El problema principal de una teoría de la revolución basada en el poder de la clase obrera es que la clase obrera es una subjetividad “definida sobre la base de su subordinación al capital: es porque está subordinada al capital (como trabajadores asalariados...) que se define como clase obrera... al ser “definida”, la clase obrera se “identifica” como un grupo particular de personas.”<sup>80</sup> La definición y clasificación de la clase obrera “sobre la base de su subordinación al capital,”<sup>81</sup> plantea la cuestión errónea de la pertenencia, es decir, quién pertenece y quién no pertenece a la clase obrera. Esta pregunta oscurece el complejo problema del antagonismo social, pues limita la lucha a una identidad específica. Las luchas de hoy no pueden

---

Estudios Laborales, del Departamento de Sociología, Universidad de Warwick. La contribución de Holloway se centra en lo que él veía como el fracaso del concepto de la clase obrera y el movimiento obrero para una comprensión del activismo y la subjetividad en la actualidad. Abordó el problema del tema del trabajo no afirmando a la clase obrera, sino abogando por su abolición. La clave de su relato es la teoría de Marx sobre el fetichismo de las mercancías, que Holloway transformó en un proceso continuo de fetichización. Para él, el fetichismo de la mercancía era un proceso abierto por el cual el sujeto se separa del objeto de su capacidad productiva, y la actividad humana se clasifica como trabajo o clase obrera. Su principal oponente en el debate sobre el fetichismo fue su compañero de la CSE, Simon Clarke (ver A.C. DINERSTEIN y M. NEARY, eds., *The Labour Debate*, op. cit., págs. 27-61).

<sup>79</sup> J. HOLLOWAY, “*Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*”, 2005, op. cit., págs. 36-7.

<sup>80</sup> J. HOLLOWAY, “*Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*”, op. cit., págs. 140-141, énfasis en el original).

<sup>81</sup> J. HOLLOWAY, “*Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*”, op. cit., 2002, pág. 140.

tipificar la lucha de la “clase obrera” ni de ningún otro “sujeto” debido a que “el sujeto de la lucha anticapitalista es... un sujeto anti-identitario.”<sup>82</sup>

Holloway señala el doble carácter del trabajo en el capitalismo como concreto y abstracto, y argumenta que las lecturas tradicionales de Marx han descuidado históricamente el antagonismo entre el “hacer” útil y el trabajo abstracto. De esta manera mueve el eje del antagonismo de clase del trabajo contra el capital al hacer contra el trabajo. Sostiene que la clave para entender las luchas es verlas no como la lucha entre el trabajo y el capital (la visión marxista ortodoxa), sino como “la lucha del hacer contra el trabajo (y por ende contra el capital).”<sup>83</sup> Al exponer el doble carácter del trabajo, Holloway señala la fetichización de la actividad humana (llamada “hacer”) como trabajo abstracto. Este proceso de fetichización produce una constante “ruptura del flujo social del hacer”<sup>84</sup> El trabajo abstracto, argumenta, equivale al “tejido del capitalismo”<sup>85</sup> es decir, la abstracción de la actividad humana constituye la forma a través de la cual el capitalismo teje su red de cohesión social. Traduce su lectura de la crítica de la economía política a un nuevo lenguaje donde el trabajo se convierte en el “hacer” contra el trabajo abstracto, por ejemplo, donde el antagonismo de clase se afirma a sí mismo en forma de lucha contra la clasificación, concibe al hacer como el rechazo del trabajo abstracto. Según Holloway, el movimiento obrero, un movimiento que representa y defiende el trabajo asalariado, por lo tanto, no puede ser revolucionario. Así, concibe al hacer como una crisis del trabajo abstracto que, según Holloway,<sup>86</sup> es evidente en el declive del movimiento sindical, la crisis de la socialdemocracia, el colapso del socialismo real, etc.

#### *Hacer, Negatividad Práctica y Anti-Poder*

La dificultad histórica para las luchas del otro movimiento obrero es cómo construir una crítica más allá de la idea de trabajo, cuando el trabajo capitalista sigue siendo el principio que define la organización de la vida social. Holloway sustituye el término trabajo con la noción anteriormente mencionada del “hacer”:

<sup>82</sup> John HOLLOWAY, “Negative and positive autonomism. Or, Why Adorno? Part 2”, en J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischer, eds., *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*, Londres: Pluto Press, 2009, pág. 98

<sup>83</sup> John HOLLOWAY, *Crack Capitalism*, op. cit. pág. 157, énfasis en el original.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pág. 115.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pág. 87.

<sup>86</sup> John HOLLOWAY, “Cracks and the crisis of abstract labour”, op. cit., pág. 917.

“Hay dos tipos diferentes de actividades: una que es impuesta externamente y experimentada como directamente desagradable o parte de un sistema que rechazamos, y otra que empuja hacia la autodeterminación. Realmente necesitamos dos palabras diferentes para estos dos tipos diferentes de actividades. Seguiremos la sugerencia de Engels en una nota al pie de página en *El Capital* (Marx 1965[1867]: 47) al referirse a la primera actividad como trabajo y a la segunda simplemente como *hacer*.”<sup>87</sup>

El “hacer” no solo es trabajo. El “hacer” es el movimiento de la “negatividad práctica”: “el hacer cambia, niega un estado de cosas existente. El hacer va más allá, trasciende”<sup>88</sup> El hacer existe en un “modo de ser negado”<sup>89</sup> porque se transforma constantemente en trabajo abstracto (valor, dinero).<sup>90</sup> Por lo tanto, a los hacedores se les “niega su hacer.”<sup>91</sup> “El hacer de los hacedores se ve privado de validación social: ellos y sus haceres se vuelven invisibles.”<sup>92</sup>

El argumento de que la lucha de clases es una lucha del “hacer contra el trabajo abstracto” apunta a la existencia de dos tipos de antagonismos que, según Holloway, emanan del carácter dual del trabajo en el capitalismo: el antagonismo de la explotación y el antagonismo de la abstracción. Mientras que el antagonismo de la explotación es la lucha del trabajo en el lugar del trabajo, el antagonismo de la abstracción es una lucha “contra” el trabajo, es decir:

“la lucha contra la constitución del trabajo como una actividad distinta del flujo general del hacer... [esto es] la lucha de lo que a veces es llamado el otro movimiento obrero, pero no se limita en ningún sentido al lugar de trabajo...[éstos están en un] nivel más profundo de la lucha anticapitalista, la lucha *contra* el trabajo que produce el capital.”<sup>93</sup>

<sup>87</sup> Ibid., págs. 910-911.

<sup>88</sup> J. HOLLOWAY, “Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today”, op. cit., pág 23

<sup>89</sup> R. GUNN, ‘Notes on “class”, op. cit., pág 20.

<sup>90</sup> Para una crítica del concepto “hacer”, véase Marcel STOETZLER, “On how to make Adorno scream: Some notes on John Holloway’s *Change the World without Taking Power*”, *Historical Materialism*, Nro.13, Vol. 4, 2005, págs. 193–215. Stoetzler sostiene que Holloway confunde tres formas de resistencia en el concepto de hacer: “hacer humano”, “gritar” y “resistencia efectiva”, lo que tiene importantes implicaciones teóricas y políticas.

<sup>91</sup> Ana Cecilia DINERSTEIN, “Interstitial revolution: On the explosive fusion of negativity and hope”, *Capital & Class*, Nro. 36, Vol. 3, 2012, pág. 525.

<sup>92</sup> John HOLLOWAY, “Change the World without Taking Power, 2005, op. cit., págs. 29-30.

<sup>93</sup> John HOLLOWAY, “Cracks and the crisis of abstract labour”, op. cit., pág 915.

La idea de la lucha de clases como una lucha del hacer contra el trabajo abstracto es coherente con el rechazo de Holloway a dos sujetos antagónicos de la lucha, pues en última instancia es el trabajo el único que se enfrenta a su propia existencia como capital<sup>94</sup> y es la continuación de la conclusión de la CSE alcanzada en 1980 que hace hincapié en la subordinación de la práctica humana al poder del dinero:

“El valor de Marx no correspondía al trabajo material de Ricardo, sino al trabajo abstracto que aparecía en forma de dinero... el carácter distintivo de la teoría de Marx no residía tanto en la idea de trabajo como en la fuente de valor y de plusvalía, sino en la idea del dinero como la forma más abstracta de propiedad capitalista y como el poder social supremo a través del cual la reproducción social está subordinada al poder del capital.”<sup>95</sup>

Para Holloway, el hacer es la lucha “contra” la transformación de toda práctica humana en una medida abstracta del tiempo de trabajo. De esta manera, enfatiza la subjetividad como negatividad. Esta concepción del hacer es un principio fundamental de su teoría de la revolución intersticial. Para Adorno, dialéctica significa imposibilidad de cierre. La negación de la negación no puede ser resuelta positivamente. Si este fuera el caso, “la negación de la negación sería otra identidad, una nueva ilusión, una proyección de lógica consecuente -y, en última instancia, el principio de subjetividad- sobre lo absoluto.”<sup>96</sup> Holloway se aferra a esta concepción de lo negativo y la desarrolla hasta su conclusión más radical.

A diferencia de Adorno y parafraseando a Lukács, Holloway es un huésped incómodo en el *Grand Hotel Abyss*. Su apreciación de la dialéctica negativa de Adorno se combina con el argumento de Bloch sobre la necesidad de una utopía concreta y la función utópica de la esperanza. La “fusión entre negatividad y esperanza” que ofrece Holloway se fundamenta en el “todavía-no” de Bloch.<sup>97</sup> Sin embargo, el rechazo de Adorno al activismo no excluye la esperanza como una categoría

<sup>94</sup> Ana Cecilia DINERSTEIN y Michael NEARY, eds., “From here to Utopia: Finding inspiration for the labour debate: en A.C. Dinerstein y M. Neary, eds., *The Labour Debate*, Aldershot: Ashgate, 2002, págs 1-26.

<sup>95</sup> S. CLARKE, *Keynesianism, Monetarism and the Crisis of the State*, op. cit., págs. 13-14.

<sup>96</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialectics*, New York: Continuum, 1995, pag. 160.

<sup>97</sup> Ana Cecilia DINERSTEIN, *The Politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organising Hope*, Basingstoke: Palgrave, 2015; Ana Cecilia DINERSTEIN, “Introduction: The radical subject and its critical theory”, en A.C. Dinerstein, ed., *Social Science for an Other Politics: Women Theorizing without Parachutes*, Basingstoke: Palgrave, págs. 1-15.



crítica negativa. Como nos recuerda Amsler, Adorno defiende la “esperanza como una práctica crítica.”<sup>98</sup>

“Al final, la esperanza, arrancada de la realidad al negarla, es la única forma en la que aparece la verdad. Sin esperanza, la idea de verdad sería apenas pensable, y es la falsedad cardinal, habiendo reconocido que la existencia es mala, presentarla como verdad simplemente porque ha sido reconocida.”<sup>99</sup>

La utopía es “el rayo de luz que revela que el todo es falso en todos sus momentos... la utopía de toda la verdad, que está todavía por realizarse.”<sup>100</sup> Así, la negatividad contiene la “posibilidad” de “afirmar” otra praxis, una praxis que fue negada y que, al ser decretada, niega la imposibilidad de la existencia de una alternativa. De esta manera, Holloway escribe:

“La lucha de lo que existe en la forma de ser negado es inevitablemente tanto negativa como positiva, tanto grito como hacer: negativa porque su afirmación sólo puede tener lugar contra su propia negación, y positiva porque es la afirmación de lo que existe, aunque sea en la forma de ser negada.”<sup>101</sup>

La esperanza constituye una llamada a la negatividad para entender la realidad como llena de posibilidades improbables: “los humanos son sujetos, mientras que los animales no lo son. La subjetividad se refiere a la proyección consciente más allá de lo que existe, la capacidad de negar lo que existe y crear algo que todavía no existe.”<sup>102</sup> Por lo tanto, “la política revolucionaria (o mejor dicho la antipolítica) es la afirmación explícita en toda su infinita riqueza de lo que se niega. “Dignidad” es la palabra que usan los zapatistas para hablar de esta afirmación.”<sup>103</sup>

### *Poder, Anti-Poder y el Estado*

Una de las tesis más llamativas de la teoría de la revolución de Holloway es que precisamente la revolución trata de destruir las relaciones de poder. El objetivo es

<sup>98</sup> Sarah AMSLER, “Learning hope: An epistemology of possibility for advanced capitalist society”, en A.C. Dinerstein, ed. *Social Science for an Other Politics: Women Theorizing without Parachutes*, op. cit., 2016, pág. 20

<sup>99</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. London: Verso, 2005 [1974], pág. 98.

<sup>100</sup> Adorno citado por Ivan BOLDYREV, *Ernst Bloch and his Contemporaries: Locating Utopian Messianism*, Londres: Bloomsbury, 2015, pág. 173.

<sup>101</sup> John HOLLOWAY, “Change the World with-out Taking Power: The Meaning of Revolution Today”, 2002 op. cit., pág. 213.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pág. 212

<sup>103</sup> Sobre la noción de afirmación como negación ver Ana Cecilia DINERSTEIN, “A Critical Theory of Hope. Critical Affirmations, beyond fear”, en A. C. Dinerstein, A. García Vela, E. González y J. Holloway eds., *Open Marxism Against a Closing World*, Londres: Pluto Press, 2019.

“crear una sociedad basada en el reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas”<sup>104</sup> Como hemos visto en esta sección, Holloway concibió al Estado como una forma política de las relaciones sociales capitalistas, argumentando que el Estado no es una cosa sino un proceso de lucha de clases. Por esta razón, “es crucial entender el carácter de clase del Estado como una forma de relaciones sociales y desarrollar nuestras propias formas distintivas, formas asimétricas, formas que se mueven en contra y más allá de la característica de fetichización de las formas capitalistas.”<sup>105</sup>

El problema no es el Estado, sino cómo entendemos el poder en relación con el Estado. El poder suele estar “asociado al control del dinero o del Estado”. La izquierda, la corriente dominante, los leninistas o los socialdemócratas se han centrado todos en el Estado como el lugar principal del cambio social.<sup>106</sup> Pero esta estrategia ha fracasado. No sólo fracasó en la consecución de sus objetivos, sino que también “ha tendido a destruir los movimientos que presionan a favor de un cambio radical.”<sup>107</sup> Por lo tanto, Holloway sugiere que los experimentos revolucionarios del siglo XX no “apuntaban demasiado alto, sino demasiado bajo.”<sup>108</sup> Es decir, no pretendían disolver las relaciones de poder. Por lo tanto, lo que se necesita es un “desafío revolucionario” que cambie “el mundo sin tomar el poder.”<sup>109</sup>

“Con” los zapatistas, Holloway se atrevió a abordar explícitamente el papel insignificante del Estado para el cambio revolucionario: en lugar de apoyar “el paradigma que ha dominado el pensamiento de izquierda durante al menos un siglo”, es decir, “la ilusión de Estado [que] coloca al Estado en el centro del concepto de cambio radical”<sup>110</sup>, el rechazo de los zapatistas al poder estatal debe ser visto como un principio de lucha por la libre determinación. Para los zapatistas, la gente ya tiene dignidad, tal dignidad existe como la negación del poder, la negación de la degradación.<sup>111</sup> La noción zapatista de sociedad civil no es la noción dominante de sociedad civil, definida como una esfera establecida, regulada o complementaria al Estado. A través de la lucha por la autodeterminación, la noción zapatista de

<sup>104</sup> John HOLLOWAY, “Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today”, 2005, op. cit., pág. 20.

<sup>105</sup> Ibid., pág. 20.

<sup>106</sup> John HOLLOWAY, “The concept of power and the Zapatistas”, *COMMON SENSE*, Nro. 19, 1996, pág. 21.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Ibid., pág. 25.

sociedad civil no debe ser interpretada como una “actualización del término clásico”, porque, siguiendo a Esteva, “alude a una mutación en el cuerpo político” en la que la sociedad civil no contrarrestaría (ni sustituiría) el poder del Estado, sino que “lo hace superfluo”. Los zapatistas activaron el poder que ya tienen (<sup>112</sup>El punto de Esteva es central para la conclusión de la negatividad de Holloway: “Luchamos en y contra y más allá de las formas (fetichizadas)”).

### 3 AGRIETAR EL CAPITALISMO: LA REVOLUCIÓN COMO UN PROCESO INTERSTICIAL

En *Crack Capitalism*, Holloway reformula la pregunta revolucionaria tradicional de cómo “dejar de hacer capitalismo.”<sup>113</sup> La revolución, argumenta Holloway, comienza con el “grito”<sup>114</sup> aquí y ahora, y constituye un proceso continuo (presente) de rechazo al poder y construcción del anti-poder a través de la negatividad práctica. La negatividad práctica significa una multiplicidad de actos de rechazo del mundo capitalista y la lucha contra la transformación de la capacidad humana en trabajo abstracto, es decir, el dinero. Dejar de hacer capitalismo es romperlo, lo que, en lugar de intentar lograr la transformación total de la sociedad mediante la toma del poder del Estado, apunta a una apertura continua del mundo. Concebida como grietas, la resistencia rompe la “síntesis social de la sociedad capitalista”:

“Toda sociedad se basa en algún tipo de cohesión social, en alguna forma de relación entre las actividades de muchas personas diferentes. En la sociedad capitalista, esta cohesión tiene una lógica particular que a menudo se describe en términos de las leyes del desarrollo capitalista. Hay un cierre sistémico que da a la cohesión social una fuerza particular y hace que sea muy difícil de romper. Para subrayar el carácter denso de la cohesión social en la sociedad capitalista, me refiero a ella como una ‘síntesis social’.”<sup>115</sup>

Las grietas son “fisuras” que ofrecen “mil respuestas a la cuestión de la revolución.”<sup>116</sup> Así pues, “la única manera de pensar en cambiar radicalmente el mundo

<sup>112</sup> Gustavo ESTEVA, “The Zapatistas and people’s power”, *Capital & Class*, Nro. 32, Vol. 2, 1999, pág. 159.

<sup>113</sup> John HOLLOWAY, *Crack Capitalism*, op. cit., pág. 255

<sup>114</sup> Holloway utilizó este término por primera vez en el título de un artículo en el que hablaba de la importancia del marxismo como teoría de la lucha y de la conexión interna entre capital y trabajo (John HOLLOWAY, ‘In the beginning was the scream’, *Common Sense* 11, 1991, págs. 69-78).

<sup>115</sup> John HOLLOWAY, *Crack Capitalism*, op. cit., pág. 52, énfasis en el original.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pág. 4.

es como una multiplicidad de movimientos intersticiales que parten de lo particular.”<sup>117</sup> Las grietas chocan con la lógica del Estado, perturban la homogeneización del tiempo, se enfrentan al fetichismo de las mercancías y del dinero. El impacto de la grieta no debe medirse en términos de una ganancia futura, sino en el “aquí y ahora.”<sup>118</sup> Las grietas siempre interrumpen el proceso de abstracción, de hacer en el trabajo, que forma la “síntesis social” capitalista.<sup>119</sup>

El sujeto de la revolución intersticial no es “la clase obrera”. Más bien, es un tema indefinido compuesto por los hacedores, es decir, “nosotros”. No hay ninguna organización en particular que dirija el proceso.<sup>120</sup> Nuestras acciones están unidas por la experiencia común de una variedad de formas de opresión que obligan a nuestro “hacer” a existir como trabajo abstracto (dinero). Las grietas son inevitablemente “vulnerables a la succión gelatinosa de la síntesis capitalista.”<sup>121</sup> Siempre corren el riesgo de ayudar al Estado capitalista a reformular sus políticas en la línea del liberalismo de mercado. Pero esto no es una suma cero. La subordinación total es imposible: “el hacer concreto no es, y no puede ser, totalmente subordinado al trabajo abstracto. Hay una no-identidad entre ellos”, una asimetría: “el hacer no encaja en el trabajo abstracto sin un resto”. Las grietas apuntan a la aparición de otro tipo de actividad: el “hacer”. Por lo tanto, “siempre hay un excedente, un desbordamiento. Siempre hay un empuje en diferentes direcciones.”<sup>122</sup> La asimetría es la premisa oculta de las relaciones sociales capitalistas.

#### 4 CONCLUSIONES: HAY UN ANTES Y UN DESPUÉS

John Holloway ha pasado la página hacia un nuevo marxismo y un nuevo pensamiento sobre la revolución. Ambos tienen sus raíces en un largo proceso de desarrollo teórico en el que Holloway encontró su propia voz colaborando con otros teóricos críticos de la CSE, el Marxismo Abierto y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Contribuyó al proceso de desmitificación del Estado, a la liberación de Marx y a la revitalización del marxismo como teoría de lucha. Holloway

<sup>117</sup> Ibid., pág. 11.

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ibid., pág. 52.

<sup>120</sup> Sobre esto, véase también Michael HARDT y John HOLLOWAY ‘Creating common wealth and cracking capitalism: A cross-reading’, *Herramienta*, Nro 49, 2012, <<https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=1649>>. Consulta: 25 mayo 2019.

<sup>121</sup> Ibid., pág. 51.

<sup>122</sup> Ibid., pag.173.

se comprometió a la tarea de comunicar e interpretar el marxismo de una manera que se acerque más a las luchas cotidianas. Al igual que la primera generación de estudiosos de Frankfurt, Holloway critica la separación entre teoría y práctica y pide la creación de un “nosotros” que unifique a ambas. Al hacerlo, ha logrado algo que Richard Gunn sugirió hace algún tiempo: “lo que es necesario demostrar es que el marxismo requiere una llamada al sentido común; que puede hacer esta llamada; y que puede lograr su síntesis de teoría y práctica una vez que se hace esta llamada.”<sup>123</sup> El rechazo de Holloway al capital como forma de sociedad es inflexible. Sin embargo, señala la apertura de la realidad. El capital no es una cosa sino una relación social. Es poroso y puede agrietarse. Holloway le ha dado a la palabra “revolución” un nuevo significado: intersticial. Reformuló también la lucha de clases como una lucha en, contra y más allá de las formas reificadas a través de las cuales existen tanto el capital como “nosotros”.

---

<sup>123</sup> Richard GUNN, “Marxism and common sense”, *Common Sense*, Nro. 11, 1991, pág. 88.

# RECUERDO DE SCHOLEM

*Remembrance of Scholem*

ROLF TIEDEMANN †\*

Conocí a Scholem en Frankfurt en 1961 o 1962. Adorno me había presentado en un círculo más amplio, y tan pronto como se enteró de que yo iba a realizar la primera tesis doctoral sobre Benjamín, le picó la curiosidad y me citó para el día siguiente. La conversación tuvo lugar en el Instituto de Investigación Social, irónicamente en la habitación de Horkheimer y, no casualmente, bajo una foto de Paul Klee. “Así que... trabajas sobre Benjamin”, comenzó Scholem; hoy ya no recuerdo si apostilló “¿Puedes hacerlo?” o si la pregunta tan solo resultaba evidente. A continuación, comenzó una especie de examen, que pronto se convertiría en relato. Scholem fue un gran maestro, no limitado a su especialidad, la historia religiosa judía; como narrador era insuperable. Fue entonces cuando escuché por primera vez uno de sus relatos sobre Benjamin, al que se irían uniendo otros tantos a lo largo de los años. Scholem relataba sus encuentros con Walter y Dora Benjamin, de los que ya había transcurrido casi toda una vida, como si hubieran tenido lugar hace unos días. Sabía qué vestido se había puesto Dora un día en Seeshaupt o qué novelas policíacas prefería Walter y por qué motivo. Hablaba de la filosofía temprana de Benjamín, que nadie conocía, pues los manuscritos en los que se encontraba recogida estaban bajo su custodia en Jerusalén. Aunque es verdad que el último Benjamín simpatizó con el ideal de una filosofía narrativa de Schelling, en los relatos de Scholem el joven Benjamín, que en realidad ni sabía nada al respecto ni era partidario de la filosofía sistemática, parecía participar ya de ese ideal. Más tarde, se fueron añadiendo temas de conversación de carácter histórico, literario o político completamente diferentes. Scholem informaba gustosamente sobre sus rastreos, casi siempre exitosos, de manuscritos cabalísticos perdidos; nadie sabía tanto

---

\* Rolf Tiedemann, editor de las obras de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, falleció el pasado 29 de julio de 2018 a la edad de 85 años. Como signo de homenaje a su trabajo y en agradecimiento por su apoyo y colaboración con la revista desde el comienzo, publicamos este “Recuerdo de Scholem” que permite reconocer no solo su trabajo de edición, sino también lo que sin pretensión de grandilocuencia podríamos llamar su gran humanidad. El original alemán, “Erinnerung an Scholem” se editó por última vez en Rolf Tiedemann, *Adorno und Benjamin noch einmal. Erinnerungen, Begleitworte, Polemiken*. München: edition text + kritik, 2011, págs. 60-72. Agradecemos a edition text + kritik la autorización para publicar esta traducción castellana en *Constelaciones*.

como él sobre el expresionismo berlinés temprano, el círculo alrededor de Georg Heym, los conventículos de Oskar Goldberg y Erich Unger; estaba familiarizado con las complicidades más ocultas y con todas las exclusiones cismáticas del marxismo contemporáneo. Incluso con ochenta años disponía de una memoria casi prodigiosa. Aunque nunca fui su discípulo, tengo mucho que agradecer al maestro Scholem. Pero cuando aprendí más de él, fue sobre todo cuando actuaba de narrador.

La reputación de la que gozaba en el Instituto de Investigación Social no habría sorprendido a nadie tanto como al propio Scholem. Era la reputación de una autoridad irrestricta, sin que nadie pudiera decir en realidad en relación a qué. Sobre la historia de la Cábala, por supuesto, pero apenas sabíamos nada al respecto. Al menos yo había leído *Las grandes tendencias de la mística judía*, probablemente también la colección de ensayos sobre *La Cábala y su simbolismo*. En todo esto se encontraba un mundo espiritual por descubrir, para mí tan nuevo como extraño, que, a pesar de toda la fascinación, me dejaba fuera: los textos que lo conservaban eran inaccesibles para mí. Y, sin embargo, los silogismos más aventurados de los hombres de Safed, Moisés Cordovero e Isaac Luria, también resultaban aparentemente familiares: la dialéctica especulativa del idealismo alemán, que estudiamos en los seminarios de Adorno y Horkheimer, de alguna manera parecía ya prefigurada aquí. En algún sentido, sólo Scholem podría haber dado información sobre el cómo exacto de esta prefiguración. Pero extrañamente no estaba interesado en las derivaciones histórico-filosóficas o, más exactamente, las mantenía ocultas. (Hasta donde soy capaz de ver, sólo una vez se desvió de esta posición: al mostrar la procedencia de las mónadas de Leibniz de las “ventanas de los *Sefiroth*” lurianas en su introducción a la “Puerta del Cielo” de Abraham Herrera, una pieza de filología inspirada). – Adorno en particular no desfalleció nunca en allanar el camino a la fama de Scholem. Probablemente podría haber dicho de Scholem lo que éste solía decir de los cabalistas: sabe algo que nosotros no sabemos. Adorno comparó su primer encuentro con Scholem en Nueva York en 1938 con la visita de un ictiosaurio para tomar el café en casa de un brontosaurio. Como sabemos, ambos están tan distantes entre sí como las especies terrestres y acuáticas, y sin embargo pertenecen a la misma familia: algo de esto se podía percibir cuando se tenía la oportunidad de presenciar uno de los encuentros entre Scholem y Adorno. Estos podían ir desde una chanza amistosa –no puedo olvidar al respecto una reunión en el Hotel Frankfurter Hof, también a la hora del café, en la que ambos discutían de

manera tan cómica como inflexible sobre si la verdadero tarta Sacher se haría con o sin crema-, hasta una crítica teórica fundamental, que en el caso de Scholem se volvía tanto más fundamental cuando se atrincheraba detrás de un “¿Si?, ¡ah ya!”, con el que podía demoler los más audaces filosofemas. El entusiasmo de Adorno y el escepticismo de Scholem eran dos caras de la misma moneda. Cuando Scholem tomó la frase “el totum es el tótem” de *Dialéctica Negativa* “como lema de mis futuras conferencias místicas” y escribió al respecto: “en esta consigna deberíamos poder converger”, Adorno quedó encantado. Esperaba con impaciencia cada reunión con Scholem como si fuera una fiesta. Y en las ocasiones que puede pasar una tarde a solas con Scholem, a la mañana siguiente siempre aparecía puntualmente en mi despacho del Instituto para informarse con todo detalle.

Con posterioridad volví a encontrarme con Scholem una y otra vez, en Berlín, en Zúrich y París, especialmente en Frankfurt. Aquí estaba su editorial alemana, aquí estaba el legado de Benjamin, aquí vivían varias personas a las que apreciaba, entre ellas Rudolf Hirsch y Walter Boehlich, en ocasiones también Jürgen Habermas. A veces interrumpía un viaje tan solo una noche para encontrarse con los coeditores de la “Obra completa” de Benjamin, casi siempre en el Parkhotel, cerca de la estación central: como si quisiera poder abandonar la ciudad en cualquier momento, que, como cualquier otra ciudad alemana, evocaba malos recuerdos. En dichas visitas no solo se trataban asuntos de la edición de Benjamín. Durante mucho tiempo mantuvo ante mí una reserva que es difícil de definir; nuestras relaciones probablemente sólo se volvieron verdaderamente francas en 1968, cuando comenzamos a colaborar en el trabajo de edición. Los motivos de esa reserva pude leerlos en 1966 en el discurso de Scholem en Bruselas sobre “Judíos y alemanes”. También su hermano Werner y la familia de su esposa Fania se encontraban entre aquellos que fueron asesinados por los alemanes. ¿Cómo habría podido el judío enfrentarse sin reservas al alemán que era yo? Scholem estaba demasiado familiarizado con la historia del sufrimiento de su pueblo como para pensar que Auschwitz y Buchenwald eran accidentes de la historia universal; eran una consecuencia que ya se temía cuando emigró a Palestina en 1923 y que, cuando se hizo realidad, no debió sorprenderlo demasiado. Al mismo tiempo, sin embargo, la aniquilación de los judíos marcó una cesura histórica tras la cual nadie podía seguir viviendo como

---

\* Usamos la denominación empleada por la edición en castellano en Abada Editores de los *Gesammelte Schriften* (ed. por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser con la colaboración de Th. W. Adorno y G. Scholem, tomos I-VII, Supl. I-III, 1ª ed. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972-1999. Edición de bolsillo revisada, Tomos I-VII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991 [Nota del trad.]



antes. Después de la muerte de Scholem, me encontré con amigos suyos en Israel, judíos alemanes que no podían volver a pisar suelo alemán y que no podían entender por qué viajaba tan a menudo a Alemania. Pues bien, siempre que hablaba con un alemán, nunca dispensó a ninguno de hablar primero de lo que había sucedido. Consideraba que el ‘diálogo judío-alemán’ era un mito, porque “el diálogo con los muertos ya no es posible”. Lo único que todavía es posible es que los muertos no sean completamente olvidados, que su memoria se mantenga viva. En algunos judíos, todos ellos grandes escritores en lengua alemana, primero probablemente en Bloch, luego en Benjamin y Adorno y también en Scholem, encontramos una palabra que ningún diccionario alemán conoce: rememorar [*Eingedenken*]. El rememorar, dice Benjamín, convierte cada segundo en la “pequeña puerta por la que el Mesías puede entrar” para “despertar a los muertos”. Creo que, en aras de tal rememoración, Scholem estaba dispuesto a hablar con nosotros una y otra vez. – Era tan amable como riguroso; completamente incapaz de hacer que un individuo singular pagara por aquello de lo que todos juntos tenían que responder. Recuerdo una conversación con él y Boehlich sobre un hombre que, en un puesto prominente y con considerable influencia, había contribuido de manera decisiva a la deriva de la Segunda República Alemana hacia la Restauración de Adenauer después de 1945; Boehlich y yo lo despreciábamos de todo corazón. Bajo el nacionalsocialismo, aunque no sin coraje personal y de manera más decente de lo que era habitual entonces, había “dado al César lo que era del César”. Se había adaptado; por ejemplo, había informado en 1937 en el *Frankfurter Zeitung* sobre el discurso de Hitler contra el arte “degenerado” como cabía esperar de un “verdugo voluntario”, pero él mismo no fue claramente un nazi. Sin embargo, lo llamé así en el calor del momento. Scholem me recordó enfáticamente: “Si *él* era un nazi, ¿qué eran entonces *los nazis?*” – Scholem, el judío, había conservado, como casi ningún alemán, una actitud que antes parecía muy alemana, aunque en Alemania sólo floreciera en los márgenes o en la clandestinidad: aquel laconismo procedente de Lessing, que no se engaña a sí mismo ni a los demás, una sobriedad rota por la ironía que converge con la verdadera humanidad.

Ya a la edad de diecinueve años, si no antes, Scholem había optado por el sionismo. Aunque provenía de una familia de la burguesía judía de Berlín en gran medida asimilada, se unió al movimiento juvenil judío, aprendió hebreo y estudió las fuentes bíblicas y posbíblicas. Como judío no se podía seguir siendo alemán, como alemán no se podía ser judío: esto se lo había enseñado su dedicación al

estudio de la historia previa del judaísmo; la que estaba por llegar lo confirmaría de la manera más horrible. Fue a Jerusalén en 1923 y dedicó la mayor parte de su obra al estudio de la mística judía casi olvidada; un trabajo que siempre vio en conexión con el “movimiento dirigido al renacimiento del pueblo judío como un todo vivo”. El grupo *Brith Shalom*, al que se unió y que defendía la renovación religiosa, moral y cultural del judaísmo, sobre todo una política de entendimiento con los árabes, se convirtió ya en 1929 en oposición frente la mayoría del sionismo de carácter predominantemente político; en 1931 fue oficialmente excluido del Congreso Sionista. “El verdadero muro de las lamentaciones de la nueva Sion –escribía Scholem entonces a Benjamín– son las montañas de artículos en los que los intelectuales han documentado nuestra victoria en lo visible, antes de que estuviera decidida en lo invisible, es decir, en la renovación del lenguaje”. Esto podía haberle parecido así antes de Auschwitz; y, de hecho, la metamorfosis de una lengua muerta, empleada casi exclusivamente en el culto de la sinagoga, en el hebreo actual, en una lengua viva que sirve a la comunicación cotidiana de la misma manera que satisface las demandas de una lengua literaria y académica, representaba probablemente el mayor logro de los judíos israelíes –un logro, por cierto, en el que Scholem desempeñó un papel decisivo con sus obras escritas en hebreo–. Pero después de que ocurriera lo indecible, tuvo que replantearse aquel apunte del 24 de diciembre de 1930 en su diario recientemente publicado, en el que lamentaba la “transformación de la esperanza más íntima del sionismo en un objeto de transacción política” y en un “chovinismo engañoso”; por más que el sionismo político haya fracasado en lo invisible, en lo visible ha creado un lugar para que los supervivientes puedan sobrevivir. – En el Israel constituido en Estado, el ahora mundialmente famoso erudito y presidente durante muchos años de la Academia de las Ciencias de Israel era una persona respetada, casi una institución nacional, pero también impotente e incluso atacado. No hace falta decir que siempre estuvo a la izquierda. En las últimas elecciones votó al pequeño partido de Shulamit Aloni probablemente como protesta moral contra el trato que el *Mapai* [Partido de los Trabajadores de la Tierra de Israel] daba a esta mujer. No era fácil conseguir que hablara de Israel y la política israelí. No olvidaré aquella tarde del verano de 1972 que Tillman Rexroth y yo pasamos con Scholem y Fania en su hotel de Fráncfort cuando la televisión y la radio estaban llenas de informes sobre la toma de rehenes en los Juegos Olímpicos de Múnich. Nunca he oído hablar a Scholem de manera tan incondicional de esa Sion que había dejado de ser para él un símbolo hacia

tiempo. Tal vez por primera vez comprendí plenamente cuál era la esperanza de la que Benjamín escribió que nos fue dada sólo por mor de los desesperados. Y Scholem no sólo habló de los atletas israelíes que murieron a la mañana siguiente. – Al final, parecía desesperado. En la primavera de 1981 lo llevé en coche al hotel. En Israel se iban a celebrar las elecciones al parlamento, y lamentó las estúpidas declaraciones de Helmut Schmidt en Riad, que una vez más darían a Menachem Begin la mayoría. Le pregunté cómo sería, según su criterio, una solución al problema palestino; su respuesta fue silenciosa y muy cansada: “Hoy, ya no hay solución”.

El centro de nuestras conversaciones y colaboración fue, por supuesto, Benjamin. La primera vez que mi amigo Schweppenhäuser y yo habíamos escuchado el nombre de Benjamín fue gracias a Adorno, quien ya a principios de los años cincuenta, cuando nadie estaba interesado en él, hablaba de él casi regularmente en sus clases y seminarios. Al discutir ante sus estudiantes las proposiciones de Benjamín como hacía con las de Kant o Hegel, sin tener en cuenta, con plena conciencia, su ignorancia e incapacidad para saber, Adorno trató de compensar en parte la injusticia con la que los alemanes habían empujado al judío y marxista palpablemente a la muerte y lo habían entregado a un olvido intelectualmente vergonzoso. Si Schweppenhäuser y yo dedicamos, finalmente durante más de dos décadas, la mayor parte de nuestro tiempo y trabajo a la “Obra completa” de Benjamin, fue porque algo así como una reparación para esta obra parecía ser más nuestra tarea que la de personas como Adorno y Scholem. El destierro de Benjamin no comenzó en 1933, la Universidad de Frankfurt ya había excluido en 1925 al que se negaba a adaptarse, porque iba en serio y abogaba de nuevo por un concepto enfático de ciencia. El teórico de lo verdaderamente concreto e inauténtico fue expulsado del terreno de juego marcado por la filosofía académica neokantiana y la autenticidad de la ontológica fundamental. Cuando los nazis desposeyeron a Benjamín primero de sus manuscritos y libros y poco después de casi todos los medios para sostener su vida, no hicieron más que completar aquello a lo que de todos modos estaba destinado en el aparato cultural burgués. No era posible abrir una brecha en este universo cerrado de culpa, esto era algo que sabíamos desde el principio, y todavía menos solo con los modestos medios a disposición del trabajo de edición y de la filología. Ni las obras desintegradas pueden ser recompuestas ni las no escritas pueden ser escritas posteriormente; no hay reparación digna de ese nombre. El veredicto de Adorno de que “toda la cultura después de Auschwitz, incluyendo la crítica urgente de la misma, es basura”, no quería distraer de la urgencia de la tarea de

recoger y preservar sus fragmentos después del fin de la cultura. Nuestra edición de Benjamin estaba destinada a ser un archivo de este tipo. Si no era mucho, no era simplemente nada.

En lo que ha terminado convirtiéndose la edición se debe no en última instancia a los quince años de colaboración con Scholem. Una gran parte de lo que hoy se sabe de Benjamin, lo sabemos gracias a Scholem. De 1915 a 1923 tuvo a veces un contacto casi diario con Benjamin. Después, hasta la muerte de Benjamin en 1940, la correspondencia con Scholem fue la más extensa que Benjamin mantuvo jamás. El hecho de que, desde los años sesenta, el pensamiento de Benjamin comenzara a tener un efecto tan duradero, es, además del de Adorno, sobre todo un mérito de Scholem. Dedicó gran parte de su energía casi inagotable a la obra de su amigo –y no todos sus otros amigos estaban contentos por ello–, como editor y comentarista, sin olvidar su trabajo como historiador que incansablemente reúne pieza tras pieza para construir una biografía. Durante mucho tiempo persiguió el plan de escribir esa biografía. A la vista de la desolada situación de las fuentes en aquel momento, tuvo que abandonarlo. Su declaración de 1975 de que era “imposible de escribir la biografía de Benjamin en el estado actual de las cosas” fue considerada por un germanista inusualmente estúpido como una “prohibición oficial aprobada por la editorial Suhrkamp”; este individuo se puso a escribir él mismo una biografía de Benjamin que no llegó a ser tal; un tercio era copia de Scholem, otro tercio copia de las notas que acompañan la edición de la “Obra completa”, mientras que el último tercio se basaba en invenciones y desinformación. El hecho de que Scholem tratara objetivamente y refutara algunas de las erudiciones más fantásticas de este biógrafo, testimonia la integridad y superioridad de Scholem. La imposibilidad de escribir la biografía de Benjamin se debía a que parte de su legado, que se encontraba en la RDA y era de gran importancia para la misma, se mantuvo inaccesible. Sólo recientemente ha sido posible unir finalmente todo el patrimonio de Benjamin en el Archivo Theodor W. Adorno de Frankfurt y hacerlo accesible a la investigación sin restricciones. En lugar de una biografía, Scholem nos regaló el libro de memorias *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, no sólo el libro más bello escrito sobre Benjamin, sino también uno que ha enriquecido inmensamente nuestro conocimiento sobre él. El volumen *Walter Benjamin y su ángel*, que pude editar poco después de su muerte, recoge mucho de lo que Scholem tenía que comunicar sobre Benjamin más allá de lo estaba escrito en aquel libro tan personal. Reunía los largos ensayos que Scholem dedicó a aspectos particulares de la obra y la vida

de Benjamín junto con muchas contribuciones más cortas, que fueron escritas como prólogos y epílogos de su trabajo de edición o como críticas de apropiaciones indebidas. Además del ensayo que dio título al volumen, la ingeniosa interpretación del “Agesilaus Santander”, probablemente el texto más oscuro que tenemos de Benjamín, es particularmente interesante el trabajo genealógico sobre los antepasados y parientes de Benjamín. Todas estas obras documentan el compromiso inquebrantable con el que Scholem acompañó la obra de su amigo a lo largo de su vida.

La razón de los lazos entre ambos sólo se hizo completamente transparente para mí cuando leí algunos de los escritos juveniles de Scholem, especialmente el volumen *Diarios con ensayos y borradores hasta 1923*, que fue publicado en 1995 por la Frankfurter Jüdischer Verlag. El joven Scholem era un filósofo, igual que Benjamín. Puede haber sido inferior a él en el poder de expresión lingüística, pero era igual a él en rigor argumentativo. Ambos tenían en común el interés por las cuestiones lógicas y epistemológicas, ambos estaban unidos por el ímpetu despreocupado y decidido en los grandes problemas metafísicos. Sus conversaciones deben haber sido verdaderamente un *symphilosophiein*, del que incluso la correspondencia apenas puede proporcionar un reflejo, ya que las cartas de Scholem de esta época parecen haberse perdido para siempre. A Schweppenhäuser y a mí nos ha llegado un último eco de sus “agitadas y chispeantes conversaciones”. En septiembre de 1980 trabajamos con Scholem durante una semana. Le presentamos notas fragmentarias de los primeros tiempos de Benjamín, que habíamos descifrado de los manuscritos y que debían ser fechadas para la impresión en el penúltimo volumen de nuestra edición. Scholem saltaba una y otra vez: “Debe haber escrito esto después de que tuvimos una discusión en este o aquel momento, este o aquel lugar” – y luego, después de más de cuarenta años, relataba los argumentos de Benjamín y los suyos, y junto a estos los argumentos que había encontrado desde entonces, así como las conclusiones que sacaría hoy. Argumentaba tan apasionadamente como si se tratara todavía de convencer a su amigo muerto. Fue brillante, no he experimentado nada parecido. – En algún momento, Scholem dejó de filosofar, ya no tomaba la filosofía en serio, ya no esperaba mucho en ella. En Benjamín admiraba el ingenio metafísico, del cual llegó a esperar en algún momento la renovación de la metafísica a partir ‘de las fuentes del judaísmo’ –una promesa que Benjamín no podía y no quería cumplir. Benjamín trató de salvar en lo profano las intenciones metafísicas que había perseguido en su juventud; de amalgamarlas con el materia-

lismo histórico tal como él lo entendía. Scholem luchó, mientras vivió su amigo, contra tal mezcla, que debió parecerle impura; más tarde insistió con melancolía en que el metafísico Benjamín había sido superior al materialista. No estaba muy equivocado en eso. Habermas lo llamó “el defensor no polémico, superior y completamente inflexible del territorio de Benjamín ocupado por las tradiciones de la mística judía”. No estoy seguro de si se puede decir que Scholem se dedicó a la investigación de la Cábala porque encontró aquí lo que Benjamín no podía ofrecer; pero no lo considero imposible. La Cábala no es un sistema filosófico, sino una manifestación de la historia de la religión, y Scholem se relacionó con ella como historiador y filólogo, no como filósofo. Habermas también señaló que cuando en algún momento insinuaba una interpretación filosófica de las especulaciones cabalísticas –que él denominaba “no histórica”–, ahí se entrecruzaban “la cuestión epistemológica y la de filosofía de la historia”. Exactamente esta imbricación también se encuentra en Benjamín; todavía y sobre todo en el último Benjamín, el de las tesis “Sobre el concepto de historia”. Scholem ofreció su primera presentación resumida de la Cábala en 1932, en un gran artículo para la *Enciclopedia Judaica* en lengua alemana. Benjamin conocía este artículo. La teoría de la creación luriana presentada aquí, que describe básicamente el curso general de la historia: desde el *Zimzum*, la autolimitación de Dios en sí mismo, pasando por un mundo de confusión, el *Sefiroth* meramente puntual, que se ordena en las “envolturas” o “vasijas”, hasta la “ruptura de las vasijas” y la restitución final, el *Tikkun* mesiánico, esta construcción de historia en imágenes dialécticas destella de forma fragmentaria una y otra vez en el último escrito de Benjamin. En él, esa teoría parece haber sido a su vez desintegrada en fragmentos, de los cuales el autor conserva cada uno de ellos y lo acerca a los ojos para ver para qué puede seguir siendo utilizado. Para Benjamin no puede ser utilizado como una teoría de la historia en términos de contenido, pero sí como una teoría del conocimiento de la historia; por esta razón, el llamado materialismo histórico de Benjamin pone la teología ‘a su servicio’. Esto, por supuesto, era completamente contrario a Scholem, pero los motivos que él también perseguía estaban estrechamente relacionados con los de Benjamin. Así que continuó la discusión con él hasta el final.

Si la “Obra completa” de Benjamín se ha convertido en una edición verdaderamente completa de sus escritos, entonces esto se debe principalmente a Scholem. Adorno tenía en mente una nueva selección que se ampliaría considerablemente con respecto a la de 1955, pero que prescindiría de obras menos valiosas; con una

edición orientada hacia el ideal abstracto de lo completo, dijo, Benjamin no se veía favorecido. Boehlich, entonces redactor jefe de la editorial Suhrkamp, y yo mismo tendíamos a considerar como algo prescindible también algunas de las pequeñas reseñas, que obviamente se presentan como trabajos de encargo finalizadas a regañadientes, o las columnas de periódico escritas sin mucho esfuerzo. Por el contrario, Scholem insistió serenamente, pero sin vacilar, en que se incluyeran todos los textos impresos alguna vez, así como todo lo del legado no publicado que pudiera considerarse terminado. No me atrevo a decir que convenció a todos los involucrados, pero se impuso. Después de eso, apenas intervino en el trabajo editorial. Estaba a disposición de Schweppenhäuser y de mí para cualquier cuestión que quisiéramos discutir con él, y con la frecuencia que necesitáramos su consejo y ayuda. No siempre compartió nuestros puntos de vista, pero siempre nos dejó la decisión con la mayor liberalidad. Y cuando era necesario, también lo defendió solidariamente hacia fuera. No quería ver las pruebas de imprenta, sólo los libros impresos –que, sin embargo, esperaba con avidez; siempre el primer ejemplar había que enviárselo por correo aéreo–, que estudiaba con la mayor meticulosidad. Cuando se publicaba un nuevo volumen, no esperamos las críticas y los comentarios, sino la reacción de Scholem. En cierto modo, vimos en él al lector ideal de la edición, ante quien nuestro trabajo debería salir airoso. Su alabanza irónicamente rectificada – “Bueno, habéis logrado realizar mucho” – era infinitamente más valiosa para nosotros que la crítica más entusiasta. – En un punto reaccionó de forma idiosincrásica. Las numerosas cartas no impresas de Benjamín, que él poseía en ese momento, habrían sido relevantes para las secciones del aparato de notas de edición que abordaban la historia de la génesis de los escritos. Una y otra vez pedimos estas cartas. En vano: “Es demasiado privado, no puedo dejarlo”. Después de que Scholem mismo hubiera publicado algunas de estas cartas –1975 en su libro de recuerdos y 1980 en su correspondencia completa con Benjamin desde 1933– y de que algunos críticos destilaran los reproches más absurdos por la ausencia de estas cartas en las secciones correspondientes de nuestra edición, tampoco podía percibirlo de manera diferente. Para él, Benjamín estaba demasiado vivo como para creer que estaba autorizado a difundir sin más lo que sólo le había confiado a él. En tiempos de Benjamin, Scholem había sido el “representante de una posteridad más inteligente”. Pero a esta posteridad, el judío Scholem, con los escritos del judío Benjamín, nos transmitió la obra de uno de los más importantes escritores en lengua alemana. – Juntos desciframos la primera versión del prólogo epistemológico del libro

sobre *El drama barroco alemán* y partes de las primeras notas sobre los pasajes. Estos son los manuscritos más difíciles de leer que Benjamín legó; sin la ayuda de Scholem, difícilmente habría sido posible producir una transcripción imprimible. Nos sentamos frente a frente, él tenía una ampliación fotográfica frente a él, yo el original, y tratamos de ayudarnos a leer palabra por palabra. Una vez que habíamos resuelto dos o tres frases, las grababa en una cinta que luego era transcrita. Si lograba encontrar el sentido de una palabra particularmente difícil, Scholem daba cuenta de ello secamente: “Que pueda leer esto es increíble”. A veces no conseguíamos más de media página al día. Pero la culpa de esto era a veces del placer de divagar de Scholem y de establecer sin descanso asociaciones con lo que había leído. Para él, la investigación, el trabajo intelectual, estaba relacionado con el sentimiento de felicidad; era un placer que no dejaba que le prohibieran. Por eso todo resentimiento le era ajeno. En esto se parecía mucho a Adorno. Boehlich ha hecho referencia al placer de comunicarse de Scholem, “cómo decía con deleite y placer: ¡no lo sabe! ¡El Scholem te lo explicará!” Nadie me explicó tanto como Scholem. Para mí el mundo se hizo más pobre y más frío el día que ya no pudo explicarme nada.

Poco antes de su muerte, buscando un manuscrito perdido de Benjamín, llegué a la ciudad catalana de Gerona, a medio camino entre Barcelona y la frontera con Francia. Scholem había encontrado a Lisa Fittko, la mujer que llevó a Benjamin al otro lado de la frontera en 1940 y hablaba de un misterioso manuscrito por el que se había enfrentado a las dificultades de esta última huida. Scholem, que estaba convencido de la existencia del manuscrito, también me convenció durante un tiempo. Había indicios que confirmaban el informe de aquella guía; no parecía completamente inútil buscar el manuscrito. Pero donde debería haber algún rastro, en Port-Bou y Figueras, no había ya ninguno. El último señalaba a Gerona, a un suburbio gris y lúgubre, donde en el primer piso de un bloque de viviendas estaba ubicada la redacción de un periódico regional, que había investigado las últimas horas de Benjamín un año antes y había sacado a luz resultados asombrosos; quizás estos periodistas habían encontrado rastros del manuscrito de Benjamín que se me habían escapado. En una larga conversación, sin embargo, mi esperanza se hizo añicos. Cuando volví a estar en la calle, recordé que en la primera mitad del siglo XIII una de las primeras escuelas cabalísticas había estado aquí, en Gerona habían ejercido Ezra ben Solomo y Azriel, los discípulos de Isaac el ciego. No sabía si todavía había manuscritos cabalísticos en Gerona; en ese caso Scholem también habría visitado la ciudad alguna vez sin duda. Él, que tan a menudo había



encontrado manuscritos perdidos, había sido abandonado esta vez por la suerte del rastreador. Rápidamente me di cuenta de que el último manuscrito de Benjamin nunca había existido, que habíamos corrido tras un fantasma. Esta apreciación, me parecía, no desmerecía ni de la ciudad de la Cábala ni de su gran investigador. Pero no quiso saber nada de ello cuando le conté mi conclusión sentimental. “Eso es mística, no prueba nada”, dijo bruscamente. Así como el mesianismo judío solo conoce la redención como redención histórica, como un fenómeno visible, para Scholem todo lo espiritual estaba ligado a lo empírico; permaneció fiel a lo empírico porque nunca estuvo dispuesto a dar por perdido nada espiritual.

*Traducción del alemán de José A. Zamora*

# EL ODIO A LO VIVO. OBSERVACIONES SOBRE LA PSICOLOGÍA SOCIAL DEL FASCISMO, AYER Y HOY

*The Hate Towards the Living. Remarks on the Social Psychology of Fascism,  
Then and Now*

GÖTZ EISENBERG\*

[goetz\\_eisenberg@web.de](mailto:goetz_eisenberg@web.de)

*“Algunas tardes...  
apartado de nuestros horrores económicos...  
se estremece al paso de los cazadores y las hordas”  
(Arthur Rimbaud)*

*“Escucha tu publicidad sobre laxantes y sabrás quién y cómo eres”  
(Wilhelm Reich)*

Hace tiempo que por razones biográficas me preocupa la cuestión de por qué unas personas llegan a ser socialistas libertarios o anarquistas y otras se convierten en fascistas. Me lo he vuelto a plantear con motivo de mi interés en la Guerra Civil española: ¿por qué en la actualidad la rabia del hombre y la mujer corriente adquiere tonos fascistas (en Estados Unidos y Europa), mientras que la rabia de los trabajadores y campesinos españoles adoptó la forma del anarquismo? ¿Se debe sólo a las improntas ideológicas que se producen durante la adolescencia y que los cauces biográficos dirigen en una u otra dirección? ¿Unos, en una fase particularmente sensible de la búsqueda de orientación, se topan con un grupo de socialistas libertarios y otros dan con los fascistas? Esos azares juegan sin duda un papel, pero la cosa no es tan sencilla. El tipo de filosofía que cada cual adopta depende del tipo de persona que sea, de la capacidad de reflexión y experiencia de la que disponga. La elección de una u otra opción tiene una base biográfica, arraiga en procesos psíquicos que pueden discurrir por sus meandros o estar helados y entumecidos. El enamoramiento del mundo característico de la curiosidad infantil requiere el afec-

---

\* Sociólogo y ensayista alemán. Durante varias décadas trabajó como psicólogo en la prisión de Butzbach.

to benévolo y cariñoso de las personas del entorno del niño. El niño que crece en un clima de aceptación compasiva tiene la sensación de que se le quiere y desea, de que está “en su sitio”; el niño que se ve sometido a constantes castigos, humillaciones y menosprecio tiene la sensación de que no se le quiere, de estar en el lugar “equivocado”, de estar de más. El primero, una vez adulto, tendrá una buena relación consigo mismo y estará enamorado de la vida; el segundo, lleno de dudas y de desprecio hacia sí mismo, se sentirá atraído por la muerte y los muertos. Puede que la pedagogía logre encauzar su curso vital, pero éste acabará por secarse y quedar absorbido por una monotonía desconsolada. Todo lo vivo suscita su envidia e incluso su odio, y le produce un impulso destructivo. En la novela de Christa Wolf *La ciudad de los ángeles* puede leerse: “Le pregunté cómo ha llegado nuestra civilización a producir esos monstruos. Vida impedida, dijo él. Qué otra cosa podría ser. Vida impedida”.

Un día un recluso de la prisión donde trabajaba me dijo que a veces sentía el deseo de patear la cabeza de a los mendigos de la estación de Frankfurt. Unos sienten compasión ante la miseria de otros seres humanos, otros sienten rabia ante los “gorriones” y “parásitos” que no se ganan el pan con el sudor de su frente.

“Muy pronto en mi infancia”, escribe Adorno en *Minima moralia*, “vi por primera vez a los barrenderos que recogían la nieve con sus ropas livianas y raídas. Cuando pregunté me dijeron que eran hombres sin trabajo, a los que daban esa ocupación para que pudieran ganarse el pan. Les está bien que tengan que recoger nieve, dije furioso, e inmediatamente rompí a llorar desconsoladamente”.

El pequeño Theodor reacciona en un primer momento en consonancia con el mundo adulto, cuyos juicios y prejuicios ha interiorizado. Los hombres que recogen la nieve suscitan su ira despiadada. Entonces recapacita y rompe a llorar: por vergüenza de su propia adaptación y por compasión hacia esos hombres muertos de frío. El muchacho se pone de parte de los atormentados, en cuyo sufrimiento se reconoce. Adorno logra pese a todo adoptar una actitud humana porque al comienzo de su vida su madre le transmitió amor. Ese afecto le ha permitido construirse un halo de confianza que le inmunizó frente a las tentaciones fascistas. Las experiencias de felicidad vividas en la infancia temprana nos acompañan y nos alientan durante toda nuestra vida; en los adultos pueden llegar convertirse en el fermento de tentativas de reconstrucción político-libertarias y de utopías.

En su libro autobiográfico *El fuera de lugar como lugar seguro* [*Das Abseits als sicherer Ort*], Peter Brückner narra un suceso de una similar ambivalencia. Él, que por entonces se entendía como un “antifascista espontáneo”, cuenta cómo en 1943 vio por primera vez a un prisionero de guerra ruso en la frontera entre Austria y Hungría. “Sabía cómo trataban a los prisioneros de guerra rusos en los campos de concentración alemanes y, pese a que había sacado mis ‘nociones básicas sobre el marxismo’ de la gran enciclopedia soviética, no era en absoluto un antibolchevique. Pero, de todos modos: vi a un hombre arrodillado en tierra, andrajoso, escuálido, rapado, con moratones en la piel y ojos hundidos e inyectados de sangre, los dientes negros, grietas y desgarrones por todas partes; por lo demás, para mí carecía de expresión, de fisonomía, no tenía nada con lo que ‘empatizar’. De golpe evocó en mi interior la imagen del infrahombre asiático; surgió la idea de que, entre los tártaros, al otro lado de los Urales, había rusos, gente cuyos instintos anticivilizadores, cuyas cualidades predatoras habían podido desarrollarse al amparo del bolchevismo. Esta imagen de la propaganda antibolchevique del nacional-socialismo había calado tan hondo en mí que sentí aversión y angustia ante el prisionero de guerra. A pesar de que creía –o quizá precisamente por eso– no necesitar rastrear en mi interior en busca de elementos fascistas, éstos se habían adueñado de mi espontaneidad. Por fortuna, en ese momento el preso se dirigió a mí. Hablaba alemán con fluidez. Resultó que era un director de cine de Leningrado. Podría decirse que tuve suerte: primero de que me dirigiera la palabra, y luego de que, al hacerlo, rompiera de golpe el mecanismo instantáneo de la percepción. En tercer lugar, tuve suerte porque uno no se olvida de una lección como esa”.

Pero para tener esa suerte uno tiene que estar abierto y tolerar la percepción de la diferencia. Un verdadero fascista no hubiera permitido que la cosa llegara a ese punto. Más tarde Brückner encontró conceptos precisos para esta experiencia: “El que no es visiblemente de los nuestros ocupa una posición muy frágil en nuestra cultura”. En este sentido hablaba de un “fascismo de los sentimientos, muy alejado de la cabeza”. De cuando en cuando nuestra conciencia adulta, ilustrada y tolerante, se ve sorprendida por emociones que surgen de repente como si ascendieran por un tubo desde las profundidades de nuestro alma infantil, donde yacen todavía un montón de cachivaches fascistoides que nuestros antepasados nazis han dejado ahí.

Las personas que han recibido una educación autoritaria y se han “echado a perder” llevan consigo la propensión a negar lo que han tenido que ahogar y

enterrar dolorosamente en sí mismos y a combatirlo y destruirlo allí donde lo encuentran, en el otro y en los que son diferentes. La vida abatida y dañada se incuba más allá de sus compensaciones e incita a la venganza. Sobre la base de una experiencia impedida, de una vida en buena medida asfixiada por los cauces pedagógicos, se desarrolla una tendencia a resarcirse en el otro y a perseguir aquello que aún parece estar vivo. “¡Ese de ahí no se controla como yo!”. A quien le han estafado su felicidad el resentimiento y la hostilidad le brotan de todos los poros. Reaccionará a las señales de un plus de felicidad y vida con dureza y crueldad. “La misma injusticia para todos”: esa es la consigna no declarada de su vida no vivida. El fascismo activa políticamente este resentimiento, y lo sigue haciendo hoy, a nivel psicodinámico ha sido y sigue siendo el retorno de lo reprimido: “Cuando los deseos muertos resucitan, se convierten en la masa de aquellos a los que hay que matar”, escribe Klaus Theweleit en su libro *Fantasías masculinas [Männerphantasien]*, hoy por desgracia casi olvidado.

En la medida en que cada uno de nosotros hemos sido objetos y víctimas de estos procesos educativos, en parte nos han matado y albergamos en nosotros el conflicto de lo muerto con lo vivo. A una parte de nosotros la dan vida y la habitan los cuerpos que la han sostenido, protegido y dado calor, así como los objetos de amor pasados; la otra parte ha sido deshabitada, vaciada de vida, anestesiada y en el caso extremo la han dado muerte ausencias, castigos, frialdad y abandono. Entre estos dos principios que luchan en nuestro interior no hay un equilibrio tranquilo, homeostático, y cada cual debe decidir cuál de los dos se impone sobre y en su vida. Si uno no se decide también ha decidido: el predominio de la objetividad social, el trabajo muerto acumulado y convertido en capital se ocupará de que en un estado de aparente equilibrio el principio de muerte salga ganando. Afirmación de lo muerto o emancipación: a esta pregunta existencial responde cada cual con su biografía. La producción de lo humano es el criterio de la emancipación, más que la decisión política abstracta entre la derecha y la izquierda. Las experiencias históricas nos han revelado dolorosamente que incluso proyectos supuestamente de izquierdas pueden caer en la espiral de una forma de producción letal y funesta cuando se descuida la idea reguladora de la emancipación como producción de lo humano. Sospecho que fue el conocimiento, o al menos el atisbo, de que el comunismo de matriz estalinista tiene –pese a todas sus diferencias– una cierta similitud con el fascismo lo que llevó a Alfred Kantorowicz a horrorizarse ante el

terror del NKWD<sup>\*</sup> y ante la atmósfera de desconfianza y denuncias que elaboraría más tarde en su parábola del campesino chino.

Recordemos: En la figura de lo muerto o de la vida asfixiada en nosotros hay un fascismo muy alejado de la cabeza, un fascismo de los sentimientos o de la ausencia de sentimientos que nos fuerza a una batalla de por vida. Si se quiere, se podría llamar a esto la cara interna de la lucha de clases. Quien se resigna y se pone en manos de la inercia de lo real permite que lo muerto gane terreno para desarrollarse, algo que se entreteje de múltiples modos con la primacía de lo muerto en la vida externa y se apoya en ella. “La muerte se produce cuando la vida ya no tiene nada que valga la pena defender”, escribe John Verger en su libro *Con la esperanza entre los dientes*.

Pero ahora volvamos a la Guerra Civil española. ¿Por dónde discurría allí, más allá del plano de las ideologías, la frontera entre izquierda y derecha?

Malraux describe cómo los milicianos anarquistas repartían cigarrillos entre los prisioneros fascistas que tenían que presentarse en un lugar público. Más tarde dos protagonistas de su novela *La esperanza* hablan sobre esa escena y se preguntan cómo cabe interpretarla. Uno conjetura: “Quieren mostrar a los de arriba que no tienen ningún derecho a despreciarles. Lo que estoy diciendo suena a broma, pero lo digo muy en serio. En España la derecha y la izquierda se distinguen porque unos sienten predilección por la humillación, mientras que otros la detestan. El Frente Popular es entre otras cosas la comunidad de aquellos que aborrecen la humillación ... Lo contrario de la humillación ... no es la igualdad, sino la fraternidad”. Hay gente que ha sido humillada desde muy pequeña y que se deja humillar toda la vida por los de arriba. Se resarcen en la medida en que pueden humillar, por su parte, a los que están por debajo de ellos. Y hay otros que, en virtud de las humillaciones que han sufrido, llegan a la conclusión de que nadie más debe ser humillado.

Con motivo de la muerte de su amigo Nicolás, al que ha dedicado su *Testamento español*, Arthur Koestler escribe: “Seguro que el pequeño Nicolás no ha muerto con serenidad. Era un civil. Los milicianos en el patio también eran civiles. No tenían práctica en la muerte. Tenían mucho miedo a la muerte. Eran soldados del pueblo, soldados de la vida, no de la muerte”.

---

<sup>\*</sup>Comisariado del Pueblo de Asuntos Internos de la Unión Soviética [N. del T.].

En los informes reunidos por Enzensberger sobre Durruti y los milicianos anarquistas puede apreciarse, pese a la seriedad de la situación y la disposición al combate, también una enorme alegría de vivir, un goce en la fiesta y en el amor. La clase trabajadora española era más salvaje y también más violenta que la alemana o la inglesa, tenía menos respeto por la propiedad privada o por el Estado. Aún no había sido domesticada ni había pasado a formar parte del mundo burgués. En los términos de la teoría del proceso de civilización desarrollada por Norbert Elías, la mentalidad de las capas populares españolas era la de un habitus pre-burgués: Los estados de ánimo más extremos estaban eran contiguos y podía pasarse rápidamente de uno a otro, las barreras afectivas eran bajas, imperaba una rápida disposición a la acción y una mentalidad de aprovechar el momento. Las cabezas de los jornaleros y trabajadores españoles aún no habían sido colonizadas por el espíritu capitalista, sus cuerpos aún no se habían convertido en meros instrumentos de trabajo. Michel Foucault ha recordado que “la vida y el tiempo de los seres humanos no son por naturaleza trabajo, son placer, discontinuidad, fiesta, calma, necesidades, azares, deseos, violencias, etc. Y el capital debe transformar toda esta energía explosiva, instantánea y discontinua en fuerza de trabajo que se oferte de forma continuada e incesante en el mercado”. Podríamos considerar este proceso como el “mayor experimento de todos los tiempos en lo que se refiere a la modificación de la conducta” (Klaus Dörner) y como el mayor adiestramiento de la historia universal, que ha logrado su propósito cuando ya no requiere del látigo del capataz y los seres humanos viven su desgracia que valoriza el capital como su satisfacción y su destino. Al final –cabe leer en Marx– surge la clase trabajadora, que “por educación, tradición y costumbre reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales y evidentes de suyo”. Como resultado de este proceso la imposibilidad inicial de vivir en condiciones capitalistas se convierten en algo posible para ellos. Actúan con buenos modales, renuncian a la violencia, se organizan en partidos y sindicatos que tienen como objetivo la mejora de las condiciones de los trabajadores en la sociedad burguesa, a la que ya no ponen en cuestión. Los trabajadores españoles, en la medida en que eran anarquistas, no se inclinaban a someterse a la disciplina fabril y a otras exigencias que la forma de producción capitalista-industria imponía a su conducta, y se rebelaban contra ellas.

Malraux, Borkenau y Orwell describen la rebotante exaltación, la alegría y el entusiasmo revolucionario y la fraternidad en los días y semanas que siguieron a la derrota del alzamiento militar en Barcelona. En el calor de la lucha, los hombres se

sacan las púas que normalmente les aíslan y les mantienen a distancia, descubren al ser humano en el otro. La masa revolucionaria se experimenta como un gran y único cuerpo vivo. “La noche no fue más que fraternidad, ... una y otra vez los mismos puños en alto, la misma fraternidad”, escribe Malraux. Esta fraternidad incluía también a las hermanas, a las mujeres, que se implicaban en la lucha en igualdad de condiciones: “Todos los oprimidos por uno u otro motivo se nos han unido, luchan con nosotros”, escribe Malraux. La gran fuerza de la revolución es la esperanza, la esperanza de una vida digna y feliz, una vida sin amos ni esclavos. “Lo que de verdad cuenta, ¿no es la felicidad? ¿Para qué se hace la revolución si no es para ser feliz?”, pregunta Pasolini en sus *Escritos corsarios*.

A los fascistas se les abre el cuchillo en el bolsillo ante esta vitalidad. El anarquista habita incluso en el interior del fascista en la figura de sus deseos reprimidos. El fascista alberga en sí a un doble anarquista que quisiera salir libre al exterior y poder vivir, un doble cuyo cautiverio perpetúa al lanzarse en una guerra contra los anarquistas. Como escribió Reto Hännny, “lo exterior indica lo que está sepultado dentro”. Cuando otras personas muestran deseos de mayor autonomía y goce, ponen el peligro el sistema que ha permitido la adaptación del fascista y la estabilidad de su represión pulsional. Por eso ve cómo por todas partes surgen “de las profundidades” las ratas de la revolución e inundan el país. Por todas partes debe “drenar ciénagas” y “sacar el estiércol de las pocilgas”. El odio del fascista es un odio dirigido contra ciertos elementos de su propia persona, contra los propios deseos pulsionales de los que se defiende y que mantiene a raya con esfuerzo. En primer lugar, el desprecio y el odio a las mujeres, que ha incitado a los fascistas de todos los países y de todos los tiempos, y que les incita y azuza hasta hoy.

En la última campaña electoral en Estados Unidos hemos podido ver cómo muchos rasgos de este síndrome fascista volvían a cobrar vida. “*Lock her up!*”, ¡enciérrala!, “*drain the swamp!*”, ¡drena la ciénaga!, “*close the borders!*”, ¡cierra las fronteras!, proclamaban Trump y sus seguidores. Habría que tomarse la molestia de analizar el lenguaje de Trump, de ver qué metáforas e imágenes utiliza. Al fascista se le reconoce también por el lenguaje que emplea. Las consignas de Trump se dirigen en primer lugar a restablecer el equilibrio interno del “hombre corriente”, que se ha desajustado, y lo restablecen a costa de todos aquellos que no son “de los nuestros”. Trump es viagra para la autoestima del “hombre corriente” desconcertado e inseguro, que –por cierto– también puede ser la “mujer corriente”. En una peculiar “identificación con el agresor”, en las últimas elecciones más de la mitad



de las mujeres blancas han votado a Trump, que las había insultado rudamente. Del mismo modo que un profesor alemán en la era del “súbdito” de Heinrich Mann solo puede asegurarse el amor de sus alumnos dándoles palizas, Trump se ha ganado el voto de las mujeres blancas humillándolas y rebajándolas. Para muchas de ellas –a menudo por experiencias con sus padres– las experiencias de afecto y humillación están enredadas como en una trenza, de modo que, en virtud de una compulsión de repetición, solo se sienten cómodas con políticos que al mismo tiempo las cortejan y las degradan.

Leo Löwenthal describió a políticos del tipo de Trump en el marco de los *Studies in Prejudice* del Instituto de Investigación Social en el exilio ya en los años cuarenta del pasado siglo. El estudio que Löwenthal llevó a cabo con Norbert Guterman llevaba por título *Profetas del engaño* [*Prophets of Deceit*]. Se trataba de un estudio sobre las técnicas y los temas de los agitadores en Estados Unidos. En él Löwenthal y Guterman desarrollan los fundamentos de una teoría de la agitación fascista que puede servirnos aún hoy para comprender el populismo de derechas, y en primer lugar el trumpismo. Describen el procedimiento de los agitadores estadounidenses de los años cuarenta como un “psicoanálisis invertido”. Mientras que el psicoanálisis esclarece los miedos de los individuos y hace consciente lo que hasta ese momento era inconsciente para permitir que adquieran una mayor soberanía, el populismo de derechas quiere reforzar los miedos para mantenerles en un estado de minoría de edad. Un ejemplo de este procedimiento: en lugar de reconducir las vagas sensaciones de verse subyugado por un entorno cada vez más extraño a una crítica de la alienación capitalista real, que crece día a día, el populista las dirige contra los extraños, cuya presencia explicaría por qué uno ya no se siente amparado y en casa en su propio país.

Pero veamos lo que dicen Löwenthal y Guterman en su libro *Profetas del engaño*: “El agitador va en la dirección opuesta [a la del psicoanálisis, G.E.]. Se sirve de los estereotipos populares para reforzar los vagos resentimientos de los que son expresión. No los utiliza como punto de partida de un análisis, sino como si fueran ya el resultado del análisis: el mundo es complicado porque hay en él grupos de personas cuya intención es hacer que el mundo sea un lugar complicado. Azuza a su auditorio incitando reacciones sociales similares a las del individuo paranoico, y lo hace mediante una incesante apelación a la idea de una conspiración. (...) En lugar de proponer un mejor aprovechamiento de las posibilidades productivas o una distribución más justa del producto social, el agitador alimenta el resen-

timiento frente a los excesos del lujo. (...) De acuerdo con sus revelaciones, habría planes para que nuevas masas de inmigrantes vengan al país. Estos extranjeros se presentan como una competencia peligrosa, como un elemento nocivo, vinculado a los ‘banqueros internacionales’. (...) El carácter apátrida de los refugiados se convierte en el equivalente psicológico de las pulsiones reprimidas de los oyentes. Esta equiparación les prepara para soltar las pulsiones proscritas contra el pueblo proscrito; se tiende un puente psicológico entre la presión interna del resentimiento contra la represión y el resentimiento contra un pueblo apátrida. Quien no tiene patria no merece ninguna”. El agitador afirma que “hay que limpiar América, se aconseja un baño depurador. (...) A menudo se refiere al estado actual del país como una casa abandonada. Se queja de que los enemigos ‘han traído el desorden a nuestro hermoso país’, de que el ‘germen de la enfermedad ideológica e intelectual’ amenaza a América con su peste y que ha llegado el momento de hacer una ‘limpieza general’. Echa pestes contra ‘toda esta inmundicia apestosa’ y subraya la necesidad de ‘limpiar el país de esta sucia banda’. Al igual que con las metáforas de animales, las metáforas higiénicas se utilizan a menudo y en contextos tan estables que no pueden considerarse algo accidental. (...) Al mismo tiempo la proyección al enemigo de las pulsiones reprimidas recuerda al oyente que estas pulsiones son indecentes y repugnantes. Así es como la proyección suscita al mismo tiempo goce y hostilidad”.

Hasta aquí el estudio sobre los *Profetas del engaño*, publicado en 1950 en Estados Unidos. ¿Acaso sus paralelos con el presente no resultan sorprendentes y terroríficos? Habría que tomarse la molestia de analizar detenidamente los discursos de Trump y otros populistas de derechas desde el modelo de Löwenthal y Guterman para sacar a la luz sus mensajes implícitos. Desde los estudios sobre la autoridad y el prejuicio sabemos que existe algo así como un síndrome fascista de extrema derecha que se asocia con diferentes “síntomas”. Bajo la responsabilidad de Adorno se desarrolló una Escala-F (abreviación de Escala de Fascismo). Se trata de un cuestionario para captar las opiniones antidemocráticas y los rasgos caracteriales propios de la personalidad autoritaria. El extremismo de derechas puede adoptar rasgos cambiantes, pero pese a todo revela que determinados rasgos de su fisonomía aparecen a menudo asociados con otros. Por ejemplo, quien despotrica contra los extranjeros, los judíos y otras minorías, generalmente se opone a los derechos de las mujeres y está a favor de los castigos físicos y la pena de muerte. Desprecia el parlamento como un “chiringuito de parloteo” y desearía que un “hombre fuerte”

governara “el país con mano dura”. Aquí existe una complementariedad psicológico-social según la cual determinados afectos sociales se vinculan con otros. Eso no ha cambiado hasta hoy y puede encontrarse en diferentes proporciones en el populismo actual, aunque a menudo el antisemitismo no se articula abiertamente. Pero ocurre lo de siempre: aquello que se ha eliminado resulta visible en los intentos de ocultarlo por parte del populista. Así ha sucedido con el antisemitismo en el caso de la última campaña electoral de Trump.

El “psicoanálisis invertido” cotiza al alza y sigue cosechando triunfos. En lugar de esclarecer los miedos y angustias que laten en el trasfondo psíquico de la gente y hacerlas conscientes –como haría la praxis psicoanalítica e ilustrado-democrática– el agitador fascista o populista se apropia de esta materia prima y se sirve de ella para sus propios fines. Maneja tendencias de disociación inflamadas de nuevo como si fueran “solo buenas” o “solo malas”, y ofrece a la persona insegura un enemigo que encaja y al que puede hacer responsable de su desgracia. Como, de acuerdo con Melanie Klein, todos los seres humanos pasan por el estadio del maniqueísmo propio de la infancia temprana, la “posición esquizoide-paranoide”, la tendencia a desactivar las disonancias cognitivas y los estados de tensión anímicos no sólo es virulenta en aquellos a los que el bloqueo de determinados procesos de maduración ha fijado en esta fase del desarrollo, sino también en adultos “normales”. En una era de inseguridad y desorientación generalizada se produce una regresión colectiva a mecanismos sencillos, infantiles y arcaicos de regulación psíquica. La capacidad de juicio y diferenciación se atrofia y se incrementa la necesidad de simplificaciones que puedan suponer un alivio. Aquel que ofrezca las polarizaciones más simples tiene las mejores cartas para captar la atención y la obediencia de los seres humanos. La verdadera ilustración –que renuncia estrictamente a todo elemento populista o similar a la publicidad–, por el contrario, requiere esfuerzo y es dolorosa. Ese es el motivo de que, en tiempos de crisis, cuando los seres humanos anhelan soluciones rápidas, las tentativas de una ilustración de izquierdas apenas tengan ninguna opción frente a las simplificaciones populistas.

*Traducción del alemán: Jordi Maiso*

# JOSÉ LUIS DE DELÁS: LA MÚSICA QUE SE MANTIENE FIEL A SU PROPIA EXIGENCIA\*

*José Luis de Delás: Music that Remains True to its own Exigency*

ANTONIO NOTARIO RUIZ\*\*

[anotaz@usal.es](mailto:anotaz@usal.es)

Sin duda, al leer el título habrán reconocido una parte: la que menciona el nivel de exigencia interno al propio arte, nivel que interpela al artista y le demanda estar a su altura. Es uno de los criterios más controvertidos de Adorno en relación con el arte en general y con la música en particular. Queda mucho residuo romántico entre estetas y teóricos del arte como para dar cabida a un criterio como ese que arrincone al yo y sus caprichos, ocurrencias y veleidades. Pero ese nivel de exigencia había sido el que guio a muchos de los vanguardistas históricos, en concreto, entre ellos a los maestros atonales vieneses y también fue al que el propio Adorno se mantuvo fiel incluso a costa de la incomprensión, la burla y el desprecio. En la neovanguardia, por el contrario, no todos entendieron la composición artística musical de este modo ni supieron adecuar el principio adorniano a los cambios y momentos. Algunos sí lo intentaron no por lealtad a Adorno, sino por fidelidad a la propia exigencia musical. Uno de los más conocidos, sin duda, Ligeti, aunque Nono o Messiaen, cada uno en su lenguaje, también consiguieran realizarlo de formas diversas. Entre los compositores nacidos en España sería interesante escribir una historia aplicando este criterio adorniano. No tengo noticia de que haya hecho ni hasta la fecha he podido abordarlo de forma general, pero me atrevo a proponer el nombre de José Luis de Delás, fallecido el 21 de septiembre de 2018 como exponente de un cierto adornismo. Dicho brevemente: a su manera, con su riquísimo bagaje cultural y vital, con sus inmensas contradicciones, con su generosidad personal, José Luis de Delás ha sido el más heterodoxo adorniano de los compositores españoles. No hay otra forma, por cierto, de ser adorniano. Él lo fue conscientemente, pues conoció a Th. W. Adorno en los años sesenta y compartió con Heinz-

---

\* Este texto se ha realizado en el marco de los trabajos de investigación del Grupo de Investigación Reconocido en Estética y Teoría de las Artes de la Universidad de Salamanca, adscrito al Instituto de Iberoamérica.

\*\* Profesor de Estética y Teoría de las Artes. Universidad de Salamanca.

Klaus Metzger, también adorno heterodoxo, afinidades y discrepancias. Pero la de la de la fidelidad a la propia exigencia del arte y de la composición musical, que Adorno mencionó tal cual en el Prólogo a *Filosofía de la Nueva Música*, está presente en toda su obra, y fue una verdadera consigna tanto para Delás como para Metzger<sup>1</sup>.

No extrañará a quien lea este artículo desde el ámbito cultural hispano que la noticia del fallecimiento del compositor José Luis de Delás haya tenido muy poca repercusión. La irrelevancia social que él constataba para la música contemporánea, y que es un síntoma elocuente de los procesos sociales en curso, alcanza también a sus protagonistas individuales. Además de la noticia de agencia reproducida más en medios digitales que en las versiones en papel de los mismos, solo dos antiguos alumnos han escrito en prensa: Alicia Díaz de la Fuente (1967) y Sergio Blardony (1965), compositores madrileños ambos<sup>2</sup>. También un programa radiofónico ha permitido escuchar algunas obras de Delás. Y, por fortuna, quedan algunas presencias en Internet que facilitarán la aproximación a la obra y las ideas de Delás. No son muchas y nunca está garantizado que vayan a estar disponibles permanentemente. Lo que sí permanecerá será el legado donado en vida en septiembre del año 2014 por el compositor a la Biblioteca Nacional<sup>3</sup>.

¿Quién ha sido José Luis de Delás? Más allá de los retazos de información biográfica que él mismo aporta en la entrevista con Joan Vives en *Catalunya Musica*<sup>4</sup>, hay que subrayar que en el irrelevante ámbito de la música contemporánea española que sobrevive mal entre las subvenciones y las miradas de reojo de cualquier otra modalidad musical con más éxito comercial, Delás ha ocupado un lugar excéntrico y minusvalorado por muchos. La repercusión de su fallecimiento es un indicador

---

\*Este texto se ha realizado en el marco de los trabajos de investigación del Grupo de Investigación Reconocido en Estética y Teoría de las Artes de la Universidad de Salamanca, adscrito al Instituto de Iberoamérica.

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO, *Filosofía de la nueva música*. Trad. Alfredo Brotons. Madrid: Akal, 2006, pág. 9. Cfr. mi pequeño homenaje a Metzger: Antonio NOTARIO, "In memoriam Heinz-Klaus Metzger (1932-2009)", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2010, n. 2: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/725/778> [Fecha de consulta 27/12/2018].

<sup>2</sup> Alicia Díaz de la Fuente: [https://elpais.com/cultura/2018/09/24/actualidad/1537775284\\_380908.html](https://elpais.com/cultura/2018/09/24/actualidad/1537775284_380908.html) y Sergio Blardony: <http://www.sulponticello.com/jose-luis-de-delas-de-nuevo-el-olvido%E2%80%A6/#.XCTfM17nIU>. [Fecha de consulta 15/10/2018]

<sup>3</sup> Archivo personal de José Luis de Delás en la Biblioteca Nacional: [http://www2.bne.es/AP\\_publico/irVisualizarFondo.do;jsessionid=5501487D15791261B5D63C3106EC526B?idFondo=59&volverBusqueda=irBuscarFondos.do](http://www2.bne.es/AP_publico/irVisualizarFondo.do;jsessionid=5501487D15791261B5D63C3106EC526B?idFondo=59&volverBusqueda=irBuscarFondos.do)

<sup>4</sup> <https://www.cma.cat/audio/popup/396052> [Fecha de consulta: 29/12/2019].

perfecto del mínimo lugar que ocupaba este compositor residente en Alemania, donde tampoco ha habido, hasta donde yo sé, mayor resonancia del mismo. Por último, el silencio catalán al fallecimiento del compositor nacido en Barcelona, define con claridad la cultura oficial de aquella Comunidad Autónoma.

José Luis de Delás se convirtió en un compositor incómodo desde el momento en que decidió exiliarse de la España que empezaba a hacer como que no había dictadura, en los años cincuenta, y lo siguió siendo cuando decidió no volver a incorporarse a una fácil corriente que le habría aupado como víctima y lo habría incorporado al parnaso nacionalista. Pero Delás no era persona de componendas, ni estéticas ni musicales, ni personales ni políticas. En el momento en que unos cuantos compositores cerraban los ojos a la realidad dictatorial que les rodeaba para convertirse en los vanguardistas de la música española, Delás hacía las maletas ante la asfixiante falta de libertad de la dictadura franquista. De nada sirvieron para él los esfuerzos de los fieles al régimen para maquillar la situación con conciertos y seminarios que culminarían en los fastos de los “25 años de Paz”, en 1964. Delás se exilió en el momento inicial de ese proceso y perdió la oportunidad de éxito que otros aprovecharon ya sin solución de continuidad hasta después de la muerte del dictador. Marchó a Alemania ganando en libertad lo que perdía en facilidades para hacer escuchar sus composiciones. Su peripecia vital estaba unida a su estética hasta el punto de radicalidad que le ha perseguido hasta el final de sus días. Hasta el riesgo de incomprensión también por parte de los oyentes.

La consideración de la vida y de la obra de José Luis de Delás nos confronta de forma inevitable con la circunstancia española de su biografía, por una parte, y con la circunstancia de la vanguardia musical internacional, por otra. Tanto si se contempla la dictadura franquista con la indulgencia y el solo impostado enfado de muchos como si se hace desde una perspectiva crítica y condenatoria, se comprobará la irrelevancia de las músicas académicas más allá del repertorio de corte nacionalista. La ruptura sangrienta que marcó la Guerra Civil fue especialmente perjudicial para la composición musical al fracturar la ya exigua generación vanguardista que se denomina muchas veces como “Grupo de los Ocho” y a la que pertenecían otros muchos compositores que se vieron obligados al exilio o al silencio. La dictadura intentó en vano recuperar a Manuel de Falla, exiliado de la llamada zona nacional tras el asesinato de Federico García Lorca y, a falta de su magisterio, construyó un españolismo teñido de algunos tópicos regionales a través de la zarzuela, la música para banda y un escaso repertorio sinfónico. Salvo la músi-

ca religiosa, que tuvo un cierto desarrollo hasta que las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II establecieron el final de los grandes repertorios y la incorporación de músicas populares o “ligeras” –en terminología de la época–, solo la copla y una parte del repertorio flamenco gozaron de un reconocimiento popular amplio. En medio de ese panorama desolador de los años cuarenta y cincuenta, tanto en Barcelona como en Madrid se producen intentos de elevar el nivel musical. En muchos casos comenzaron iniciativas con el auspicio de miembros de los círculos de poder bien por objetivos propagandísticos, bien por conexiones personales con las tendencias culturales de la Edad de Plata e incluso por el proceso personal de distanciamiento respecto al régimen de algunos artistas e intelectuales. Pero no dejaban de ser intentos minoritarios que encontraban grandes trabas si traspasaban los estrechos límites dictatoriales. La impostada apertura que se orquestó para preparar el aniversario del final de la Guerra Civil desde finales de los años cincuenta no palió en absoluto la penosa situación de la creación musical aunque resultara útil, en muchos sentidos, para algunos de los jóvenes compositores del momento<sup>5</sup>.

Ni la biografía de José Luis de Delás ni sus incipientes tendencias creativas le permitían encajar en esos ambientes pálidamente vanguardistas que, si bien facilitaban un mínimo contacto con las grandes corrientes internacionales a un reducido –y selecto– grupo de jóvenes, no dejaban de ser experiencias tuteladas y de corto recorrido. Delás opta en 1957 por la ruptura y desde entonces su actividad se desarrolló en Alemania o en otros países europeos. Mantuvo siempre amistad y contacto con algunos de los miembros de *Dau al Set* y con el compositor Josep María Mestres-Quadreny, pero sus composiciones y su docencia no vuelven a España hasta después de la muerte del dictador.

Desde muy joven, Delás había comenzado a sentir el impulso compositivo tanto por su relación con la música como por estímulos poéticos y de otras artes. Su marcha a Alemania, a pesar de algunas experiencias decepcionantes vividas allí, le permitieron conocer a Ernst Krenek (1900 – 1991), a Karl Amadeus Hartmann (1905 – 1963) y al propio Adorno. Las diferentes opciones laborales le facilitaron el conocimiento y el contacto con las diferentes tendencias compositivas neovanguardis-

<sup>5</sup> Aunque parezca mentira, es habitual leer artículos y monografías sobre las tendencias artísticas vanguardistas en la España franquista sin que, en general, se cuestione la posibilidad de la existencia de vanguardia artística en el seno de una dictadura fascista. De la bibliografía consultada, siempre en relación con artes plásticas al no haber estudios de conjunto sobre el hecho musical, solo Jorge Luis Marzo se manifiesta críticamente en ese aspecto. Cfr. Jorge Luis MARZO, *Arte moderno y franquismo. Los orígenes conservadores de la vanguardia y de la política artística en España*. [https://soymenos.net/arte\\_franquismo.pdf](https://soymenos.net/arte_franquismo.pdf) [Fecha de consulta: 23/12/2018].

tas. Pero desde sus inicios compositivos, Delás compuso con un estilo propio. Un estilo complejo, muchas veces plagado de contradicciones sonoras, siempre profundamente político. De ahí la incomodidad que produce la escucha de Delás. Sin embargo, esa incomodidad no es solo circunstancial o política. Nace de sus pentagramas y del sonar de sus obras porque en ellas hay una peculiar sedimentación de conceptos e ideas variados en los que los planteamientos adornianos tuvieron un gran peso. Por una parte, por las lecturas de varios de los textos clave del filósofo francfortiano. Por otra parte, por la colaboración siempre problemática con el otro adorniano heterodoxo ya mencionado: Heinz-Klaus Metzger.

Desde que Adorno optó por el silencio compositivo impuso un complicado esfuerzo creativo a quienes en una u otra manera intentaron crear música teniendo en cuenta todo o parte de lo propuesto por él en sus conferencias y sus textos. Metzger, con el ensemble *Musica negativa*, marcó una cierta pauta. Pero Delás no se conformó con esa opción y siguió su propio camino. Y en esa identidad musical individual conservó siempre algo –si no mucho– de lo que Adorno solicitaba a una música que estuviera a la altura de su tiempo, incluso a riesgo de desembocar en el silencio. Y ahí están las composiciones de Delás plagadas de momentos casi inaudibles, de gestos musicales sordos, de textos que el oyente no ha de escuchar, de exploración de límites que sacudan a los hipotéticos espectadores de cualquiera de las múltiples modorras que les acechan. Tanto en sus clases como en las entrevistas que concedió resultaba muy curiosos su afán de polemizar con el posmodernismo como algo banal y frívolo. Aunque algunos de sus procedimientos lleguen casi a coincidir con ese posmodernismo tanto en cuanto a su uso como en cuanto a sus resultados –el collage, la cita, la heterogeneidad de recursos sonoros empleados– no es el mismo el punto de partida, el arranque compositivo, como tampoco lo es el hecho compositivo en sí mismo. Delás se ha mantenido del lado de la modernidad y de la progresividad –siempre receló del término vanguardia– y valoraba tanto la libertad creativa de impulsos muy diversos como cuestionaba la mera ocurrencia y el capricho, bastante habituales en obras claramente postmodernas como las del exitoso compositor John Adams.

Para la música contemporánea española ha tenido especial relevancia su incorporación al Aula de Música de la Universidad de Alcalá de Henares gracias a la desaparecida pianista Almudena Cano (1951 – 2006) y a Avelina López Chicheri. Allí impartió clases desde 1993 en los Cursos de Especialización Musical en Análisis Musical y en Composición. A la vez, algunas de sus obras eran estrenadas o



interpretadas en Barcelona y Madrid. En 1995 recibió el Premio Nacional de Música. Y en el año 2001 se tradujo al castellano, gracias también al Aula de Música de la Universidad de Alcalá de Henares, y se publicó el monográfico número 78 de la Colección Musik-Konzepte, primero de los dedicados a un compositor español. Esta reincorporación de Delás a la cultura española culmina con la donación de su legado a la Biblioteca Nacional en el año 2014, ya mencionada. Gracias a Delás se produjo la incorporación de Heinz-Klaus Metzger al cuadro de profesorado del Aula de Música de la Universidad de Alcalá de Henares que, durante algunos años, se convirtió en el lugar más avanzado en cuanto a enseñanza musical y a música contemporánea del estado español. En las clases de ambos la referencia adorniana, pero también a Benjamin y a Horkheimer, era frecuente.

En definitiva, muere con Delás uno más de los ya escasísimos herederos de una forma de entender el arte en general y la composición artística musical como una tarea del pensamiento, independientemente de su efecto sobre los sentidos o los sentimientos. Una música que no contribuya al embrutecimiento, al atontamiento de las personas. Una música de filiación vanguardista, adorniana y, hasta donde le dejen, fiel a su propia exigencia.

# MANUSCRITOS DE LAS LECCIONES SOBRE DIALÉCTICA NEGATIVA

*Manuscripts of the Lectures on Negative Dialectics*

THEODOR W. ADORNO\*

---

\* Theodor W. Adorno dictó unas lecciones sobre Dialéctica Negativa en el semestre de invierno del curso 1965/1966, poco antes de que se publicara su importante libro homónimo. Las lecciones de Adorno se grababan habitualmente en cinta magnetofónica, que luego se transcribía. Algunas de estas transcripciones, convenientemente revisadas y anotadas, han sido publicadas en la serie de sus escritos póstumos. En el caso de las lecciones sobre Dialéctica Negativa y a causa de una avería en el magnetófono solo se transcribieron las 10 primeras lecciones de las 25 que constituyen el curso semestral. Adorno redactaba generalmente unas notas manuscritas, de carácter muy sintético, que le servían de guión en las explicaciones de sus lecciones. Los apuntes conservados se encuentran en el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Fráncfort d. M. y, en fotocopia, en el Archivo Walter Benjamin de Berlín (signatura TWAA Vo 11031-11061). Rolf Tiedemann editó en el año 2007 las lecciones sobre Dialéctica Negativa, corrigiendo y anotando las transcripciones magnetofónicas conservadas y transcribiendo los apuntes manuscritos de Adorno (*Vorlesungen über Negative Dialektik*, Nachgelassenen Schriften, XVI, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2007).

Aquí hemos traducido los manuscritos de Adorno para sus lecciones, teniendo a la vista la laboriosa transcripción de Tiedemann y sus notas, que hemos ampliado, así como las copias conservadas en Berlín. La importancia de los manuscritos radica en que permiten apreciar cómo Adorno daba forma a la expresión de su pensamiento: anotaba frases sintéticas, donde faltan palabras o están abreviadas, y después introducía sucesivas correcciones, tachando palabras y escribiendo en la parte superior otras más precisas o intercalando entre líneas otras frases que determinarían el sentido de las anteriores. También resulta relevante el sistema de subrayados o marcas verticales, así como las llamadas para insertar otros pasajes.

Adorno era consciente de que la relación entre la forma y el contenido de una obra planteaba problemas hermenéuticos con los que había que contar en pro de la coherencia teórica (cf. *Minima moralia*, § 51). Trató de esta cuestión frecuentemente, en algunos casos a propósito de cómo leer a Hegel o a Benjamin. El ensayo (y estas lecciones lo son), revelándose contra su forma, se asemeja a la arquitectura del Islam, cuya estructura se abre desde el interior (cf. Jürgen HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, 1975, pág. 145). Desde este interior adquieren sentido las anotaciones, que paulatinamente ganan en exactitud, en el esfuerzo de apropiarse lo que va más allá de lo conceptual, «lo que se presenta como carencia del pensamiento», como escribe en la penúltima página del manuscrito.

El texto traducido aquí se compone de las anotaciones manuscritas de las 25 lecciones del curso, más algunos apuntes ulteriores y unos insertos, reclamados por el esfuerzo de precisión comentado. A partir de la lección cuarta, el texto se organiza en 41 puntos, que Adorno numera entre paréntesis, disponiendo el texto a modo de sangría francesa (salvo en los insertos y en los apuntes ulteriores). Como corresponde a anotaciones privadas, hay palabras elididas y múltiples abreviaturas. Para facilitar la comprensión del texto hemos añadido artículos y hemos desarrollado antecedentes de pronombres. Salvo en algunos casos, no consideramos preciso indicar nuestra adición de artículos o signos ortográficos. Las abreviaturas se indican generalmente, prescindiendo del punto. Por ejemplo: «Phil.» se transcribe «fil[osofía]». No se han utilizado las cursivas, como resulta habitual, para las palabras en lenguas distintas de la original (muy frecuentes en este caso), por respeto a la manera como aparecen en el manuscrito. En la edición utilizamos los signos siguientes:

|| || Indicaciones sobre la paginación del manuscrito y de sus insertos.

{ } Frases intercaladas por Theodor W. Adorno, aprovechando huecos o el espacio del interlineado.

|| 1 ||

Comenzado

25.X.65

TWA [Theodor W. Adorno]

Dialéctica Negativa

Curso sem[estre] inv[ierno] 1965-66

**[Lección 1]**

[Impartida el 9.11.1965]

Relación particular de investigación y docencia.

Curso como work in progress.

Plan: 1) Introducción al concepto de una dialéctica negativa

2) Transición a la dial[éctica] neg[ativa] desde la crítica de la filosofía actual, en particular de los planteamientos ontológicos

3) Algunas categorías de una dialéctica negativa.

Lo que se supone con dial[éctica] neg[ativa] – Dialéctica no de la identidad, sino de la no-identidad. No un esquema de la triplicidad, demasiado exterior. En particular falta el énfasis de la denominada síntesis. {Dial[éctica] se refiere a la fibra del pensamiento, a la estructura interna, no a una disposición arquitectónica.}

Concepción fundamental: Estructura de la contradicción, y por cierto en un doble sentido:

1) Carácter plenamente contradictorio del concepto, es decir, el concepto en contradicción a su cosa (explicar: lo que se suprime en el concepto y en lo que es más. Contradicción = inadecuación. En el caso del carácter enfático del concepto, se convierte, sin embargo, en contradicción.[]) {Contradicción en el concepto, no únicamente entre conceptos}

2) Carácter plenamente contradictorio de la realidad: modelo: sociedad antagónica. (explicación, vida + catástrofe) {hoy sobrevive la sociedad gracias a aquello que le hace saltar por los aires}

Este carácter doble no es ninguna maravilla del mundo. Habrá de ser mostrado que los momentos que marcan la realidad de manera antagónica son aquellos que

---

[ ] Adiciones de F. J. Hernández y B. Herzog.

Agradecemos al Archivo Walter Benjamin de la Academia de las Artes de Berlín la consulta de las copias de los manuscritos y a la revista *Constelaciones* su edición.

relacionan el espíritu, el concepto, con el antagonismo. {El principio del dominio de la naturaleza intelectualiza hacia la identidad.}

En ello radica el hecho de que la dialéctica no sea una ficción arbitraria, el hecho de que no sea una cosmovisión. Mi tarea será evidenciar el rigor del planteamiento dialéctico; en ello consiste verdaderamente.

Dos versiones de la dialéctica: la idealista y la materialista.

¿Por qué ahora una dialéctica negativa?

La objeción experta. Negación de la sal dialéctica (cita del prólogo de la Fen[omenología del espíritu] 13<sup>1</sup>. {Sujeto; pensamiento mismo, en primer lugar, la simple negatividad de lo dado}

Toda dialéctica es negativa: por tanto, ¿por qué denominar a una de este modo? ¿tautología?

9.XI.65

## [Lección 2]

[Impartida el 11.11.1965]

Sobre esto: 1) En Hegel, la dialéctica es positiva. Recordatorio de que menos por menos es más.

||2||

La negación de la negación debe ser la afirmación. Crítica del {joven} Hegel frente a la positividad. Mostrar en la crítica a la subjetividad abstracta mediante la institución: V 49<sup>2</sup> ins[erto] 2a.

<sup>1</sup> La anotación de la página se refiere a la edición manejada por Adorno: G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Georg Lasson, 2ª ed., Leipzig, 1921 (Philosophische Bibliothek. 114). Adorno alude al siguiente pasaje del prólogo de la *Fenomenología del espíritu*: «Pues la sustancia viva no es sino el ser que en verdad es *sujeto*, o lo que es lo mismo: la sustancia viva no es sino el ser que sólo es verdad real en la medida en que es el movimiento del ponerse a sí mismo, o lo que es lo mismo: en la medida en que es la mediación consigo mismo del volverse el otro. La sustancia, en cuanto sujeto, es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso la disociación de lo simple, o lo que es lo mismo: la duplicación secontraponiente, la cual es de nuevo la negación de esa diversidad indiferente y de esa su contraposición; sólo esta igualdad *que se reestablece a sí misma*, o sólo esta reflexión sobre sí misma precisamente en el ser-otro, y no una unidad *original* como tal, o no una unidad *inmediata* como tal, es lo verdadero.» (trad. Manuel Jiménez, València: Pre-textos, 2006, pág. 124).

<sup>2</sup> No se ha averiguado el significado de la sigla y el número.

||2a||

Ins[erto.] Lo positivo, lo que resulta de la negación de la negación, es propiamente la positividad criticada por el joven Hegel, algo negativo como inmediatez.

contrainte social

La institución ejerce, como Hegel ha mostrado, con razón una crítica a la subjetividad abstracta, es decir, es necesaria y precisamente también para el sujeto qua autoconservación.

Ella destruye la apariencia del ser-en-sí del sujeto, [que es] un momento mismo de la objetividad social. – Frente a este [al ser-en-sí del sujeto], sin embargo, no es lo más elevado, sino que hasta hoy permanece frente a él exteriormente, colectivamente de manera coercitiva, represivamente. – La negación de la neg[ación] no resulta sin más en positividad. Hoy, en una situación que se experimenta a escondidas como problemática, predomina un concepto de positividad abstracta. «El señor Kästner»<sup>3</sup>

{Con el deshacerse de todo lo que está dado sustancialmente con anterioridad, toda ideología se torna cada vez más endeble, más abstracta; se observa en el caso de los emigrantes bajo presión}

Lo positivo («una orientación vital, una forma positiva[»], una crítica positiva) sería aquello que fuera ya verdadero en sí, esto es, el movimiento del concepto que se ha aquietado arbitrariamente. Positividad como fetiche, es decir, no responde a lo que se ha afirmado. Pero precisamente con ello, ella es lo negativo, es decir, lo que está sometido a crítica.

Esta es una de las razones, y no la última, que me ha llevado a la concepción y la terminología de una dialéctica negativa.

||Continúa 2||

Esto es válido solo para el todo: la totalidad de todas las negaciones se convierte en positividad. «Todo lo real es racional».

Esto hay que darlo por sabido. Como la suposición positiva de sentido ya no es posible sin mentiras (¿quién puede atreverse a decir todavía después de Auschwitz que la vida tendría sentido?!), entonces la construcción teórica de una positividad ya no es posible desde la quintaesencia de las negaciones.

2) Por ello, la dialéctica resulta esencialmente crítica. En un sentido múltiple:

a) Como crítica de la pretensión de la identidad del concepto y la cosa.

<sup>3</sup> Alusión a un verso muy citado de Erich Kästner: «Señor Kästner, ¿dónde está lo positivo?»

b) Como crítica de la hipóstasis que se plantea en ello, del espíritu (crítica de la ideología). La fuerza de esta tesis hace necesario un esfuerzo máximo.

c) Como crítica de la realidad antagónica y que tiende potencialmente a su aniquilación.

Esta crítica se refiere también al mat[erialismo] dial[éctico], en la medida en que se plantea como una ciencia positiva. Por eso, dial[éctica] negat[iva] = crítica sin contemplaciones de todo lo existente. 11 de noviembre de 1965.

### [Lección 3]

[Impartida el 16.11.1965]

|| Continúa 2 ||

3) El concepto de positividad se ha convertido hoy ciertamente en abstracto, en ideología.<sup>4</sup>

La crítica en sí se tornaría sospechosa.<sup>5</sup>

Frente a esto, el concepto de lo negativo todavía tiene razón en su abstracción, en cuanto resistencia, aunque él ya no tenga su positivo de manera abstracta {-se halla en lo negado}

Sin embargo: se trata de la negación determinada, es decir, la crítica inmanente que confronta el concepto con su objeto y viceversa.

Negatividad en sí no es ningún bien -sería algo malamente positivo.

Por el contrario, solo la vanidad del ser que está sobre las cosas porque no está en ellas. Precaución ante el mal uso narcisista. Negatividad frente a lo propio.

Quizás hay también un movens positivo, pero no se puede pronunciar (¡prohibición de las imágenes!),

|| 3 ||

es decir, no ponerse a sí mismo. No negar lo fijo, lo positivo -pero se trata de un momento, y no hay que reducirlo a ello.

Pues bien, en H[egel] la positividad de la dialéctica está a la vez en su premisa (→ es decir, el sujeto, el espíritu) y en su τέλος, ella soporta el sistema.

Resultan, por tanto, 2 cuestiones a las que tengo que intentar responder mediante el desarrollo del pensamiento:

<sup>4</sup> Sigue una frase tachada.

<sup>5</sup> Aquí también sigue una frase tachada.

- 1) ¿Es posible en general una dialéctica negativa? {Es decir, de dónde la determinación de la negación sin el establecerse positivo que la acompaña}. Sobre esto: lo que resulta de la neg[ación] de la [negación]. Mi respuesta: siempre la mala positividad. {Index falsi.} – La mayor de las reservas frente al concepto de síntesis. Por lo demás, en H[egel] la den[ominada] síntesis (que en los textos desempeña un papel asombrosamente escaso) no [es] simplemente lo mejor y lo más elevado, sino el hacerse vigente de la tesis en la antítesis, la expresión de la no-identidad; en ello casi no se distingue de la fil[osofía] emp[irista]. – distinción de matiz: esto en fil[osofía] [resulta] decisivo \* Ins[erto] 3a<sup>6</sup>
- 2) Hay –esto es lo mismo, pero dándole la vuelta de otro modo– dialéctica sin sistema. Tesis de Benjamin y su tarea. 16.XI.65

#### [Lección 4]

[Impartida el 18.11.1965]

|| Inserto 3a ||

Comienzo 18.XI.65

Ad vocem sistema.

Caída en descrédito general, más importante la coacción de examinarlo.

Según el concepto tradicional de la fil[osofía], se ha condenado cualquier filosofía que no es un sistema. En el concepto tradicional se antepone la explicación del orbe, o del fundamento del mundo.

Sistema = la forma que quiere darse a esa totalidad.

De ello, distinción entre sistemática y sistema.

Sistemática es una forma de expresión unitaria en sí, un esquema, en el que se encuentra todo un ámbito, una organización de la razón subjetiva.

Sistema era el desarrollo de la cosa misma desde un principio, de manera dinámica y total, el «con ello nada quede fuera». Prototipo Fichte.

Tan grande es la necesidad del sistema que hoy se acepta de manera inadvertida la sistemática como su sustituto. El que todos los hechos encuentren su<sup>7</sup> lugar fijo en

<sup>6</sup> El inserto de la página 3a corresponde a la primera mitad de la lección siguiente, impartida el 18.11.1965.

<sup>7</sup> Lapsus en el manuscrito: «seine» en lugar de «ihre».

un ámbito, en un esquema de orden abstraído previamente de los hechos, es tomado por la explicación.

Esta necesidad presupone que también las imágenes intelectuales que se presentan antisistemáticamente (Nietzsche) o asistemáticamente son de manera latente un sistema.

Advertencia de Haag<sup>8</sup> sobre Heidegger, en cuyo concepto del ser sujeto y objeto son tan indiscernibles el uno en el otro que asume la función del principio del sistema, sin que ciertamente resulte evidente como tal, como en los grandes sistemas de la filosofía. Unida la totalidad con renuncia a la aprehensión.

Pero mediante su latencia se modifica el impulso al sistema, y ya no es lo mismo.

Dialéctica negativa es, en este aspecto, la consciencia de su modificación.

|| Final del inserto 3a, sigue el punto 2 ||

[j]No resultaría entonces lo pensado casual, arbitrario[?] Respuesta: se acompaña de la forma de la (falsa) positividad; filosóficamente, como siempre, desde la forma históricamente dada del pensamiento. {[El pensamiento] se dirige en cierto modo hacia<sup>9</sup> la resistencia. En lugar del sistema, coacción de la cosa.}

Solo: la fuerza del sistema tiene que poder ser transformada en la crítica de lo particular. {Crítica en el doble sentido: ¡del concepto [y]<sup>10</sup> de la cosa!} Todavía para la discusión. El pensar que en sí mismo consume el sistema. La fuerza, que se libera en el vuelo de lo particular, es la que animaba antiguamente al sistema, pues es mediante aquella que el fenómeno, en cuanto no idéntico {con su concepto}, es más que él mismo. Para salvar[los] en el sistema: que los fenómenos formen objetivamente, no solo en su clasificación, un todo coherente. Pero esto no hipostasiándolos o aproximándose a ellos desde el exterior, sino descubriéndolos en ellos mismos, en su determinación más íntima, y el método para ello debe ser una dial[éctica] neg[ativa].

|| 4 ||

(1) {La filosofía parecía sobrepasada. Tesis sobre Feuerbach.<sup>11</sup>} Cuestión por la no-identidad de la fil[osofía] hoy, por su irrelevancia,<sup>12</sup> une barque sur l'Océan.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Karl Heinz Haag (1924-2011), participante regular en los cursos de Adorno. Cf. también la nota 77.

<sup>9</sup> O también: «se dirige en cierto modo por la resistencia».

<sup>10</sup> En el texto: «u», de «und»: «y».

<sup>11</sup> Referencia a la Tesis XI del célebre manuscrito de Karl Marx.



{Fil[osofía] parece pertenecer a un mundo incomparablemente restringido. Una casita.}

Para revisar puesto que no se ha realizado, no el punto desde el que ella habría de transferir su negatividad. 18.XI.65

### [Lección 5]

[Impartida el 23.11.1965]

|| Inserto 4a ||

23.XI.65

Ninguna dicotomía de teor[ía] y<sup>14</sup> praxis; que no se interpreten así las tesis de Feuerbach. Que no se piense que la fil[osofía] quedaría rezagada tras el aspecto de su realización. Por una parte<sup>15</sup>, es decir, según la situación de las fuerzas productivas, sería efectivamente más posible que nunca; [la realización quedaría] imposibilitada por las relaciones de producción.

Pero 1) No puede pensarse que ello sea inminente según la tendencia, porque en M[arx] está la posibilidad de una contratendencia<sup>16</sup>. Quien lo desconozca, se consagrará a lo malo.

2) No puede deducirse de la praxis ninguna restricción del pensamiento. Brecht y<sup>17</sup> el idealismo. Sin embargo, que el idealism[o] fil[osófico] de Lenin solo fuera criticado dogmáticamente es un momento de la praxis falsa, es decir, heterónoma.

3) Interpret[ar] significa clarificar, no necesariamente reconocer. {Mi tesis: Interpretación es crítica. Sin interpret[ación] en este sentido no hay ninguna praxis verdadera. Marx opinaba realmente que los fil[ósofos] debían desistir de su actividad en beneficio de la política.

<sup>12</sup> Debajo de «irrelevancia» y junto al comienzo del inserto posterior («{Fil[osofía] parece...}») hay una palabra tachada, posiblemente un sinónimo de «irrelevancia».

<sup>13</sup> Título de una pieza para piano de Ravel, la tercera del ciclo «Miroirs» de 1905. Hay otra mención a esta obra en el párrafo «Los compositores» de la *Filosofía de la nueva música* de Adorno (Gesammelte Schriften, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, abreviado en adelante GS, XII, p. 102; trad. cast., *Filosofía de la nueva música*, Obra Completa, Madrid: Akal, abreviado en adelante OC, XII, p. 92).

<sup>14</sup> En el texto: «u», de «und»: «y».

<sup>15</sup> Escrito en la parte superior de una palabra tachada.

<sup>16</sup> Aquí utiliza la palabra inglesa «trend».

<sup>17</sup> En el texto: «u», de «und»: «y».

4) En M[arx] es ambivalente: por una parte, exigía una objetividad plenamente científica; por otra parte, denunciaba a la fil[osofía]. En ello hay un problema; pero hay que pensarlo.

5) Ninguna reiteración en la mera contemplación. No se puede pensar ningún pensamiento correcto si no se quiere lo correcto. El pensar mismo [es] un momento de la praxis. La intención sigue siendo la transformación. – Pero frente a la pseudoactividad. Con la cuestión acuciante por la praxis, uno encadena las fuerzas productivas. Solo es capaz de convertirse en práctico el pensamiento no restringido.

23.XI.65

|| Final del inserto 4a ||

## [Lección 6]

[Impartida el 25.11.1965]

|| Continúa 4, sigue el punto 1 ||

Inconserbabilidad del instante de la transición. {Ya no se puede pensar más como si la revolución fuera inminente, porque por una parte se convirtió en despotismo y por otra parte apenas es posible (acto administrativo, ejército rojo).}

La praxis infinitamente aplazada ya no es la instancia de apelación contra la filosofía. La reflexión de por qué no ha acaecido es la filosofía. {a ello pertenece la comprensión social más progresista: sin ningún envoltorio.}

Por el contrario, la filosofía cuya exigencia de identidad naufragó en lo decisivo, es decir, en el tránsito a la praxis, requiere de la autocrítica radical. Desprovincialización. Por ello un ataque sobre Bollnow.<sup>18</sup>

Es la filosofía todavía posible = es la dialéctica posible. {de esto, un concepto no pedante.}

Pues esta es la forma suprema de la filosofía, en cuanto el intento de tomar en sí lo no conceptual, lo heterogéneo de la fil[osofía] en ella misma, de extender, por tanto, la filosofía a lo esencial, que ella oculta en su forma tradicional, afirmativa.

<sup>18</sup> Alusión a Otto Friedrich BOLLNOW, *Neue Geborgenheit*, Stuttgart 1956; cf. los párrafos: «Lógica de la desintegración» y «Sobre la dialéctica de la identidad» de la *Dialéctica negativa* (GS, VI, pp. 148-151; OC, VI, pp. 141-144).

Situación: el pensamiento está remitido a la fil[osofía]. {Por esto: porque hoy la posibilidad le concede un respiro.}

El mundo tampoco fue transformado por ello, porque [fue] interpretado dema-  
siado poco. Por ejemplo, la adopción inquebrantable del dominio de la natu-  
raleza en Marx. – Que tiene su consecuencia práctica

Por otra parte, no se puede salvar a la fil[osofía] en la forma más elevada [que ha  
tenido] hasta ahora. La pretensión de la identidad de ser y pensamiento lleva a  
la protesta. {Si el mundo = espíritu, estaría pleno de sentido.}

En términos generales: porque el mundo ya no se puede afirmar como racional,  
como pleno de sentido: desde el pensamiento hasta lo más íntimo está afectado  
por la historia real.

Filosóficamente: {porque la identidad en cuanto pensamiento teórico es falsa.}  
Para mostrar en el primer paso de la Lógica de H[egel]. Lógica I, 110.<sup>19</sup>

(2) Para poder enseñar sobre la identidad de ser + nada, hay que anticipar[se] cual  
arlequín, convirtiendo el ser, en cuanto lo indeterminado, en la indetermina-  
ción, en el concepto y, por ello, en el resultado del espíritu absoluto.

Por tanto, aporía: remisión a la fil[osofía], y: esto ya no es suficiente. {No va ni  
con filosofía ni sin filosofía}. Se trata de si la fil[osofía] en general todavía puede  
hablar con fundamento sobre cosas sustanciales, cosas con contenido y, por  
ello, sobre algo esencial.

||5||

De lo contrario, recae o en el formalismo o en la contingencia de proposiciones  
inconexas y desligadas.

La recaída en el formalismo {y [la recaída] en el carácter desligado} [se experi-  
menta] de manera aguda en la historia de la fenomenología, {hoy en la abstrac-  
ción que se incrementa en H[eidegger].}

{La contingencia como peligro del filosofar sustancial qua del filosofar a tontas y  
a locas, [como peligro] además de la J[erga] d[e la] a[utenticidad], [como peligro]  
del hablar sustancial de la neoontología: hipótesis de relaciones transitorias co-  
mo relaciones agrarias.}

{25.XI.65}

<sup>19</sup> Vol. IV de la Glocknerschen Jubiläumsausgabe (Stuttgart, 1928).

## [Lección 7]

[Impartida el 30.11.1965]

|| Continúa 5, sigue el punto 2 ||

En Hegel, por ello, el individuo determinado debe poderse determinar por el espíritu, porque su determinación no sería mas que espíritu: por ello, «concepto».

- (3) De lo contrario, la fil[osofía] se tendría que resignar a ser una metódica de las ciencias y demás.

Diferenciación de partida de H[egel]: la fil[osofía] tiene su interés en aquello en lo que él y toda la fil[osofía] no están interesados: en lo sin concepto. La pluma krugueana.<sup>20</sup> Lo justo y lo injusto. Lo sin concepto –pero donde al concepto se le abre alguna cosa.

Por tanto, igual que lo superficial del pensamiento fil[osófico], aquello que no es propiamente pensamiento. – relación con Freud: lo superficial del mundo de la apariencia. – Lo sin concepto actúa como lo descuidado, lo excluido, en ello de la parti pris del concepto.

Tanto Bergson como Husserl han inervado esto, el interés en lo no conceptual: B[ergson][:], en el estrato por debajo de lo conceptual, las imágenes amorfas.

Husserl[:] en la esencia [estaría] aquello que se asoma a lo particular {por tanto, no clasificatoriamente}

Sin embargo, en ambos permanece algo espiritual, incluso algo subjetivo, que, en verdad, ya está metido siempre en el concepto.

En el caso de B[ergson], {la suposición arbitraria, dualista, de un modo de conocimiento particular, que queda remitido al concepto}. Resignación inmediata por la poesía {NB [nota bene] Proust no [es] aconceptual}. En el caso de Husserl, las esencialidades son conceptos, como [conceptos] usuales.

- (4) El intento de evasión de ambos [es] idealista, y por ello zozobra. La objetividad en ambos casos [es] algo meramente subjetivo. – Evasión no como acto posible, sino solo por medio de la autorreflexión.

<sup>20</sup> Alusión a la objeción que el filósofo kantiano Wilhelm Traugott Krug (1770-1842) adujo contra la filosofía de Hegel. Como este pretendía deducir la totalidad, tendría que derivar también la pluma con la que estaba escribiendo su obra. Adorno traslada la referencia a lo nimio de Krug para referirse a lo sin concepto. Esta mención también aparece en la *Dialéctica negativa* (GS, VI, p. 49; OC, VI, p. 46).

Claro que la filosofía está<sup>21</sup> ante la tarea de escapar, lo que no sería posible sin una mínima confianza en ello.

La filosofía tiene que decir lo que no se deja decir. Contra Wittgenstein. {Tiene que enfrentarse a esta contradicción.}

En tanto que su propio concepto es plenamente contradictorio, [es] dialéctica en sí.

Utopía del conocimiento: abrir lo no conceptual con el concepto, sin equipararlo.

Reutilización de la idea de lo infinito.

La fil[osofía] no debe<sup>22</sup> «agotar» los objetos, reducirlos a un mínimo de proposiciones.

(5) Ella se aplica a lo heterogeneo suyo, sin llevarlo a categorías prefabricadas.

### [Lección 8]

[Impartida el 2.12.1965]

|| Continúa 6, sigue el punto 5 ||

Infinito en Hegel<sup>23</sup> [es] tanto como el [«]Quieres caminar en el infinito[»] de Goethe.<sup>24</sup>

Posición modificada del concepto de lo infinito, que en el idealism[o] degenera en un desatino.

Fundamento de lo hueco: acallamiento de una profunda duda mediante propaganda.

{En el idealism[o,}] mediante una escasa finitud de las categorías, tiene que ser poseído<sup>25</sup> un objeto infinito. Por ello, la filosofía se torna definitiva, clausurada.

{Por ello, la estrechez, el modelo de pequeña ciudad. Incluso la índole provinciana tiene su fundamento sistemático.}

Esta aspiración a anular.

La fil[osofía] ya no dispone sobre algo infinito.

<sup>21</sup> Expresión tachada: «gegen Wittgenstein» (contra Wittgenstein), recuperada más adelante.

<sup>22</sup> Expresión tachada, en la parte superior de la cual está escrito «soll» (debe).

<sup>23</sup> Escrito en la parte superior de una expresión tachada.

<sup>24</sup> Referencia a un aforismo de Goethe: «Willst du ins Unendliche schreiten, / Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.» (Quieres caminar en el infinito, pues ve en lo finito por todos lados) (*Poemas. Edición de los últimos manuscritos*. 1827: Gott, Gemüt und Welt).

<sup>25</sup> Escrito en la parte superior de una expresión tachada.

La proposición de Epicarmo. [«El mortal debe encargarse de los pensamientos mortales, y no de los inmortales»]<sup>26</sup> {Añadir que la filosofía, solo en las configuraciones de lo mortal, tiene algo inmortal.} – [La filosofía] posee, en todo caso, solo algo finito.

Por el contrario, ella se convierte propiamente en infinita en un cierto sentido: ya no se puede fijar en un corpus de teoremas numerables, sino esta principalmente abierta. {Pero no está determinada a la manera de un molusco, sino [que lo está] en su índole abierta: este es propiamente el problema.} {Su determinación, no la debilidad, aumenta con el excederse; procede del obj[et]o.}

[La filosofía] tiene que buscar su contenido en la multiplicidad no mermada de los objetos. A ellos se entrega en serio, no los utiliza como un espejo, no confunde su propia reproducción con las cosas concretas.<sup>27,28</sup>

<sup>29</sup>Semejante filosofía sería la experiencia plena, irreducida, en el medio de la reflexión conceptual: «experiencia intelectual». También este giro del concepto de experiencia [está] preparado en Hegel, y en el idealism[o] alemán contra Kant. Los contenidos de la experiencia no son ningún ejemplo para las categorías (referencia a «El asa», la jarra y la experiencia temprana)<sup>30</sup>.

Motor: la expectativa no garantizada de que todo lo individual y particular que ella [la filosofía] logra debería representar aquella totalidad en sí, que se le escapa una y otra vez, por cierto más bien hacia una desarmonía preestablecida.

(6) Giro metacrítico frente a la prima philosophia, frente a la finitud de una fil[osofía] que fanfarronea sobre lo infinito y no lo respeta.

[La filosofía] no es plenamente consciente de ninguno de sus objetos. No debe confeccionar el fantasma de una totalidad, pero en ella la verdad debe cristalizarse.

{Modelo: que las obras de arte se desplieguen en su interpretación filosófica.}

<sup>26</sup> Frag. 20 de Epicarmo en la edición Diels-Kranz (1951, vol. I, p. 201), que Adorno puso como motto de su *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (GS, V, p. 12; OC, V, p. 11).

<sup>27</sup> «mit den Konkreta».

<sup>28</sup> Sigue una expresión tachada.

<sup>29</sup> En el margen izquierdo de esta línea hay tres rayas verticales.

<sup>30</sup> Alusión al texto de Adorno «“Henkel” Krug und frühe Erfahrung» («El asa», la jarra y la experiencia temprana), que apareció publicado el año 1965 en un libro homenaje a Ernst Bloch, editado por Siegfried Unseld, responsable de la editorial Suhrkamp desde 1959: *Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk* (Fráncfort a.M.: Suhrkamp, págs. 9-20). El texto de fue compilado en el volumen de *Notas sobre literatura* (GS, XI, pp. 556-566; OC, XI, 537-547). Adorno se refiere en su texto a un escrito de Georg SIMMEL, titulado «El asa» (1911), compilado en *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, 3ª ed., Postdam, 1923 (trad. cast. Jorge Simmel: «Ensayos estéticos: el asa», *Revista de Occidente*, núm. 12, Madrid, junio de 1924, págs. 291-393).

Lo que se puede prever como desarrollo regulado de la abstracción o como subsunción bajo conceptos, es técnica en un sentido amplísimo (Bergson lo sabía), pero para la filosofía, que no esté ordenada, es indiferente.

||7||

La fil[osofía] no tiene garantizado ningún objeto, puede extraviarse siempre según principios.

A menudo es verdadera en el escepticismo y el pragmatismo; pero el problema no es renunciar a la filosofía enfática, sino apropiársela.

{Solo que esto no coincide con la inducción, con los meros hechos.}

2.XII.65

### [Lección 9]

[Impartida el 7.12.1965]

||Continúa 7, sigue el punto 6||

Frente a la totalidad del método, la fil[osofía] contiene esencialmente un momento de juego, que la científicización querría expulsar de ella. {Sin juego [no hay] ninguna verdad. NB [nota bene] casualidad}

Ella [la filosofía] es lo más serio de todo, y de tan seria ya no lo es.

A lo que se refiere [la filosofía], a lo que ya no es propiamente a priori y sobre lo que no tiene ningún poder garantizado, [es a aquello que] pertenece también a una esfera de lo indómito, que sería convertida en tabú por la esencia conceptual. {La ratio especulativa tiene en sí un elemento irracional.}

Apropiación de la mimesis.

En tanto que es el momento estético de la fil[osofía], aunque también procede de muchos motivos diferentes como en Schelling, no es accidental a la fil[osofía].

Sin embargo, ella tiene que superarlo en la obligatoriedad de sus discernimientos en lo real.

- (7. Ins[erto]) La fil[osofía] no toma nada prestado del arte, en particular {ninguna apelación} a las intuiciones. Crítica del concepto de intuición; las den[ominadas] intuiciones no son nada cualitativamente diferente respecto de los otros conocimientos, no son ningún rayo desde arriba. {Ellas son un momento: sin una ocurrencia no hay fil[osofía], pero ella [la ocurrencia] tiene que encajar.}

Hoy vida<sup>31</sup> contra ocurrencia. {Ellas [las intuiciones] son constelaciones del saber preconsciente.}

La fil[osofía] que quiera convertirse por sí misma en obra de arte estaría ya<sup>32</sup> perdida: postularía aquella identidad, postularía el encaje completo del objeto en ella, que en ella es contenido de manera temática, pero ciertamente crítica.

Arte y fil[osofía] tienen su elemento común no en la forma y el proceder configurante, sino en un modo de comportamiento que prohíbe pseudomorfosis.

El concepto filosófico no renuncia al anhelo de que el arte se vivifique como no conceptual {y el [arte] no conceptual solo se cumpla de manera ciega} y su cumplimiento huya de la inmediatez sin concepto como de una apariencia.

La fil[osofía] tiene por organon el concepto, que es al mismo tiempo un muro entre ella y aquel anhelo. [El concepto] niega el anhelo; aquella negación no puede esquivar la fil[osofía] {ni doblegarla.}

Idea de la fil[osofía]: llegar más allá del concepto mediante el concepto.

(7) La fil[osofía] no puede escapar a la especulación, incluso después del rechazo al idealismo.

Con espec[ulación] aquí, a diferencia de aquel estricto concepto hegeliano, quiero decir solo: el pensar {motivado} más allá de que esté probado por los hechos.

||8||

Los positivistas no tendrían difícil probar elementos especulativos, incluso en el marxismo materialista, como 1) la objetividad y la totalidad {de los procesos sociales}, que de ningún modo está inmediatamente dada, ni se abstrae de ningunos data. 2) la «metafísica de las fuerzas productivas» (M[arx] es más idealista alemán de lo que se sabe y ciertamente no solo en el método). {Referencia a la representación de la libertad = aceptar la necesidad mediante la consciencia.}

7 diciembre 1965

<sup>31</sup> «Leben». Lectura dudosa.

<sup>32</sup> Escrito en la parte superior de una palabra tachada.



## [Lección 10]

[Impartida el 9.12.1965]

|| Continúa 8, sigue el punto 7 ||

El fantasma de un terreno seguro hay que rechazarlo allí donde la pretensión de la verdad logra que uno se erija. {La distinción de esencia + fenómeno es real. P. ej. la apariencia de lo inmediatamente subjetivo. Pero la apariencia [es] necesaria: ideología – el elemento especulativo el [elemento] crítico-ideológico.}

La fil[osofía] es la fuerza de la resistencia por el hecho de que ella no se deja despachar con aquello que su interés esencial quiere quitarle, en vez de satisfacerle incluso por medio del No. – {El momento de verdad del gran idealismo era no renunciar a ello. Poner en duda la diferencia de ser + fenómeno – lo archipositivista es un engaño.}

La fil[osofía] como resistencia requiere el despliegue, la mediación.

Todo intento de decirlo de manera inmediata decae, según la expresión de Hegel, en profundidad vacía<sup>33</sup>. {Sobre el concepto profundidad como un criterio de la fil[osofía]. – Por una parte, necesario; por otra parte, lo falso en ello.} Mediante el discurso de la profundidad y la evocación de palabras que suenen profundo, la fil[osofía] se torna tan poco profunda como, por ejemplo, se vuelve metafísica una imagen reproduciendo visiones y estados de ánimo metafísicos. – {Imágenes como las impresionistas, que apagan estrictamente aquello, podrían tener un contenido metaf[ísico] de lo más profundo. Aflicción de lo sensible. Busoni.<sup>34</sup>}

En la profundidad, la fil[osofía] participa solo en virtud de su hábito pensante.

(8) Profundidad es un momento de la dialéctica, de ningún modo una cualidad aislada. {NB [nota bene] Nietzsche vio su carácter doble.}

Contra la tradición alemana de una justificación del sufrimiento.

<sup>33</sup> G. W. F. HEGEL: *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 116: «Pero así como hay una anchura vacía, así también hay una profundidad vacía [...]».

<sup>34</sup> Referencia no comprensible al músico Ferruccio Busoni (1866-1924), tal vez a la edición en alemán de escritos suyos: *Wesen und Einheit der Musik. Neuauflage der Schriften und Aufzeichnungen Busonis*, revidiert und ergänzt von J. Herrmann, Berlín y Wunsiedel, 1956 (Max Hesses Handbücher der Musik, vol. LXXVI).

Sobre<sup>35</sup> la dignidad del pensamiento no decide su resultado, es decir, no [decide] la confirmación de la trascendencia. La afirmación no es ningún criterio. {Sobre el concepto del sentido.}

Del mismo modo, la profundidad no está en un repliegue a la interioridad, como sería el repliegue en el mero ser-para-sí de la [profundidad] en el fundamento del mundo. «Los silenciosos en la tierra».<sup>36</sup> {La abstracción para-sí, una cosa particular.}

Hoy en día, la medida de la profundidad es la resistencia frente a los balidos.

Profundidad significa: {no contentarse con lo superficial,} literalmente: quebrar la fachada. – A ello pertenece también el hecho de que nada [se considere] tan profundo como lo que está dado, pero se esté satisfecho con lo que está dado. {Tampoco con una teoría crít[ica].}

Resistencia es que su ley no pueda prescribirse desde los hechos dados; en este sentido, trasciende los objetos, en estrecho contacto con ellos.

En el concepto de profundidad está puesta la diferencia de esencia + fenómeno: ella es válida hoy y siempre.

||9||

(9) El excedente especulativo del pensamiento sobre los meros entes es su libertad.

Fundamento: necesidad de expresión del sujeto: que se digan los sufrimientos en voz alta. {Este es el fundamento de toda profundidad.} «Dadme un dios, para decir».<sup>37</sup> 9.XII.65

### [Lección 11]

[Impartida el 14.12.1965]

||Continúa 9, sigue el punto 9||

Lo más subjetivo, expresión, objetivamente mediada, precisamente por medio del sufrimiento, en la que está contenida la forma del curso del mundo.

<sup>35</sup> Antes hay una palabra tachada.

<sup>36</sup> «Die Stillen im Lande» es una expresión que aparece en el Salmo 35. Durante el siglo XVIII, hizo referencia a los devotos protestantes que se recogían a reflexionar frente a la ruidosa Ilustración. También se alude con ella a la actitud de algunos escritores cristianos durante el Tercer Reich.

<sup>37</sup> Cita incompleta de un verso de J. W. GOETHE: «Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide» (Dadme un dios, para decir cómo sufro), de la escena V del drama *Torquato Tasso* (publicado en 1790 y representado por primera vez en 1807).

Por ello, a la fil[osofía] su exposición no le es exterior sino inmanente a su idea. La fil[osofía] sin exposición defrauda aquello [que es] su momento expresivo esencial.

Solo la exposición hace justicia al momento mimético, al contrapolo del [momento] conceptual.

Ella da voz a lo que no es libre. – {Sonnemann:<sup>38</sup> no hay filósofo importante que no sea escritor importante. Pero no hay que hipostasiar la expresión.}

En cuanto momento positivo, {aislado,} la expresión degenera en cosmovisión. {Lo sagrado. O: el estilo suelto, independizado.}

Sin expresión, qua exposición, la fil[osofía] es nivelada con la ciencia. {La cretinez. De aquí [deriva] la crítica a la fil[osofía] académica.

Expresión + rigor no son posibilidades dicotómicas.

Se necesitan mutuamente, una no es posible sin la otra.

La expresión, gracias al pensamiento, queda exenta de su arbitrariedad, {la expresión se torna mala en cuanto mera inmediatez}. Pensar también en la expresión de manera precisa. {Sobre esto Hegel.} – {a realizar la expresión lo denomina hacer de manera rigurosa, realizar en ella el rigor. Pensar es tanto como buscar la expresión correcta.}

{Y al contrario,} la expresión es el correctivo de la cosificación del rigor, que se autonomiza frente al estar-ahí<sup>39</sup> subjetivo.

La fidelidad al rigor atrapa la expresión para quebrar su abuso ideológico, la arbitrariedad del automatismo intelectual.

(10) Contra la contaminación con lo poético. Proyecto de los Pasajes de Benjamin.

El peligro de capitulación en su anulación: recepción de un materialismo detenido y, por ello, no dialéctico.<sup>40</sup>

Detrás del derrotismo filosófico [hay] un residuo de positividad no dialéctica, propagado desde la fase teológica de B[enjamin] en la [fase] materialista.

La equiparación de Hegel de la negatividad con el sujeto – contra la positividad de la ciencia y la contingencia de lo particular – tiene su núcleo experiencial.

Pensar es, ante todo contenido particular, un negar, una resistencia {(por ello, el momento del esfuerzo que distingue el pensamiento de la receptividad. En ello

<sup>38</sup> Referencia al filósofo, científico social y psicoanalista Ulrich Sonnemann (1912-1993), que, en esta época, a juzgar por sus anotaciones autobiográficas, se consideraba amigo de Adorno.

<sup>39</sup> «Dabeisein».

<sup>40</sup> Sigue una frase tachada.

se parece el pensamiento a su arquetipo, el trabajo: también este es igualmente negativo))

çPositividad en sí, lo establecido, como existente, es contrario al pensamiento.

(11) Todas las operaciones lógicas, el juicio y la inferencia, contienen en sí<sup>41</sup> {gérmenes críticos};

|| 10 ||

la determinación de las formas lógicas es la exclusión de lo que no ha sido conseguido por ellas<sup>42</sup>. {La lógica del «tercio excluso» como negación.}

La verdad, que {las formas lógicas} eo ipso pretenden, niega lo no marcado por la identidad como no verdadero. Pensar es a priori crítica.

«Negatividad implícita»:

el juicio de que algo sea así rechaza potencialmente que la relación de sujeto y predicado sea diferente de como se expresa en el juicio. {La negatividad implícita tiene que tornarse explícita.}

Las formas intelectuales quieren ir a priori más allá de aquello que {únicamente} está presente, {dado}. {Síntesis es negación.}

La resistencia del pensamiento frente a su material es no solo dominio de la naturaleza que se ha tornado espiritual.

Mientras sus síntesis hacen violencia al objeto, le siguen al mismo tiempo en este potencial latente.

Apuntan inconscientemente a una<sup>43</sup> idea de restitutio ad integrum en los fragmentos que él mismo ha golpeado; la fil[osofía] es la consciencia de esta inconsciencia.

{Impulso<sup>44</sup>}[.] En el pensamiento irreconciliable está puesta la esperanza en la reconciliación.

14. Diciembre 1965

<sup>41</sup> Siguen dos palabras tachadas.

<sup>42</sup> Tachado: «por ella».

<sup>43</sup> «eine»; en el manuscrito «einen» y después tachada la letra «n».

<sup>44</sup> Lectura posible. Otras posibilidades: «naturaleza», «utopía».

**[Lección 12]**

[Impartida el 16.12.1965]

|| Continúa 10, sigue el punto 11 ||

Hay que llevar a cabo obligatoriamente la evasión pretendida en balde por Husserl y Bergson desde la inmanencia de la consciencia y el sistema, para alcanzar, con la expresión favorita de Hölderlin, lo «abierto».

(12)<sup>45</sup> Mediante la segunda reflexión hay que recuperar la intención recta; pues el sujeto supone aquella también como la objetividad siempre determinada, que debe constituir únicamente *more philosophorum*. {Aquí se da el núcleo de la argumentación. Yo existente, abstracción.}<sup>46</sup>

Diferencia del concepto de lo concreto y de este mismo (del inserto\*)<sup>47</sup> La segunda reflexión, por el contrario, tiene que poner de relieve el curso discreto de la abstracción en la concreción.

Por otra parte, perderse en los detalles sin reserva mental.

Llevar a cabo el [«]hacia las cosas [mismas][«], que en Husserl siempre tienen solo estructuras noético-noemáticas; mis trabajos materiales son el ensayo, que aquí se ha desarrollado desde arriba –y por tanto de manera falsa– de hacer efectiva una dialéctica negativa.

|| 11 ||

(13) {Repetición:} Idea de la dial[éctica] neg[ativa]: mediante una constelación de conceptos abrir lo sin concepto. 16.XII.65

**[Lección 13]**

[Impartida el 6.1.1966]

|| Continúa 11, sigue el punto 13 ||

El camino de abajo a arriba, análisis. «Salvación del empirismo».

<sup>45</sup> «(12)» está al margen de la última línea del párrafo anterior. La línea anterior finaliza «Lieblingsaus-» y la siguiente comienza «druck», es decir, en medio de «ex-presión», de la palabra alemana compuesta «expresión favorita».

<sup>46</sup> Esta frase al margen está rodeada de un recuadro tenue.

<sup>47</sup> Palabra con un subrayado triple y un gran asterisco. No se ha podido determinar a qué añadido se refiere Adorno.

En ello se dan la mano tanto la problemática de la situación actual de la tradición, como también la [situación] realmente histórica de la fil[osofía]. {No  $\chi\omega\rho\iota\varsigma$  de la experiencia.}<sup>48</sup>

Teoría presupuesta y utilizada para abolir su forma corriente.

El ideal de su extinción.

Más que solo «dialéctica abierta», que sería la sobrevenida, solo que sin la pretensión de resultar concluyente. – Diferencia cuantitativa. {En la dialéctica neg[ativa] se transforman las categorías.} {Modelo: síntesis. Esto ya no es lo más elevado. «El todo es lo no verdadero»<sup>49</sup>}

En ella [en la «dialéctica abierta»], el momento de la verdad negativa de la dialéctica idealista queda corto, la objetiva machine infernale<sup>50</sup>, de la que quisiera salir la consciencia.

No ignorar el carácter forzado, sino comprenderlo.

«Camisa de fuerza de la dialéctica»: camisa de fuerza del mundo.

Pensar lo abierto solo mediante la consciencia no amortiguada de la índole de la obstrucción.

(14) Sistema. El [sistema] idealista pone el estado de cosas boca abajo. El telos de la fil[osofía] es lo abierto, lo descubierta.

El sistema, que ella [la filosofía] se figura producir como sujeto absoluto, lo recibe ella del objeto.

El derecho en la idea del sistema: {no hay que contentarse con los membra disiecta del saber, sino ir al todo – aunque el todo consista en que es lo no verdadero.}<sup>51</sup>

6.1.66

<sup>48</sup> Siguen dos párrafos tachados.

<sup>49</sup> Adorno invierte la sentencia de Hegel, «Lo verdadero es el todo» en *Minima moralia* (GS, IV, p. 55; OC, IV, p. 55) y también en *Nachgelassene Schriften* (abreviado NaS) I, I, p. 290, nota 42.

<sup>50</sup> Título de un drama de Jean Cocteau.

<sup>51</sup> Sigue una frase tachada.

## [Lección 14]

[Impartida el 11.1.1966]

|| Continúa 11, sigue el punto 14 ||

La finalidad compensatoria de los sistemas: La ratio, que había destrozado el orden feudal y su forma intelectual de reflexión, sintió en seguida,

|| 12 ||

(15) frente a las ruinas, la angustia ante el caos, {así como la ciudadanía [la sintió políticamente] - ante aquel que, bajo su dominio, persistía amenazadoramente y aumentaba proporcionalmente a su propio poder.

La emancipación incompleta teme la más completa.

Lo que se diga libertad y no sea la completa, solo produce su caricatura {y difama la real}. Por ello tiene que sobreelevar a sistema su autonomía en la teoría, lo que se asemeja al mismo tiempo a sus mecanismos coactivos.

La ratio burguesa finge producir desde sí el orden, que ella había negado como<sup>52</sup> [orden] transubjetivo {y ciertamente, en gran medida, según el modelo del [orden] antiguo (Descartes y Escolástica)}. En cuanto está producido, sin embargo, ya no será más [un orden] y por ello [resulta] insaciable. Lo establecido no es un existente-en-sí, y solo como tal el sistema sería más. {Sin embargo, en cuanto sistema, es decir, conjunto intelectual, no puede ser precisamente un existente-en-sí.}

Su origen tiene que buscarse en el pensamiento formal, escindido de su contenido: solo mediante él puede ejercer dominio sobre su material.

En el sistema se entrelaza {ya} su planteamiento con su imposibilidad; por ello, se devora el uno al otro. La historia dialéctica de la filosofía es la [historia] de su propia negatividad.

La ratio como sistema tiene que extirpar virtualmente sus determinaciones cualitativas, sobre las que<sup>53</sup> camina.

Ella elimina lo que quiere aprehender: esto es, la antinomia del sistema. La pedantería es su estigma. {Sobre esto el excursus sobre las cualidades\* 12a}

---

<sup>52</sup> Sigue una palabra tachada.

<sup>53</sup> Sigue una palabra tachada.

|| Inserto 12a ||

Sobre lo cualitativo.

La reducción de las cualidades a la cantidad – El hacer dominables los procesos sociales y naturales – es equiparado al progreso del conocimiento qua del objeto mismo.

Pero precisamente este proceso, en cuanto [es un proceso] de la abstracción, se aleja de las cosas.

Y él [el proceso] es falso en sí, porque en el trueque no desaparecen simplemente las cualidades, sino que al mismo tiempo son también fijadas.

A un proceso social, liberado del trueque, le incumben las cualidades.

Situación doble frente a ellas [las cualidades] hoy en día. Ni tenerlas inmediatamente, a la manera romántica, «vida»,

ni sancionar su desaparición.

Ello es también una apariencia social.

|| Fin del inserto 12 a ||

Lo que retrocede en lo que hay que aprehender ante la identidad del concepto obliga a este a una manifestación grotescamente exagerada, para que no se suscite duda alguna sobre su completud. {NB [nota bene]. Organizaciones arquitectónicas de Kant.}

La gran fil[osofía] tiene siempre el empeño paranoico de la reina de Blancanieves, que ni en los límites más exteriores del imperio quería que nadie fuera más bella – sencillamente, que existiera otro más que ella misma.

Ella persigue a este otro con toda la astucia de su razón, mientras que él [este otro], ante la persecución, se repliega una y otra vez.

11. Enero 1966

### [Lección 15]

[Impartida el 13.1.1966]

|| 13 ||

(16) Las excentricidades y pedanterías de los sistemas dicen la verdad sobre estos: cicatrices de encajar por completo, [cuando] el encajar resulta forzado por la



organización. {Esto es como si lo que escapa al pensamiento en las cosas resultara parodiado en él como su propio carácter cósmico.}

La demencia del sistema (referencia a Freud) {Ya en Platón, en la representación de un tratado matemático de la moral}

La descomposición de los sistemas contrapuntea un desarrollo social. La ratio burguesa, en cuanto principio de trueque, que aproximó la realidad cada vez más al sistema, dejó fuera cada vez menos. {entre ello, el sufrimiento: claustrofobia intelectual.} {Por ello, lo antisistemático se torna una ideología complementaria.}

Lo que en la teoría se transfiere como<sup>54</sup> {inútil}, sería reivindicado por la praxis. El mundo se ha tornado tan coactivo y marchito como eran antes los sistemas.

Como en otro tiempo los sistemas, el juicio condenatorio sobre ellos se torna cada vez más ideológico. {Es ya completamente trivial estar contra el sistema.}

La realidad ya no debe ser construida, porque ella se dejaría construir demasiado fundamentalmente. {Tanto más abstracto el mundo, cuanto de manera más concreta se da tono la filosofía.}

Se puede apoyar esta defensa<sup>55</sup> en la desintegración hermanada con la integración. La sociedad fusionada ya no es racional. Realización del principio de equivalencia.

Si fuera escrutada la sociedad como el sistema que ella es, entonces apenas sería tolerada por más tiempo por sus forzados miembros.

{El hecho de que no sea un sistema quiere aparentar que todavía hay vida. Quien niega el sistema<sup>56</sup>, se presenta también todavía como portavoz del pensamiento libre, no académico.}

Por lo tanto, posición doble respecto del sistema. (su negación fue un motivo modernista, complementario a los posteriores sistemas reaccionarios).

La crítica a ello no anulada<sup>57</sup>.

13.I.66

<sup>54</sup> Sigue una palabra tachada.

<sup>55</sup> Las palabras anteriores están escritas en la parte superior de una expresión tachada.

<sup>56</sup> «el sistema» está escrito en la parte superior de una expresión tachada.

<sup>57</sup> Escrito en la parte inferior de una expresión tachada.

## [Lección 16]

[Impartida el 18.1.1966]

|| Continúa 13, sigue el punto 16 ||

La proposición [«la fil[osofía] solo sería posible como sistema»] es un enemigo apenas menor que el empirism[o] profundamente antifilosófico.

El sistema es la predecisión de aquello sobre lo que la fil[osofía] solo tendría que juzgar con argumentos de peso; [El sistema es la predecisión] mediante el postulado de su planteamiento.

(17) Él [el sistema] pone los pensamientos frente a cada contenido de manera absoluta, volatiliza tendencialmente todo contenido en pensamientos: de manera idealista antes de toda argumentación para el idealismo.

Pero tal crítica no liquida simplemente el sistema.

No solo a causa de su adecuación al mundo.

Unidad y unanimidad son al mismo tiempo la proyección sesgada de un estado reconciliado, ya no más antagonista, en la coordenadas<sup>58</sup> del pensamiento dominante, narcisista.

|| 14 ||

El doble sentido del sistema no deja más elección que transponer la fuerza del pensamiento, una vez desligada de los sistemas, en la determinación de los momentos particulares. {Lo particular representa al todo, a aquello que no se tiene.}

Referencia a la falta de brillo y a la impotencia de las filosofías no sistemáticas en comparación con los grandes sistemas. {En el fondo, el empirismo como filosofía no es posible en absoluto; esto se muestra en su propio carácter no concluyente.} Es más superficial, aunque en cierto sentido [sería] verdadero; pero los sistemas [estarían] más en la verdad en la forma invertida. Allí donde el empirism[o] es fil[osofía], tiende al sistema subjet[ivo]

Por lo demás, el empirismo clásico solo [es] antisistemático en apariencia; en verdad, es muy afín a la doctrina kantiana de las categorías (Kant).

{Cómo la filosofía se haya de comportar en la aporía de empir[ismo] + sistema,} <sup>59</sup> está implícito en Hegel: reflexión de las categorías en sí, sin consideración con un todo que les han encasquetado desde el exterior.

<sup>58</sup> El texto anterior del párrafo, que en el manuscrito son dos líneas, está marcado en el margen izquierdo con tres rayas verticales.

Este es el sentido del movimiento inmanente del concepto.

Por ello, el sistema estaba ciertamente ya detrás de las bambalinas, en lugar de cristalizarse.

Aquí habría que tomar en serio la exigencia de Hegel, contra él.

En cierto modo, una inmersión inconsciente de la consciencia en los fenómenos. Esto [he] querido decir con: «solo son verdaderos los pensamientos que no se entienden a ellos mismos»<sup>60</sup>. El pensamiento que se entiende a sí mismo ya [está] más allá de sí mismo y en este sentido [resulta] no verdadero. Con ello se transforma cualitativamente la dialéctica.

Se desintegraría la unanimidad sistemática.

El fenómeno ya no sería virtualmente lo que sigue siendo en H[egel], {incluso a pesar de su objeción,} ejemplo de su concepto. La tarea de la dialéctica negativa [es] en primer lugar desplegar esta transformación cualitativa.

(18) Por ello, se reclama más trabajo y esfuerzo del pensamiento que en el sistema, donde, a pesar de todo, [es] estrangulado. {Por ello, no resulta más fácil, más a voluntad, como quiere el prejuicio académico.}

Si se enajenara verdaderamente el pensamiento, entonces comenzaría el objeto mismo a hablar. Esfuerzo de la fantasía –al contrario de la resistencia suprema, racionalizada. 18.I.66

### [Lección 17]

[Impartida el 20.1.1966]

|| Continúa 14, sigue el punto 18 ||

En la medida en que el ideal de la filosofía [es] la interpretación, que era tabú según su concepto tradicional. {Lo que la fil[osofía] es, se puede aprender en la interpretación de los fenómenos.}

Crítica de Hegel a la teoría del conocimiento: que esta no haya de separarse del proceder del conocimiento (Forjando se hace uno herrero)<sup>61</sup> hay que tomarlo al pie de la letra.

|| 15 ||

<sup>59</sup> Escrito en la parte superior de dos palabras tachadas.

<sup>60</sup> Aforismo de *Minima moralia* (GS, IV, p. 218; OC, IV, 199).

<sup>61</sup> «Beim Schmieden wird man Schmied». Refrán medieval tal vez de origen francés: «En forgant devient on fevre». También es citado en *Dialéctica negativa* (GS, VI, p. 38; OC, VI, 37).

La fil[osofía] tiene su sustancia en lo particular y singular, que ella –a pesar de los votos de Hegel por lo concreto– siempre consideró solo como *quantité négligeable*.

Fuerza especulativa<sup>62</sup>: el hecho de hacer saltar lo indisoluble. Hacer saltar negativamente, no [es], como en Hegel, lo antidialéctico, la negación de la negación. En ella, continúa viviendo el rasgo especulativo<sup>63</sup>.

Las categorías de la crítica<sup>64</sup> en el sistema son las mismas que apprehenden lo particular.

Lo que una vez sobrepasó legítimamente a lo particular en el sistema, tiene su lugar en lo descubierto. La mirada que se percató en el fenómeno de más de lo que meramente es, y únicamente de esta manera apprehende lo que es, seculariza a la metafísica.

Solo en fragmentos llegaría la concepción de las mónadas a lo suyo.

El pensamiento, que nada debe hipostasiar positivamente fuera del proceder dialéctico, se pasa de la raya con el objeto, con el que ya no aparenta ser uno. A diferencia del pasarse de la raya de la abstracción.

Él [el pensamiento] se torna más independiente que en la concepción de su índole absoluta, en la que se mezclan lo soberano con lo condescendiente, uno dependiendo del otro.<sup>65</sup>

Quizás apunta a ello en lo más profundo la exemption kantiana de la esfera inteligible de toda inmanencia.

(19) La inmersión en el extremo particular requiere también, como su momento, de la libertad de salirse del objeto, que la pretensión de identidad le recorta. La micrología exigida dispone únicamente sobre medios macrológicos.

Aunque el concepto clasificatorio, bajo el que recae como ejemplar, no abre lo particular, sin embargo [abre] la constelación de los conceptos que sugiere el pensamiento construyente.

Comparación con la combinación numérica en las cajas fuertes.

La filosofía sería la víctima de una armonía preestablecida, leibniziana o hegeliana, si ella quisiera engañarse a sí misma y a los demás sobre que, allí donde ella pone en movimiento sus obj[e]to[s] en sí misma, también los tiene que administrar desde el exterior.

<sup>62</sup> Sobre una palabra tachada.

<sup>63</sup> «especulativo», en la parte superior de una expresión tachada.

<sup>64</sup> Sigue una expresión tachada.

<sup>65</sup> Sigue una frase tachada.

Se requiere del sujeto para la experiencia de la objetividad; no de su eliminación.\* [Inserto] 15a

20. Enero 1966

### [Lección 18]

[Impartida el 25.1.1966]

|| 15a, inserto en el punto 19 ||

La razón por la cual se requiere el sujeto pleno para la experiencia de la objetividad.

La eliminación de las cualidades subjetivas siempre se corresponde también con una reducción del objeto. Cuanto más se suprimen las reacciones como «mera subjetividad», tanto más [se suprimen] las determinaciones cualitativas de la cosa.

Modelo: el destino de un cuestionario en el cual las cuestiones plenamente imaginativas que condujeran a la cosa fueran eliminadas y quedaran aquellas que nivelaran el resultado con lo esperado de antemano.

El conocimiento con el que trata la dialéctica negativa es cualitativo.

Los momentos cualitativos son eliminados por los usuales métodos científicos objetivantes.

Eliminación del sujeto = cuantificación.

El sujeto cognoscente particular, el individuo, él mismo [es] algo cualitativo. Precisamente por ello se necesita de él.

Concepto de la afinidad: que solo lo semejante sea capaz de conocer a lo semejante.

En ello reside el problema de la arbitrariedad, así como el individuo mismo tiene algo de arbitrario frente a la universalidad de la razón.

Pero: esta arbitrariedad no es tan absoluta como las supersticiones científicas creen, porque en lo singular mismo se encuentra un principio social universal, el de la diferenciación progresiva. – Esta diferenciación no es algo meramente subjetivo, sino la capacidad de percibir en el objeto lo que se excluye en su preparación. Aquí, ella está constituida propiamente por el objeto. Apunta a su restitutio in integrum.

En ello, [la diferenciación] es, por esto, falible – lo cualitativo [tiene] al mismo tiempo un residuum mimético, quasi arcaico. Por ello, [tiene] la necesidad de la

corrección. Esto es lo que quiere decir la experiencia intelectual de la autorreflexión.

Por lo tanto, dicho gráficamente: un proceso de objetivación vertical (intratemporal) no horizontal (cuantificador de manera abstracta).

|| Fin del inserto 15a, continúa 16, sigue punto 19 ||

Lo que en ellos [en los objetos de la filosofía] mismos se espera, requiere de la intervención (más profundamente: de algo práctico) para hablar ellos mismos.

Salvar el momento de verdad en el idealismo.

En ello permanece la intención de que las fuerzas movilizadas desde el exterior, y al final la teoría, se consuman en sus objetos.

La teoría filosófica significa su propio final. 25.I.66

### [Lección 19]

[Impartida el 27.1.1966]

|| Continúa 16 ||

(20) La objeción de que produce vertigo frente a la dialéctica negativa (Kracauer).

{Ella no es ninguna axiomática. «Nada a lo que aferrarse»<sup>66</sup>}

La razón por la que es más desafiante que Hegel[:]

a) Pues en este el punto de adherencia [está] en el sujeto absoluto.

b) [Por] la invarianza del armazón.

Detrás de la cuestión de dónde se ha de agarrar una fil[osofía] está la agresión, el deseo de agarrarla.

La equivalencia de la culpa y la penitencia se ha transmitido a la progresión de los pensamientos. Precisamente esto es lo que hay que escrutar.

Contra la exigencia de un frame of reference {(NB [nota bene]: con Descartes se introduce la geometría anal[ítica]: ¡sistema de coordenadas!}}, en el que todo encontraría su lugar. {En ello ya [está] la cuantificación (de lo que es visible espa-

<sup>66</sup> La cita podría referirse a un verso de Nietzsche: «der Lärm ist zu groß / Nichts als Unruhe und Zwietracht / Und nichts, woran man sich halten kann» (Demasiado elevado es el ruido / No hay más que tumulto y discordia, / y nada a lo que aferrarse) (F. Nietzsche: *Der Freigeist*, 1884).

cialmente), abstracción.} (después del pensamiento actual, se puede basar incluso en axiomas arbitrarios. – Arbitrario y axiomático marchan juntos; solo lo que no es puesto como lo primero necesita no ser arbitrario).

Mediante el frame of reference todo resulta capturado, todo queda incluido. Significado de inmanencia.

Verdad [es] solo lo que, sin cinturón salvavidas, se entrega à fond[s] perdu.

Lo vertiginoso es la experiencia de lo abierto, {en medio del hechizo,} la modernidad occidental {(Baudelaire, Poe) le goût du néant:} {la no verdad solo lo es para lo no verdadero, es decir, para el hechizo. {Más exactamente: aquello que incesantemente se está formando. Tejido [del pensamiento], no curso del pensamiento. Frente a los libros habituales.}}

El vértigo que excita el pensamiento que no está construido con antelación es index veri.

Lo que antiguamente quería facilitar el sistema de coordenadas a los fenómenos hay que buscarlo únicamente en ellos.

Que esté allá o que no esté está garantizado de antemano por el pensamiento: esto se llama salvación del empirismo.

||17||

Solo con ello, el discurso de la verdad como lo concreto, la mayoría de las veces abusivo, llegó a sí mismo.

No hay que filosofar sobre lo concreto, {como en la obra de Simmel,} sino [que hay que hacerlo] desde él, reuniendo los conceptos en torno a ello.

Lo que es diferente a lo existente<sup>67</sup> cuenta como brujería para lo existente.

Lo que está bajo el hechizo aprovecha que aquello que en un mundo falso sea calma, terruño y seguridad, es ello mismo una figura del hechizo.

Con este, los seres humanos temen perderlo todo: no conocen ninguna dicha, tampoco ninguna [dicha] del pensamiento, sino solo la no libertad perenne.

(21) El deseo universal, por al menos un «trozo de ontología». {Imposible: o bien doctrina de las invariantes o bien su renuncia radical.}

Se debe decir lo que se quiera: tesis. «Declaration of intention». En este punto la consciencia cosificada: la historia de Coolidge: ¿Sobre qué predicó? – Sobre el

<sup>67</sup> «Existente» en el manuscrito.

pecado. – ¡Qué dijo? – Estaba en contra.<sup>68</sup> – {Contra la simplificación. Brecht. Si resulta verdadero que lo decisivo está en lo más pequeño, la simplificación es lo no verdadero. Habría que mostrar[lo] en el debate del marxismo. Simplificación es hacerse pasar por tonto. Patina<sup>69</sup> sobre la estupidez.} Este esquema está hoy en día propagado mundialmente. 27.I.66

### [Lección 20]

[Impartida el 1.2.1966]

|| Continúa 17, sigue el punto 21 ||

La coacción radica en las alternativas. Así, un funcionario de la administración tiene que decidir entre posibilidades que le están dadas de antemano.

Mi vieja resistencia contra el «Quien no está conmigo, está contra mí»<sup>70</sup>, en el que ya está supuesta la autoridad que uno tendría que reflexionar.

Estructura: nada a proteger [que sea] algo primero o seguro, y únicamente mediante la determinación de la exposición (que se equipara con la negación determinada) frente al relativismo tanto como frente al absolutismo.

Este es el escándalo y pertenece a la fil[osofía].

La renuncia a lo fijo no es ningún flotar libremente manheimiano. {Los conocimientos de la dialéctica neg[ativa] están motivados; pensar tanto como [sea] posible según la situación, pero no hipostasiar esto.\* [Inserto] 17a}

|| Inserto 17a ||

El relativismo tiene propiamente el modelo burgués del individualismo.

El «todo [es] relativo» es abstracto.

Detrás de esto está: pensar es vano, depende también de unos materiales, de dinero, y el pensamiento importuna la ganancia.

Tan pronto se entra en un asunto determinado, se deshace el relativismo en su disciplina.

[El relativismo] siempre aparece únicamente desde el exterior.

<sup>68</sup> Calvin Coolidge (1872-1933), trigésimo presidente de los Estados Unidos (1923-1929). Esta anécdota también aparece en las lecciones de Adorno sobre la *Crítica de la razón pura*, lección 6ª (trad. cast. F. J. Hernández y B. Herzog, Buenos Aires: Las cuarenta, 2015).

<sup>69</sup> «Patina», lectura dudosa.

<sup>70</sup> Lucas, 11: 23: «El que no está conmigo, está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama.»



Sin embargo, la futilidad del relativismo consiste en que lo discrecional y arbitrario mismo, que él hipostasia como irreductible, está motivado objetivamente.

Las reacciones presuntamente individuales están preformadas: balidos.

Tal apariencia de un relativismo individualista ya ha sido escrutada por el [relativismo] sociológico: Pareto (fue el arquetipo de Mannheim)

Pero las [cosmo]visiones específicas de cada estrato [social], puestas por él como absolutamente insuperables, son deducibles por su parte de la totalidad de la sociedad.

Modelo: si el capitalista incorpora el capital variable  $v$  en sus cuentas, entonces, según las reglas de la rendición de cuentas, tiene que suponer que intercambia lo igual por lo igual, porque de otro modo tiene un pasivo en su balance y tiene que pensar que le han dado gato por liebre.

La presunta relatividad de las [cosmo]visiones se ha de atribuir, por tanto, a una cosa objetiva, a las leyes estructurales de la totalidad.

Del mismo modo también, el relativismo como doctrina: escepticismo burgués.

Antiintelectualismo = defensa de las consecuencias [derivadas] del propio concepto de la razón.

Por tanto, no hay que defenderse del relativismo mediante un absolutismo dogmático, sino disolverlo mediante la prosecución de su propia teoría.

Su función cambia; de vez en cuando [fue] progresivo frente al dogma; hoy en día [es] enteramente ideológico. Pues el relativismo estuvo asociado siempre al momento reaccionario: en la sofística, como un mantenerse disponible para los intereses que en cada momento fueran los más fuertes, en Montaigne como disposición a la apología del dogma.

|| Fin del inserto 17a, continúa 17, punto 21 ||

Ella [la dialéctica negativa] sujeta el pensamiento a lo que no es él mismo, frente a la ilusión de su autarquía.

Si se quisiera reprender la ausencia de un terreno firme, entonces se tendría que [admitir] el principio intelectual que se contuviera en sí mismo –la pura mediación– como esfera del origen absoluto.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> Expresión de Husserl (*Ideen*, p. 107), que Adorno cita al principio de la introducción de *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento* (GS, V, p. 12; OC, V, p. 9).

||18||

Allí donde la ontología choca con la falta de terreno firme es el lugar de la verdad.

Ella es, en virtud de su contenido temporal inmanente, frágil.

Con razón, Benjamin ha criticado como burguesa la sentencia {de Gottfried Keller} de que la verdad no podría escapársenos.<sup>72</sup> Ella puede.

(22) Lo que no puede fracasar es, bajo el mandato del ideal de seguridad, el juicio analítico, potencialmente mera tautología.

Solo tienen oportunidades los pensamientos que van hasta lo extremo; para una acrobática cerebral.

La función de la seguridad en la fil[osofía] ha cambiado: que una vez se quisiera aventajar al dogma y a la tutela mediante la autocerteza se convirtió en una manera de conocimiento asegurado socialmente de que nada debe poder pasar.

Después no ha pasado casi nada. 1. Febrero 1966

### [Lección 21]

[Impartida el 3.2.1966]

||Continúa 18, sigue el punto 22||

{Hay que determinar de manera más precisa} el concepto de lo fijo en la dialéctica desencadenada.<sup>73</sup>

Sin embargo, en ella hay un momento ({en primer lugar:} [el momento] inevitablemente conceptual) y no tiene ninguna primacía.

{a) Los conceptos se mueven solo en tanto que son fijados como medida. Por tanto: el concepto [ha de ser] tomado muy estrictamente. Exigencia de su exactitud: función del lenguaje.}

{b)} Tiene esencialmente la forma de la «segunda naturaleza» de Hegel.

La dialéctica negativa toma lo fijado, las formaciones que el desarrollo arroja al espíritu a la cara, telles quelles, para descubrir sus mediaciones mediante el análisis.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Cf. la quinta de las tesis sobre el concepto de historia de Benjamin.

<sup>73</sup> Sigue una frase tachada.

<sup>74</sup> «(23)» está al margen de la segunda línea de este párrafo. La primera línea finaliza «Ent-» y la siguiente comienza «wicklung», es decir, en medio de «des-arrollo».

(23) Lo fijo que se resiste inmanentemente, lo «positivo» del joven Hegel, es lo negativo para tal análisis<sup>75</sup>.

Cuanto más se restringe críticamente la autonomía de la subjetividad, tanto más convincente [resulta] la obligación de conceder a los objetos aquella prioridad que proporciona al pensamiento la índole de firmeza que la dialéctica disuelve de nuevo. Por ello, la prueba de la prioridad del objeto, en cuanto momento intradialéctico, es el punto crucial de una dialéctica negativa.

||19||

Ninguna resurrección del realismo ingenuo: ningún principio original absoluto. Prioridad d[el] o[bjeto] solo en la dialéctica: precisamente esto [es] lo quebradizo de la verdad.

De lo contrario, recaída en la prima philosophia. (también: ¡materialismo dogmático!)

La tesis general idealista radica en la fundamentación<sup>76</sup> de algo primero mismo, cuyo contenido [resulta] casi indiferente.

Ella establece implícitamente la identidad de concepto y cosa y toma partido por el lado del curso del mundo (algo de ello también [acaece] en Marx, al que no le fue extraña la teodicea de la historia.)

Crítica de la síntesis: que ella, en cuanto método, se pone como meta la identidad de s[ujeto] y o[bjeto]. {El problema no [es] la síntesis lógica como pensamiento conjunto de momentos separados, sino una síntesis absoluta como meta suprema de la fil[osofía].}

(24) La forma circular en Hegel está dada en ello.

Lo ideológico en la síntesis se torna manifiesto: el uno, lo que se ha mantenido unido, el todo, frente a la denominada disociación. Ejemplo: «psicosíntesis» y réplica de Freud<sup>77</sup>. Por tanto: contra el curso progresivo, automatizado de las síntesis necesarias hacia el ideal de una [síntesis] suprema. 3.Febrero 1966

<sup>75</sup> «diesem».

<sup>76</sup> Adorno utiliza el término «Substruktion», del latín «substructio». La RAE no acepta «substrucción» ni «subestructión» que resultarían más adecuados.

<sup>77</sup> Cf. Freud: «Wege der psychoanalytischen Therapie», en Freud, *Gesammelte Werke*, XII, pp. 185 y ss. (trad. cast. *Nuevos caminos de terapia psicoanalítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1976).

## [Lección 22]

[Impartida el 8.2.1966]

|| Continúa 19, sigue el punto 24 ||

En Hegel, se habla relativamente poco de síntesis.

Pues, in concreto, su método es esencialmente la negación.

Incluso las síntesis, los terceros pasos, son en él negativas, en tanto que quieren salvar lo que cayó víctima del movimiento; ellas [las síntesis] evidencian al pensamiento su falsedad mediante aquello que ha quedado tras él y se hace ahora vigente frente a él (p. ej. en la «nada»)

En efecto: en H[egel], lo afirmativo [radica] en la doctrina de las cosas inmediatas, que se forman siempre de nuevo, en las que debe desaparecer su mediación.

La verdad en ello: la validez de la lógica que, no obstante, ha devenido.

Sin embargo, el ser devenido que ha desaparecido no [ha sido] eliminado.

Contrariamente, el resultado se convierte en fetiche, de manera tan apologética como la doctrina de las instituciones de la filosofía del derecho de Hegel. {«Crítica del absolutismo lógico»<sup>78</sup>.}

Desconfianza frente a toda inmediatez devenida y establecida: Marx. {Universalidad de la categoría de fetichismo.}

Hegel restringió ciertamente frente a Kant la prioridad de la síntesis,

|| 20 ||

remitiendo pluralidad y unidad recíprocamente una a la otra. Esto, por lo demás, ya [está] potencialmente en Kant; se remonta al diálogo Parménides de Platón. {En K[ant], sin embargo, [hay] una yuxtaposición, no hay un surgir recíproco el uno del otro. Diferencia de K[ant] + H[egel]}

Todos ellos, no obstante, también H[egel], tienen una parti pris por la unidad.

En ello radica la complicidad acrítica de la filosofía con la civilización. {indicación sobre Haag, diálogo Parménides.}<sup>79</sup>

<sup>78</sup> Título del capítulo primero de *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento* (GS, V, pp. 48 y ss.; OC, V, 45 y ss.).

<sup>79</sup> Cf. el curso de Adorno del semestre de verano de 1965, titulado *Metaphysik. Begriff und Probleme* (NaS IV, XIV, pp. 240 y s., nota 38). Probablemente, Adorno le debía la indicación sobre el Parménides de Platón a Karl Heinz Haag. Cf. la nota 8.

(25) Pero el pensamiento no puede detenerse con la negación abstracta de la unidad. Quien se figure [que pueda] apoderarse inmediatamente de lo múltiple<sup>80</sup>, recae en el horror de lo difuso, en la mitología. Lo mítico es lo indistinto. Autorreflexión de la Ilustración, no de su retractación: a tal fin, ciertamente, hoy en día se la corrompe fácilmente (conrailustración = apología de los vínculos y las instituciones en aras de ellas mismas, pragmáticamente, sin la pregunta por su derecho objetivo y con ello contradiciéndolas).

La unidad, tomada abstractamente, ofrece espacio {tanto} para la represión de las cualidades, como<sup>81</sup> para la reconciliación.

Precisamente por ello podía volver una y otra vez a hacer apetecible su violencia a los seres humanos: mediante la huella asociada a ella de lo no violento y de lo pacificado.

No extirpar<sup>82</sup> tercamente y de forma nominalista el momento de la unidad, el [momento] de la objetividad del concepto. {Experiencia de la objetividad de ideas surgidas subjetivamente: tipos de formas musicales.} 8.II.66

### [Lección 23]

[Impartida el 10.2.1966]

|| Continúa 20, sigue el punto 25 ||

Autoreflexión de la síntesis sobre lo que ella hace a lo múltiple.<sup>83</sup>

La unidad [es] únicamente unidad trascendida. Pues la autocrítica de la síntesis es, al mismo tiempo, una {síntesis} más elevada, frente al antagonism[o] continuado del uno y *τὰ πολλά*.

Derecho vital en el<sup>84</sup> principio de identidad: momento de la afinidad, que hace retroceder a ella<sup>85</sup> y en ella<sup>86</sup> sobrevive.

(26) El pensamiento que se entrega a los objetos se convierte en sustancial.

Esto hay que concretarlo en Bergson, Simmel, Scheler.

<sup>80</sup> Adorno escribe: «de los muchos».

<sup>81</sup> Escrito en la parte superior de una palabra tachada.

<sup>82</sup> «extirpieren». Probablemente, Adorno germaniza la palabra inglesa «extirpate»

<sup>83</sup> Adorno escribe: «a los muchos».

<sup>84</sup> Escrito en la parte superior de una palabra tachada.

<sup>85</sup> Posiblemente, la identidad.

<sup>86</sup> Posiblemente, la afinidad, en la que sobreviviría la identidad.

Lo que la tradición rescinde, fue su propia necesidad.

El esfuerzo filosófico [está] determinado por el contenido cuando no por el sujeto como aquello formal frente a todo lo sustancial.

||21||

Que lo no conceptual no sea idéntico con su concepto se convierte en la praxis del conocimiento en aquella sustancialización.

El antagonismo perenne de lo sustancial se convierte filosóficamente en el [antagonismo] de sujeto y objeto.

El único sentido de la ontología sería un [sentido] negativo, el del antagonismo continuo.

(27) La crítica a la preponderancia del método no dispensa de consideraciones sobre él. Precisamente esto [es] crítica inmanente; de lo contrario, dogmatismo o discrecionalidad. En efecto, la ocurrencia difamada, cuando da en el clavo, muchas veces [está] más cerca de la verdad que un proceder reglado y por etapas.

No basta con aseverar que convergen el conocimiento particular sustantivo y la teoría de la dialéctica. Precisamente esta doctrina es lo idealista {la posibilidad del conocimiento sustancial es el problema de la teoría del conocimiento que es precisa hoy en día.}

(28) Referencia a la distinción del conocimiento particular del ejemplo; la inadecuación principal de lo último, criticada por Kant, Hegel y Nietzsche. {Una de las distinciones capitales de la fil[osofía] de la ciencia establecida.} La unidad de la teoría y del conocimiento particular «ciego» radica {ante todo} en esto, en que, en virtud de la mediación de cada fenómeno por la totalidad social, lo universal está en cada particular.

Esta mediación se ha invertido para el idealismo en la preponderancia del concepto qua sujeto. Sin embargo, ella [la mediación] es objetiva en el sentido más estricto.

Pero la experiencia fil[osófica] tiene este universal no de manera inmediata, o lo tiene de manera meramente abstracta, {anticipando<sup>87</sup>} y, por esta razón, ha de partir de lo particular.

Es decir, ella no puede determinarse lo universal, de cuya preponderancia real, {fáctica,} sabe, como principio del ser, es decir, de manera ontológica. El miedo es un universal social, pero no un estado de ánimo.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> En el manuscrito: «anticipando».

<sup>88</sup> Contra Heidegger, cf. *Ser y tiempo*, § 40. Cf. también *Ontologie und Dialektik* (NaS IV, VII, p. 177).

Precisamente este universal está fusionado con el principio represor, y por esta razón no es el τέλος, en el que la necesidad filosófica se saciaría, sino lo negativo donde tiene su punto de ataque. La dialéctica es negativa en virtud de la negatividad de su objeto.

Tal negatividad {de lo universal} atribuye al mismo tiempo el conocimiento a lo particular como aquello que hay que rescatar tanto literalmente como en el concepto.

||22||

El rescate de lo particular no habría de empezar, sin embargo, sin la energía de lo universal liberada desde él.

(29) Toda filosofía, también aquella con la intención de libertad, arrastra consigo la no libertad.

El pensamiento se elevaría sobre ello, al percatarse de la dialéctica de coerción y arbitrariedad.

(30) [El pensamiento] tiene en sí la coerción, el rigor, como protección ante la represión en la arbitrariedad.

Sin embargo, [el pensamiento] es capaz de conocer con estrictez el propio carácter coercitivo.

Hay que producir la libertad hegeliana para el objeto, que en él [en Hegel] simplemente [es] represivo frente al sujeto

Hasta entonces se dirime la divergencia inevitable de dialéctica como método y en la cosa. {(Todo método qua método es «falso»)}

E[s] d[ecir]: el principio de una construcción dialéctica del todo qua totalidad social y el de la confianza ciega en la cosa no coinciden el uno con el otro.

10.II.66

#### [Lección 24]

[Impartida el 15.2.1966]

||Continúa 22, sigue el punto 30||

Muestra [de] mi técnica doblemente literaria.

Ciertamente radica en el ser dialéctico de ambos, del todo y de las partes, un momento de coincidenci{a} objetiva.

Lo que desgarrar de manera antagónica a la sociedad es, por ello, como lo que originaba la diferencia entre el concepto y cada particular sometido a él. La forma lógica de la contradicción adopta aquella diferencia porque lo que no se ordena a la unidad del principio dominante, según la medida de este principio, no aparece como algo distinto, indiferenciado frente al concepto, sino como una lesión de la lógica, precisamente como contradicción.

Por otra parte, se expresa también una verdad en el residuo[,] en la divergencia entre la concepción filosófica y la ejecución: algo de la

||23||

no identidad, que desautoriza el poner juntos sin interrupción método + contenido.

La preponderancia del contenido se expresa necesariamente como insuficiencia del método. Él nunca tiene su legitimación en sí, sino únicamente en su ejecución[.] Aquel excedente del método es virtualmente falso. (¡Hegel, prólogo de la Fenomenología [del espíritu]!)

Ideal filosófico: que el pedir cuentas sobre lo que se hace se convierta en superfluo al hacerlo.

(31) El intento más reciente de evasión del fetichismo del concepto apareció bajo el nombre de existencialismo.

Mérito: la sustantividad (lo que precisamente se ha reprochado a Sartre, frecuentemente de un modo muy pequeñoburgués: Heinemann<sup>89</sup>)

Intención crítica.

Una teoría formal conectada a la doctrina de Heidegger de los existencialistas se ha vuelto materialmente contra él.

El momento de la arbitrariedad en la elección de los existencialistas heideggerianos (realizar alguna cosa) explica una analogía con Sartre.

Pero permanece un problema filosófico fundamental (que está presente en el primer Heidegger de manera latente): la relación entre un nominalismo radicalmente nominalista, empujado hasta el solipsismo moral, y la pretensión de una ontología, a la que se agarra Sartre, que precisamente aspira a algo así como a una prima philosophia.

Resulta patente como él ha adaptado esto en su obra sobre dialéctica; en l'Être + le néant hay una brecha entre ambos.

<sup>89</sup> Referencia a Fritz HEINEMANN, *Existenzphilosophie - lebendig oder tot*, Stuttgart, 1954, págs. 116 y s.



El momento de la contingencia consiste en que queda indeterminada la decisión absolutamente individual, la categoría central de Sartre.

||24||

Sería posible en principio, según todas las vertientes políticas; hay partisanos por doquier.

En este sentido, S[artre] es lo que menos hubiera querido ser ciertamente: formalista.

Ninguna frontera teórica entre el existencialismo y el decisionismo à la Carl Schmitt ... {Carácter abstracto de la categoría de decisión. En cada decisión entran momentos de la objetividad. – decisión como minimum. Imposible basar en ello toda la fil[osofía].}

Con todo eso, el decisionismo mismo de S[artre] es una función de la situación socio-política.

Al crítico social S[artre] no se le podía pasar por alto que el comunismo, allí donde hoy se encuentra, había sido introducido [mediante] medidas de administración<sup>90</sup>; y por ello se perpetúa como mecanismo de dominio. {o mejor: este es el determinante negativo de la doctrina de la decisión.}

En un largo proceso, en cuyo centro está la cuestión de la organización, la espontaneidad {, por una parte, estaría integrada} [y], por otra parte, estaría reprimida. En este punto, entre los países de más allá + más acá del telón<sup>91</sup> no hay diferencia esencial: mundo administrado.

El partido de Estado centralista {y que se perpetúa infinitamente} es escarnio de todo lo que se haya pensado sobre la relación con el poder estatal.

Como correctivo, S[artre] ha puesto en el centro lo que la praxis que domina por doquier ya no admitiría más, precisamente el momento irreductible de la espontaneidad.

Cuanto menos es ella [la espontaneidad] realmente posible, tanto más él [Sartre] la sobrecarga temáticamente (el ejemplo del KZ [campo de concentración]).

15.II.66

<sup>90</sup> Recuérdese el sentido del concepto «mundo administrado» en Adorno, que es citado un poco más adelante.

<sup>91</sup> «des Vorhangs», de «Eiserner Vorhang»: «Telón de Acero»

## [Lección 25]

[Impartida el 17.2.1966]

|| Continúa 24, sigue el punto 31 ||

La decisión procede de Kierkegaard, que en él se refiere a la fe, sin la cual la decisión queda colgada en el aire.

Recaída en el idealismo fichteano: la actuación libre en aras del acto. {Solo que ahora está fijada en el individuo, y de este modo se torna contingente, sin relación a una ley universal. Diferencia de individuo + sociedad.}

Indiferencia frente a la objetividad = ingenuidad en el enjuiciamiento de situaciones políticas. Son una mera ocasión para la acción.

Esta está condenada a la irracionalidad.

|| 25 ||

(32) {El diablo y el buen Dios<sup>92</sup>} Un general que toma la resolución de no cometer ya más acciones abominables, tan irracional como que anteriormente<sup>93</sup> las paladeara, y funda una comunidad utópica, ni siquiera es posible como una ficción estética. Se convierte en el coco. Parodia de Holofernes de Nestroy.<sup>94</sup>

Él [el general Goetz] se convierte también, después de la catástrofe inevitable de su Ciudad de la Luz, en condottiere de un movimiento popular organizado, que habría que descifrar de manera bastante fácil como la cubierta de un [movimiento popular] totalitario<sup>95</sup>. {¡Administración!}

Así pues, el Goetz de Sartre vuelve a perpetrar también, inmediatamente, sus acciones abominables –sin objeción de la idea dramática–. {discurre hacia la afirmación de los medios en aras de los fines, sin consideración de su dialéctica}.

Sartre alcanza el punto en el que el sujeto absoluto no sale más allá de su enredo. {Por lo demás, a ello se ha elevado la consciencia burguesa: Ibsen}

La verdadera razón para ello, sin embargo, {no aparece en su obra. Es esta:} las cadenas que quiere romper {el sujeto absoluto}, las del dominio, son lo mismo

<sup>92</sup> Título de una obra de Sartre: *Le Diable et le bon Dieu*, París 1951.

<sup>93</sup> Escrito en la parte superior de una palabra tachada.

<sup>94</sup> La farsa de Johann Nestroy con el canto «Judith y Holofernes», de 1849, parodia «Judith» (1840) de Friedrich Hebbel.

<sup>95</sup> Adorno escribe «totalen Verwaltung» (administración total), pero luego lo tacha, escribe «totalitären» y añade «Verwaltung» al final de la línea.

que el principio de la subjetividad absoluta misma. {Su libertad abstracta = dominio.}

El existencialismo duplica, incluso en el nombre, la mera existencia del ser humano.

Ello se convierte en su opinión, como si alguien tuviera otra elección más que existir. – El sentido, mediante su ausencia, se convierte en una tautología.

(33) Aquello que contienen, en cuanto divisa, los derivados de existere, aquello quiere restituir la realidad de una experiencia encarnada {y la autoexperiencia, el ser-uno-mismo frente al rol}, contra la ciencia individual alienada. Por miedo de la cosificación, se retrocede ante lo cósmico, que es lo que quiere decir la antítesis misma de existencia frente a esencia. {Lo existente no es tomado en serio[.]} Bajo mano, todo contenido se convierte en mero ejemplo. Por ello el carácter de tesis de las piezas de Sartre e incluso de algunas novelas de Camus, en la más abrupta oposición a Beckett. – {Fenómenos semejantes en Brecht. Observación sobre el «compromiso». <sup>96</sup>}

Aquello que quería salir del formalismo, desemboca en un segundo formalismo, de la manera más abrupta en el ser sin determinación, y entonces, posteriormente, es rellenado la mayoría de las veces con la psicología.

||26||

La intención por lo menos del existencialismo radical –«comprometido»– francés<sup>97</sup> no se puede cumplir en el distanciamiento a las cosas concretas<sup>98</sup> (por lo demás, un problema semejante hay en las abstracciones brechtianas).

No se puede superar la separación de s[ujeto] + o[bjeto] mediante un mero acto de pensamiento, y mucho menos mediante una apelación al ser humano. De ello no se apropia el pensamiento mediante el mero concepto de lo inconcebible.

Habría que seguir {conceptualmente} lo que se resiste al concepto, en lugar de asimilarlo mediante la subsunción bajo su concepto, dejando que se evapore.

<sup>96</sup> Adorno alude a la conferencia emitada en la Radio de Bremen, el 18.3.1962, con el título «Compromiso o autonomía artística», que fue publicada en *Die neue Rundschau*, vol. LXXIII, 1962, núm. 1, y compilada en *Notas sobre literatura* (GS, XI, pp. 409 y ss.; OC, XI, pp. 393 y ss.).

<sup>97</sup> El salto de página está entre el adjetivo «francés» y el sustantivo «existencialismo», que en el original está después del adjetivo.

<sup>98</sup> «von den Konkreta».

(34) El procedimiento a que me refiero tiene su remota imagen original en los nombres que no sobrehilan categorialmente las cosas – por supuesto, al precio de la función de conocimiento.

Un conocimiento no menguado quiere aquello sobre lo que se le ha machacado que se resigne y lo que los nombres, al tenerlo, oscurecen: resignación y ofuscación se complementan ideológicamente. – {«Decirlo» – le dire sans savoir quoi<sup>99</sup>} {Por ello, la función constitutiva de la exposición}

Relevancia de la exposición significa: exactitud idiosincrática en la elección de las palabras, como si las palabras deberían denominar las cosas, como si fueran su nombre. Si el Esto está mediado conceptualmente en sí, entonces un lenguaje puede atacar en esta mediación.

Él<sup>100</sup> nos aproxima<sup>101</sup> a lo opaco.

La mediación en la ύλη es su historia implícita.

La fil[osofía] concibe lo positivo suyo desde algo negativo: que lo indisoluble, ante el que ella capitula y del que resbala el idealismo, es en su ser-así-y-no-de-manera-diferente de nuevo un fetiche: el de la irrevocabilidad de lo existente.

Se suelta con el argumento de que no sería simplemente así y no de otro modo, sino que devino bajo condiciones.

Este devenir habita en la cosa, no se debe detener en el concepto,

|| 27 ||

[35]<sup>102</sup> como tampoco escindirlo de su resultado y olvidarlo.

En ello [radica] la analogía de la dialéctica idealista y la materialista. Para el idealismo, la historia interior de lo inmediato justifica esto en cada caso. Para el materialismo es la medida de la no-verdad

- a) de los conceptos p. ej. de la teoría del liberalismo (crítica de la ideología)
- b) de la realidad que no es como promete su concepto (crítica de la sociedad)

En los dos casos son expresión de una historia coagulada (modelo: trabajo coagulado)<sup>103</sup>

17.II.66

<sup>99</sup> Cita de *L'innommable* de Samuel Beckett (París, 1953, p. 8).

<sup>100</sup> «Sie»: entendemos que el pronombre se refiere a «lenguaje», aunque también podría ser «mediación», que en alemán son sustantivos femeninos.

<sup>101</sup> Escrito en la parte superior de una palabra tachada.

<sup>102</sup> En el margen izquierdo de la primera línea de la p. 27.

<sup>103</sup> Cf., por ejemplo: «Tan decisivo resulta para el conocimiento del valor en general aprehenderlo como mera coagulación de tiempo de trabajo, como mero trabajo objetualizado, como resulta deci-

## [Apuntes ulteriores]

|| Continúa 27, sigue el punto 35 ||

La fuerza de la dialéctica negativa es la de lo no realizado en la cosa.

{Retorno al lenguaje:} Pero las palabras continúan siendo conceptos, no son las cosas mismas como según su idea [lo son] los nombres.

Hay un hueco entre ellas y las cosas mismas.

{La palabra más exacta no es idéntica consigo misma}

A ello corresponde un poso de relatividad y arbitrariedad, tanto en la elección de la palabra como en la exposición en conjunto.

Por ello, la reflexión crítica de los conceptos frente a su autoridad lingüística, tal como incluso Benjamin la aceptó.

Solo unos conceptos pueden llevar a cabo lo que el concepto impide, el τρώσας ιάσεται<sup>104</sup>

Ningún concepto es, en cuanto universal, idéntico con lo que quiere decir y con aquello a lo que quiere ser idéntico mediante la cópula.

El concepto tiene deficiencias determinables.

Ello ocasiona su corrección mediante otros.

La esperanza del nombre radica en la constelación de los conceptos que cada uno reuna en torno a sí para su corrección.

A ello se aproxima el lenguaje de la fil[osofía] mediante una negación determinada.

[36] Renuncia a nadar con la corriente principal. Frente a la corriente + main stream, mal argumento frente a mi crítica de Heidegger.

Contraargumento:

|| 28 || en algunas situaciones intentar lo desesperado. {La polémica tampoco presenta una nueva relación efectiva, sino una forma}

Precisamente en ello [radica] el excedente de una espontaneidad fundamentada.

Además no hay que hipostasiar la imposibilidad de la intervención.

Una de las tendencias dominantes de toda fil[osofía] moderna: eliminar todos los elementos tradicionales de la fil[osofía] (precisamente esto es su tradición más nueva), adscribir la historia como ciencia fáctica a una disciplina especial.

---

sivo para el conocimiento de la plusvalía aprehenderla como mera coagulación de tiempo de trabajo excedente, como mero plustrabajo objetualizado.» (*Marx Engels Werke*, XXIII, p. 231).

<sup>104</sup> En la *Dialéctica negativa*, Adorno escribe que el conocimiento es un τρώσας ιάσεται, algo que sana la herida que ha producido (GS, VI, p. 62; OC, VI, p. 59).

Presunta inmediatez de la subjetividad. El ideal del puro presente corresponde, con referencia al tiempo, al de la sensación respecto del espacio.

Afinidad de Bacon y Descartes.

[37] Lo que es histórico no se adapta a la atemporalidad de la lógica pura, se convierte en ídolo, superstición.

Pero la tradición es inmanente al conocimiento en cuanto mediación de sus objetos. Ella toma parte categorialmente en el conocimiento<sup>105</sup> qua recuerdo: ningún conocimiento, ni siquiera lógicamente formal, sin adhesión a lo pasado. {Deducción de Kant}<sup>106</sup>.

(Atontamiento dominante = desmemoria)

La figura del pensamiento como movimiento motivado, que progresa intratemporalmente, es equiparable microcósmicamente a la figura macrocósmica, histórica.

Pensar es la interiorización de la historia.

Sin embargo, porque no hay tiempo sin lo temporal, lo existente, la historicidad interior del pensamiento no permanece como forma pura alguna.

Ella está entrelazada con su contenido y precisamente esto se llama tradición.

El sujeto puro, absolutamente sublimado, sería un punto, es decir, algo absolutamente sin tradición.

La atemporalidad es la cima de la ofuscación de la consciencia.

Esto es el verdadero límite del motivo de la autonomía.

[38] Naturalmente, no hay que atraer desde fuera la tradición arbitrariamente – Heteronomía es la antítesis abstracta de la autonomía.

||29||

El pensamiento tiene que mobilizar la tradición inmanente; precisamente a ello se denomina experiencia intelectual.

El momento tradicional como constituens, como «mecanismo escondido en la profundidad del alma»<sup>107</sup>.

Bergson como intento de resistir a la destemporalización del pensamiento.

Aquí [se trata] del núcleo de un concepto de experiencia intelectual.

<sup>105</sup> Escrito en la parte superior de una palabra tachada.

<sup>106</sup> En sus lecciones sobre la *Crítica de la razón pura*, Adorno afirma: «Kant piensa en aquellos hechos que son universales, pero están vinculados a la individuación, como el hecho del recuerdo, el hecho de la reproducción de la imaginación, que [...] incluso proporciona propiamente el centro de la construcción trascendental en Kant» (Lección 14ª, epígrafe: «Sobre la forma de la personalidad; forma y consciencia fáctica», trad. cit.).

<sup>107</sup> Kant: *Crítica de la razón pura*, A 141, B 180 s.

Pero: la participación de la fil[osofía] en la tradición es su negación determinada. Tradición qua crítica en los textos. (NB [nota bene] relación con el material intelectualmente conformado con anterioridad).

En ellos [en los textos], la filosofía resulta conmensurable con la tradición.

En ello se basa su momento interpretativo.

Ni tiene símbolo ni ha de hipostasiar lo simbolizado.

La verdad es el abrirse: secularización de la relación con textos sagrados.

En ello, [la filosofía] confiesa lo que niega en vano bajo el ideal del método, su esencia lingüística.

En su historia moderna, ello está proscrito como retórica.<sup>108</sup>

[39] Separada, cosificada como el medio sin verdad de la finalidad, la retórica fue el medio<sup>109</sup> de las mentiras en la filosofía.

El desprecio por ella saldó<sup>110</sup> su culpa.

Pero su tabuización ha erradicado lo que no puede ser pensado de otra forma sino a través del lenguaje, el momento mimético del pensamiento.

Ella sobrevive en los postulados de la exposición, en oposición a la comunicación de contenidos fijados, que resulta indiferente frente a su forma.

De esta manera, ella está expuesta permanentemente a la corrupción gracias a la finalidad que no quiere convencer, sino vencer.

La alergia frente a la expresión alcanza desde Platón a la fil[osofía], siguiendo el rasgo general de la Ilustración, que castiga todo lo indisciplinado: el canon del tabú mimético en el pensamiento es la lógica formal.

|| 30 ||

Consciencia cosificada plena de rancune<sup>111</sup> frente a aquello de lo que carece.

Frente a la abolición del lenguaje desde la fil[osofía] (=su matematización) está su esfuerzo lingüístico { – referencia a ello, a que la experiencia lingüística le falta a la mayoría.}

Precisamente no seguir al declive lingüístico, sino resistirse a él mediante la reflexión.

Negligencia lingüística + gestualidad científica van de la mano.

[40] La abolición del lenguaje en la fil[osofía] no es una desmitologización {del pensamiento.}

<sup>108</sup> Cf. *Dialéctica negativa* (GS, VI, pp. 65-66; OC, VI, pp. 61-63)

<sup>109</sup> En esta frase, la palabra «medio» traduce primero «Mittel» y después «Medium».

<sup>110</sup> Escrito en la parte superior de una palabra tachada.

<sup>111</sup> En francés, «rencor».

Con el lenguaje, la fil[osofía] sacrifica aquello en lo que ella tiene otra relación con el objeto que la meramente significativa.

{Solo como lenguaje lo semejante es capaz de reconocer lo semejante}

Con ello, no hay que ignorar la crítica nominalista a la retórica.

Por lo demás, ella es más antigua que el nominalismo: Platón.<sup>112</sup> {En la relación dialéctica de Cratilo con el lenguaje: él es herramienta, convención, pero no arbitrariamente, sino que contiene el momento de la similitud.}

Entrar brevemente en el diálogo Cratilo. \* 30 a

|| Inseto 30a ||

### Cratilo

Tema: ¿[Procede] el lenguaje de la naturaleza o de la convención?

habría ciertamente corrección.

Pero el lenguaje pertenece a la πράξις [(] es decir, es esencialmente herramienta)

{Convención, sin embargo, no [es] arbitrariedad}

Criterio del especialista, del διαλεκτικός.

prevalece la opinión nominalista, pero también el momento realista contrapuesto, que está vinculado con el concepto de la mimesis de las cosas mediante las palabras primas<sup>113</sup>.

El ideal lingüístico de P[latón] es antiheracliteano, es decir, el de unos significados que se mantienen firmemente.

|| Fin del inserto 30 a ||

La dialéctica tiene que salvar críticamente el momento lingüístico, mediante la precisión de la expresión. {El lenguaje es tanto algo separante entre el pensamiento y la cosa como aquello que puede ser movilizado frente a esta separación.}

Este es el momento de verdad de la fenomenología en cuanto análisis (-de significados-) del lenguaje.

La exactitud de la expresión se apropia lo que se presenta como carencia del pensamiento, la co[nexión] con el lenguaje.

<sup>112</sup> Aquí sigue la frase tachada: «Guarda relación con la hipóstasis de las ideas como algo existente en sí, frente al cual el “cómo” resulta indiferente, porque solo tiene que ser transmitido» (página Vo11060).

<sup>113</sup> Adorno escribe «Primwörter», literalmente «palabras primas». F. Schlegel se preguntó si, de la misma manera que en matemáticas se habla de números primos, habría palabras «primas».



En la cualidad retórica<sup>114</sup> se deposita en el pensamiento la cultura, la sociedad, toda la tradición, que ella media; lo antirretórico crudo está aliado con la barbarie, en la que finaliza el pensamiento burgués.

(Cita del lenguaje bárbaro de las ciencias del espíritu; «en el siglo XVII, en la literatura alemana, todavía no había entrado en acción la subjetividad» (Trunz<sup>115</sup>)). - Con ello, co[nexión] de forma + contenido.

||31||

Rancune<sup>116</sup> en la difamación de Cicerón, la rancune de Hegel contra los pretendidos literatos de la Ilustración<sup>117</sup>: la miseria vital les quitó la libertad del pensamiento. El índice de la pedantería es la negligencia lingüística.

La dialéctica busca dominar el dilema entre la opinión discrecional y las cosas correctas insustanciales.

Ella se inclina hacia el contenido como lo abierto, que no está predeterminado por la estructura: objeción frente al mito.

El conocimiento, que quiere el contenido, se refiere a la utopía.<sup>118</sup>

[41] Ella, la consciencia de la posibilidad, está pegada a lo no deteriorado. Es lo posible, nunca lo real inmediato, que le bloquea el lugar; por ello, se presenta en lo existente siempre de manera abstracta.

A ella sirve el pensamiento, un fragmento de existencia que, sea lo negativo que sea, se acerca a lo no existente.

En ello converge la fil[osofía]: en la lejanía extrema, que solo sería la proximidad.

Ella es el prisma que recoge sus colores.

*Traducción del alemán y nota introductoria  
de Francesc J. Hernández y Benno Herzog.  
Universitat de València*

<sup>114</sup> Escrito en la parte superior de una palabra tachada.

<sup>115</sup> Erich Trunz (1905-2001), historiador de la literatura, editor de la Edición de Hamburgo de las Obras de Goethe e investigador del barroco, profesor en Praga, Münster y Kiel; en cuanto partidario destacado de los nazis, le pareció a Adorno particularmente despreciable. La cita no se ha localizado, sin embargo, cf., por ejemplo: Erich Trunz, *Weltbild und Dichtung im deutschen Barock. Sechs Studien*, München, 1992.

<sup>116</sup> En francés, «rencor».

<sup>117</sup> Cf. el curso de Adorno del semestre de invierno 1964/65, titulado *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (NaS IV, XIII, p. 393, nota 67).

<sup>118</sup> Cf. *Minima moralia*, final del § 127 (OC, IV, 206).

## MAX HORKHEIMER A HENRYK GROSSMAN, NUEVA YORK [EXTRACTO DE UNA CARTA]\*

*Max Horkheimer to Henryk Grossmann, New York [Excerpt From a letter]*<sup>1</sup>

---

\* Original alemán de la carta en Max HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften* [HGS], Tomo 17: Briefwechsel 1941-1948, ed. G. Schmid Noerr, Frankfurt a.M.: Fischer, 1996, págs. 398-415. [Nota de los coord. del número].

<sup>1</sup> La carta se conserva en el archivo de Max Horkheimer [M.H.] solo en la forma de una copia con papel carbón de un escrito a máquina. Esta lleva por título “Carta a H. Grossmann / 20 de enero de 1943 / extracto”. Se trata solo de una transcripción parcial –claramente de las partes teóricamente relevantes de la carta, con la omisión de las observaciones introductorias y conclusivas–, como se indica a través de puntos suspensivos al principio y al final.

En lo que respecta al contenido de la carta, se inscribe en la teoría de los *rackets* en la que M. H. estuvo trabajando desde principios de los años cuarenta; cf. la carta escrita a Löwenthal del 16.10.1942, así como, en especial, la primera versión del artículo terminado en 1943 “Zur Soziologie der Klassenverhältnisse” [Para una sociología de las relaciones de clase] (HGS 12, 1985, págs. 75 y ss.). En la esperanza de encontrar un apoyo decisivo para esto en los estudios de Grossmann sobre Marx y el marxismo, M. H. se vio aparentemente decepcionado. En último término, atribuyó esto a reduccionismos de especialista que achacaba a la interpretación que Grossmann tenía de Marx. Este reproche fue desarrollado en la presente carta basándose en su artículo “The Evolutionist Revolt against Classical Economics”, que parece haber leído en forma de manuscrito (este aparecería solo nueve meses más tarde en *The Journal of Political Economy*, Chicago, 1943, Bd. LI, Nr. 5, octubre de 1943, págs. 381-396, y Nr. 6, diciembre de 1943, págs. 506-522; en alemán: “Die evolutionistische Revolte gegen die klassische Ökonomie”, en Henryk GROSSMANN, *Aufsätze zur Krisentheorie*, Frankfurt a.M.: Neue Kritik, 1971, págs. 165ss.). En último término, de lo que trataba la crítica a Grossmann –y lo que hace de esta carta algo tan especialmente significativo– era la defensa de la orientación *filosófica* de la Teoría Crítica de la sociedad (vinculada a Hegel) frente a la tendencia a su *sociologización* en una perspectiva específica en esa disciplina.

El contexto en el que se encuentra esta carta no se hace evidente a partir de la correspondencia que se conserva entre M. H. y Grossmann, sino, más bien, a partir del intercambio epistolar de M. H. con Pollock, Löwenthal y Kirchheimer. En la primera recopilación de la correspondencia ambas cartas de referencia se han perdido. El legado de Grossmann, en el que se supone que deberían encontrarse, hasta el momento se considera perdido. Como se desprende de los otros intercambios epistolares citados, M. H. no envió la carta en primer lugar a Grossmann, sino en forma de copia, tanto a Pollock como a Löwenthal, a los que pedía una opinión sobre el tema, así como sobre si debía mandarla o no.

En la carta del 21.1.1943 a Löwenthal se lee: “Adjunta encontrará una carta a Grossmann. Se trata de la respuesta a su segunda carta en la cual él se queja de nuevo sobre Pollock en los términos más insostenibles. Como recordará, respondí a su primera carta con mucha más paciencia y educación, pero considero que ahora merece una respuesta más franca. Dado que él ha incluido su artículo sobre el concepto de desarrollo, que es el trabajo más corrompido que puede imaginarse, he pensado que podría ser una buena idea darle mi opinión sincera sobre él. De otro modo, volverá a decir que solo nos preocupamos y ayudamos a nuestros propios estudios, gastando dinero en secretarías, ediciones mimeografiadas, etc., mientras que él debe escribir sus obras maestras en las condiciones más difíciles. Tuve que sacarle de dudas sobre mi opinión en relación con lo que ha estado haciendo en los últimos años. / Por favor [...] dígame si piensa que hay formulaciones particularmente arriesgadas con respecto a la izquierda o la derecha. Una de las páginas sobre la que tengo dudas es la mención de Nietzsche en la página 9, línea 7 contando desde abajo [aquí, tras la nota al

[Pacific Palisades, 20.1.1943]

El interés que persigo aquí es muy claro, a saber, el intento de lograr una verdadera explicación y concreción de la teoría de clases de la que no tengo que decirle que de ninguna manera se encuentra acabada. En realidad, se trata de la dialéctica de la legit[imidad], con todo lo que ella significa para las relaciones de propiedad. Explicar en qué medida la clase fue desde siempre una personificación de los *rackets*\* no significa otra cosa que aportar las pruebas de que en esta sociedad la universalidad del derecho desaparece cada vez más bajo la inmediatez de la dominación, de la que dicha universalidad había funcionado desde siempre como su racionalización. Esta convicción extiende finalmente la crítica de la efectividad real del intercambio libre y justo a todo ese ámbito que la ciencia burguesa denomina sociología, o sea, a todas las formas sociales bajo las cuales los seres humanos tienen que vivir. Hasta

---

pie número 30], ya que él es el anatema para todos los bandos. Por otra parte, creo que deberíamos ser francos y admitir que no se puede escribir sobre problemas filosóficos sin no saber otra cosa de Nietzsche salvo que era un romántico” (Max Horkheimer Archiv [MHA]: VI 16.105).

En la carta del 22.1.1943 a Pollock M. H. añadía sobre esto: “Está claro que esta carta no ha sido escrita solo para Grossmann, sino con el fin de definir ciertas ideas básicas sobre la dialéctica que a menudo se olvidan entre gente como él” (MHA: VI 33.334).

Una vez más, M. H. mencionaba el asunto en una carta a Kirchheimer del 8.2.1943: “Entretanto, Grossmann me ha escrito una larga carta con los viejos e infundados ataques a Pollock y con algunas dudas sobre la teoría de los *rackets*. También me ha mandado su artículo sobre el concepto de desarrollo. Me parece que le debía una exposición franca de cómo me siento, no solo en lo que respecta a los ataques, sino antes que nada en relación a su punto de vista teórico actual, el cual, pienso, es la raíz de los malentendidos” (MHA: VI 11.316).

El 28 y el 29.1.1943 Pollock y Löwenthal ya habían comunicado respectivamente que no tenían ninguna objeción contra el envío de la carta a Grossmann. Que este efectivamente recibió la carta es algo que se infiere de la carta de Kirchheimer a M. H. del 15.2.1943, en la que en realidad no se describe la reacción de Grossmann, sino la valoración que hace Kirchheimer de la misma: “He leído con gran interés y satisfacción la copia de su carta a Grossmann. Él no me mostró su manuscrito [“The Evolutionist Revolt against Classical Economics”], pero, a juzgar por sus reacciones a su carta, me temo que ya no tiene capacidad para comprender el desplazamiento de nivel de su enfoque” (MHA: VI 11.314).

Sobre la respuesta de Grossmann escribe finalmente M. H. en una carta a Löwenthal el 19.2.1943: “Hoy he recibido una carta de 22 páginas de Grossmann. Su reacción a mi carta, aunque tan desquiciada como siempre, no fue indecente. Deja entrever una inteligencia rota, pero todavía relativamente honesta. Por supuesto él no acepta mis críticas, pero al menos intenta llevar a cabo una discusión teórica. No voy a responder, al menos no hasta que usted esté aquí” (MHA: VI 16.64).

En efecto, en la versión impresa se encuentran todas las formulaciones incriminadas por M. H. (con una única excepción; cf. nota 20), lo que debe ser atribuido a la rigidez de Grossmann conocida a partir de otras fuentes.

\* La palabra *racket* se usaba en EEUU para referirse a una actividad deshonesto o ilegal, por ejemplo, el chantaje o la estafa, y tiene aquí la connotación de grupo que actúa con métodos gansteriles [Nota de los coord. del número].

dónde se puede llevar concretamente dicha convicción es algo que no me atrevo a anticipar, pero creo que merece ser considerado de modo preciso. Una cuestión como, por ejemplo, la de la “influencia de los *rackets*” en las viejas instituciones de la democracia europea, es frente a ella secundaria, puesto que los *rackets* no deben aparecer como un poder más allá del sistema sino como la forma realmente determinante de la dominación de clase misma. Solo en el sentido de esta consideración he entendido lo que usted denominó inicialmente la investigación de lo particular, pero no como una reflexión empírico-sociológica de cómo, por ejemplo, los poderes ilegales podrían “influir” en los legales. En aquel tiempo entendí que usted quería explicar cómo el concepto de acumulación originaria no se refiere acaso únicamente a un período temprano sino a cada una de las fases de la economía burguesa. El sujeto de esta acumulación originaria eran los grupos dentro de las clases que, según el modelo de los *rackets*, luchaban entre sí por la plusvalía extraída, tal como se manifiesta en el enfrentamiento de cada uno de los grupos dominantes, así como en muchas guerras de la historia mundial.

Me había parecido especialmente prometedor un análisis semejante de la acumulación originaria, tanto más cuanto en él probablemente se habría mostrado que, a pesar de toda legalidad, estos mismos grupos formados según el modelo de los *rackets*, que son determinantes en el reparto de la plusvalía, también influyen en su extracción, en la producción. Pero con ello se habría puesto el fundamento para un establecimiento de la unidad de producción y distribución, subrayada con razón de forma repetida: mientras que la producción determina la distribución, al mismo tiempo aquella es influenciada por esta. ¿No tenemos que percibir detrás de las formas que obstaculizan la producción de una determinada sociedad a partir de un momento histórico, a esas agrupaciones que se forman en la lucha por el reparto del botín? No ignoro ni por un instante que al principio los grupos son determinados por los requisitos materiales de la producción en un modo de producción dado; los sectores I y II<sup>2</sup>, así como las secciones dentro de cada sector, constituyen en su forma objetiva el esbozo para las así llamadas funciones sociológicas. Pero, por otro lado, los tecnócratas, con todas sus limitaciones, han enfatizado una cosa con razón, que en la sociedad de clases la forma del valor de uso no puede ser efectiva racionalmente en ningún ámbito. Si se busca el fundamento

<sup>2</sup> Ver la carta del 6.11.1936, nota 2, en HGS 15, 1995, pág. 716 [Marx caracteriza la producción de medios de producción como sector I y la producción de medios de consumo como sector II de la reproducción del capital; cf. Karl MARX, *El capital*, T. 2, capítulo 21].

para esta restricción, que se expresa directamente en los valores de cambio, en las relaciones de propiedad, entonces hay que ocuparse de su dinámica en la que, creo, el concepto de los *rackets* juega un papel decisivo. Tan correcto es deducir el concepto de clase, y todo lo que está relacionado con él, en una época determinada de la estructura técnica de la producción en esa época, como resulta insuficiente una conceptualización semejante si no concede a la clase condicionada de esta manera ninguna tendencia propia inscrita en su esencia específica. De otro modo, la teoría se vería ante la tarea imposible de tener que deducir de la forma inequívoca y concluyente las diferenciaciones y luchas dentro de la clase a partir la forma objetiva de la producción, lo que, en mi opinión, sería una tarea imposible y mal planteada. La suposición ingenua de la licitud lógica de una forma tan lineal y deductiva de la teoría, que se completa normalmente a través de la introducción ingenua desde fuera de circunstancias no deducibles, es decir, como hechos ateóricos, pertenece a aquellas suposiciones que todavía tenemos que superar. En Nueva York creí que usted habría entendido mis reflexiones sobre la teoría de clases como un paso en esta dirección y que quería potenciarlas a través de sus reflexiones sobre la acumulación originaria. Me entristece haberme equivocado en eso.

Su manuscrito sobre el concepto de desarrollo<sup>3</sup> contiene algún que otro detalle histórico de cuya comunicación le estoy agradecido. El planteamiento del problema puede parecer sugestivo y productivo, especialmente en este país. Creo, y le deseo, que el estudio será valorado como una aportación histórica valiosa. Mi objeción, sin duda bastante más seria, consiste en el fondo en que allí donde no se trata de su configuración sumamente detallada de las diferentes teorías económicas sino de las cuestiones que normalmente reciben el título de interpretación de la historia materialista, usted cae víctima de un primitivismo que convierte a Marx en un “científico social” hasta que realmente no se diferencia en absoluto del positivismo progresista, de los empiristas estrechos de miras. Para mí es simplemente imposible entender de cualquier otra forma diferente la reverencia ante Jones<sup>4</sup> a costa de Hegel. Tan solo que usted sea capaz de hablar de “sociologización”<sup>5</sup> de la economía sin estremecerse de horror, si no ya ante la palabra, por lo menos ante la com-

<sup>3</sup> Enryk GROSSMANN, “The Evolutionist Revolt against Classical Economics”, op. cit. (ver nota 1).

<sup>4</sup> Richard Jones (1790-1855), economista político inglés, profesor en Londres en 1832, entre 1835-1855 en Haileybury, funcionario de tributos entre 1836-1851.

<sup>5</sup> Enryk GROSSMANN, op. cit., ed. ing., págs. 381s.; ed. alem., págs. 168s.; el mismo Grossmann era allí parcialmente crítico, sin embargo, con cómo había sido utilizado el concepto de “sociologización” de la economía nacional en la recepción marxista de entonces.

pañía a la que se asocia, y que usted mismo incluso cita, es para mí incomprendible. Usted sabe mejor que yo que los críticos de la economía política han mirado con desprecio a la obra de los fundadores de la sociología como el intento absolutamente impotente de una síntesis científica que no se podría poner al lado de Hegel; en esto Comte y Spencer tenían por lo menos otro calibre que Sombart<sup>6</sup> y Troeltsch. Una síntesis es lo que parece importarles también a usted mismo y es capaz de realizarla verdaderamente después de una nítida distinción de los méritos que hay que poner en la cuenta personal de Marx, quien por lo demás resulta de la unión de Saint-Simon, de Sismondi, de Jones, además naturalmente de la economía política clásica y de una dosis sospechosa de Hegel, de forma parecida a como se incluye a los filósofos en los libros de texto tradicionales. Creo que este punto de vista propio de la historia del pensamiento, que hace de Marx un eslabón en la larga cadena de economistas cada vez mejores, con o sin “sociologización”, sigue resultando poco adecuado al nivel al que él ha elevado la teoría, aun cuando en aquella carta a Weydemeyer<sup>7</sup> señalara una vez de modo ocasional los nuevos puntos de su doctrina en oposición a los heredados. ¿Qué cree usted que hubiera dicho él del empeño bienintencionado de ver su principal contribución en la “sociologización” e “historización”<sup>8</sup>, cuando en realidad por todas partes es lo más antisociológico posible: insistir en la pregunta “¿quién tuvo un pensamiento en primer lugar?” o “¿qué novedad muestra esta investigación?”, o sea, el problema de la prioridad que usted, por lo que se refiere al “evolucionismo”, resuelve en perjuicio de Hegel, se dejaría aplicar evidentemente en una forma tan vergonzosa también a Marx. Basta con desmontar un razonamiento teórico solo el tiempo suficiente para descubrir que cada elemento aparece ya en algún otro sitio diferente. Yo mismo en su lugar en todo caso no me habría detenido en Saint-Simon y Condorcet sino que, por lo menos, habría retrocedido hasta el apreciado Vico<sup>9</sup>, que por lo menos ha llevado hasta una claridad notable no sólo el concepto de desarrollo en la historia sino también el papel que juega la relación de clases en el proceso histórico, y difícilmente habría confundido los “directores técnicos y co-

<sup>6</sup> Werner Sombart (1863-1941), economista, sociólogo y filósofo de la cultura, profesor en 1890 en Breslau, entre 1906-1931 en Berlín. En un primer momento Sombart estuvo cerca del marxismo, rechazándolo más tarde de manera absoluta por la impresión causada por la Revolución Rusa.

<sup>7</sup> Karl MARX, carta a Joseph Weydemeyer del 5.3.1852, en Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Werke*, Tomo 28, Berlín: Dietz, 1963, pág. 508.

<sup>8</sup> Henryk GROSSMANN, op. cit., pág. 382; en ed. alem. pág. 169.

<sup>9</sup> Giovanni Battista Vico (1668-1744), filósofo italiano, profesor de retórica en Nápoles en 1698, historiador de la corte en 1734.

merciales de la industria”<sup>10</sup> con los proletarios, como St. Simon. Ya sólo el principio de Vico en el que caracteriza “el desarrollo de las cosas humanas”: “primero fueron los bosques, luego las cabañas, luego las ciudades y, por último, las academias”<sup>11</sup>, sugiere una idea más profunda del entrelazamiento de los momentos económico, social e ideológico a como puede encontrarse por ejemplo en Condorcet, sin mencionar las grandes intuiciones sobre la historicidad de la sociedad que Vico ha inaugurado a pesar de su aferrarse a la vieja doctrina de los ciclos y a pesar de su popularidad entre los estudiantes de sociología. Le suplico, por lo menos, cambiar o borrar la frase sobre el “punto fundamental en el cual Marx se une con Sismondi y Jones contra Hegel, un punto que no debe ser ignorado al adscribir influencia hegeliana a la ‘historización’ de la economía”<sup>12</sup>, una frase que, de hecho, por desgracia es más adecuada al espíritu de su estudio de lo que me gustaría reconocer. Aquí usted hace una concesión completamente indigna por su parte al aparato oficial de la historia de las ideas, que hace décadas hizo desaparecer lo “fundamental” en un ciego cálculo de la superficie.

Es completamente superfluo, y una aberración dentro del terreno de los descubrimientos de la ciencia natural, buscar nuevos “elementos” en la filosofía de la historia burguesa. Si las teorías sobre la plusvalía, en el contexto de una consideración teórica objetiva, conceden a Jones y Sismondi que estos, a diferencia del resto de los economistas, destacan “la determinación de la forma social del capital como lo esencial”<sup>13</sup> y atribuyen las diferencias entre el modo de producción capitalista y otros a esta determinación, de ello no se debería hacer una línea divisoria de la historia de la filosofía de la historia. El intento que usted emprende en esta dirección me podría inducir casi a la tesis contraria: es sorprendente cómo, en realidad, los filósofos de la sociedad burgueses desde Aristóteles, el cual era un auténtico burgués si no se entiende al burgués de una forma tozudamente economicista, han dicho lo mismo una y otra vez, y precisamente la doctrina del desarrollo y del progreso continuo pertenece a las verdaderas invariantes burguesas, a las ideologías que deberíamos examinar de cerca y no saludar con fanfarrias como fases previas hacia la verdad finalmente conquistada. Si usted hubiera estudiado mis trabajos de los

<sup>10</sup> Henryk GROSSMANN, op. cit., pág. 393; en ed. alem. pág. 184.

<sup>11</sup> Giovanni Battista VICO, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (1744), traducción al alemán por Erich Auerbach (1924), Berlín, sin fecha, pág. 100.

<sup>12</sup> Henryk GROSSMANN, op. cit., pág. 514; en ed. alem. pág. 202.

<sup>13</sup> Karl MARX, *Theorien über den Mehrwert*, vol. III, Stuttgart: J.H.W. Dietz, 1919, pág. 484, citado por Henryk GROSSMANN, op. cit., pág. 513, en ed. alem. pág. 200.

últimos años con una mirada a estas cosas, tal vez habría dudado de su creencia en un progreso ininterrumpido en la historia de las ideas. De acuerdo con la defensa de un pensamiento dinámico en general, su texto parece presuponer un concepto de Ilustración, el cual trae a la memoria las fórmulas del Romanticismo contra el pensamiento sin conciencia histórica del siglo dieciocho y su supuesto “racionalismo”. Todo ilustrado respetable, sobre todo Helvetius, sabía exactamente que lo negativo en la historia no es un asunto de mero error sino de relaciones reales, y la filosofía académica alemana en realidad no ha atacado al así llamado racionalismo de la Ilustración porque carecía de profundidad histórica, sino porque los alemanes sintieron en la posición de la Ilustración hacia la historia un elemento de resistencia que creían poder vencer solo a través del culto a lo meramente existente, es decir, a los hechos históricos, hasta que finalmente, en la figura del positivismo, la Ilustración y ese tipo de filosofía de la historia histórica llegaron a un acuerdo en el culto de lo dado. Tanto en Roscher<sup>14</sup> como en Savigny<sup>15</sup> usted ya encuentra estos dos momentos, la glorificación de lo histórico y el endurecimiento del conocimiento en los hechos, el uno cerca del otro. Me equivocaría mucho si esto fuera de otra manera en Jones, el amigo y seguidor de Malthus. Si Marx se sirve de él contra Ricardo, eso hay que entenderlo en parte en el sentido irónico de que para el dialéctico el reaccionario también tiene siempre razón contra el hombre de progreso, y si usted se remite al hecho de que Marx ha dedicado a Jones 70 páginas, también debería mencionar al mismo tiempo que a esto precede un libro sobre Ricardo de por lo menos 350. Si usted le concede a mi juicio lo más mínimo, suprima la frase en la que usted le reconoce al reverendo y funcionario inglés, por el hecho de haber escrito contra los especuladores de bolsa judíos, un “coraje”<sup>16</sup> especial, solo porque sus propios colegas lucharon en aquel tiempo contra la explicación científica de la creación.

El momento hegeliano decisivo en la crítica de la economía política no es el de la dinámica o el desarrollo. Justo en esto lo ha querido convertir la historiografía burguesa. Más bien, la experiencia hegeliana en Marx consiste realmente en pensar juntas esa violencia de lo puramente fáctico y la posibilidad de su superación me-

<sup>14</sup> Wilhelm Georg Friedrich Roscher (1817-1894), economista político, profesor en Göttingen en 1843, en 1848 en Leipzig.

<sup>15</sup> Friedrich Karl von Savigny (1779-1861), abogado y hombre de estado prusiano, fundador de la “Escuela histórica del derecho”, profesor en 1800 en Marburg, en 1808 en Landshut, entre 1810-42 en Berlín.

<sup>16</sup> Henryk GROSSMANN, op. cit., pág. 513; en ed. alem., pág. 201.



diante su propio principio. Me parece que su polémica contra la idea de un Marx hegeliano se remonta a una idea falsa de Hegel. Por ello, si “la introducción de la idea de evolución se llevó a cabo bajo el influjo de Hegel”<sup>17</sup>, de lo cual quiero ocuparme más tarde, no es en absoluto importante, sino más bien que [esta] se obtuvo del concepto hegeliano de la idea que se despliega y determinada como contradicción. El idealismo objetivo de Hegel, que entiende justamente la idea como la totalidad y no como la esfera especial de la conciencia, tiene como consecuencia que, en Hegel, algo así como una oposición entre la teoría y la realidad de la historia no juega ningún papel en absoluto. Su imagen de Hegel es ya la que se ha producido precisamente bajo la presión del positivismo, en la reducción de la dialéctica hegeliana al espíritu como la esfera de la superestructura cultural: usted polemiza contra Hegel como si fuera Dilthey. La amplificación de la idea como totalidad en Hegel, que ya Feuerbach sometió con razón a crítica, era por otro lado el motor para el conocimiento dialéctico de la realidad: la historia real no está como una masa de hechos frente a la conciencia, la cual contendría solamente estructura lógica, tendencia, razón e irracionalidad, contradicción, síntesis y otras cosas parecidas, mientras que la realidad sería una suma de hechos en la que esas determinaciones, así como todo orden en general, serían introducidas con posterioridad. Superar el carácter absoluto de esta oposición, en que se basaba toda la filosofía más reciente, pero especialmente la inglesa, fue la tarea de la obra de Hegel, sin la cual no se entiende ni el método de Marx ni ninguna de sus categorías decisivas. Este momento hegeliano hace también que los críticos de “El Capital” no solo se escandalicen por este o aquel elemento histórico-dogmático sino por el estilo y la estructura de su teoría. Si M., en las diferencias entre valor de uso y valor, intercambio justo e intercambio de la mercancía fuerza de trabajo, fuerzas y formas de la producción, plan en la fábrica y plan en la sociedad, etc., hubiera reconocido únicamente diferencias o exclusivamente “tensiones” y no contradicciones más o menos objetivas que se despliegan como irreconciliables, que empujan hacia su superación en formas superiores (de lo cual se deriva la idea de tendencia) y se comportan en general como conceptos, entonces en ningún caso habría sido tan escandaloso. Toda esta concepción según la cual los antagonismos, negaciones, superaciones deben ser objetivas en lugar de meras formas de hablar metafóricas, que trasladarían algo espiritual en forma figurada a la cosa, es una

---

<sup>17</sup> Esta cita probablemente se refiera a una carta anterior de Grossmann que no se conserva. Esto es lo que sugiere otra cita en alemán, señalada en la nota 18.

atrocidad para los teóricos oficiales por las razones más profundas y ellos interpretan de forma completamente sincera al materialista Marx y al idealista Hegel como unos mitólogos animistas que proyectarían en la materia las representaciones de la conciencia como los primitivos proyectan los demonios en la naturaleza. Estos señores querrían tener los mayores reconocimientos como científicos. Sin embargo, como es sabido, llevan las anteojeras filosóficas que el estudiante ya debe llevar puestas si, a fin de cuentas, quiere hacer el doctorado; reprochan a la metafísica un antropomorfismo totalmente desinhibido y olvidan con ello que el *anthropos*, del que debe provenir el orden lógico junto con todas las diferenciaciones conceptuales, opera al mismo tiempo como el sujeto burgués hipostasiado en el absoluto. ¡Y esto no debería ser un principio dogmático – solo porque esté oculto en lugar de estar admitido sinceramente! La hipostatización consiste aquí precisamente en que toda pregunta por la relación es conducida en último lugar siempre hasta el individuo científico, como si este justamente fuera el último, el famoso comienzo absoluto que Kant procuró combatir en la dialéctica trascendental<sup>18</sup>. La falsa creencia en este principio absoluto se encuentra todavía al parecer en ideas tan avanzadas como la teoría axiomática de las ciencias naturales, en tanto que no se presenta únicamente como una información sobre los modos de actuación intelectuales de algunos investigadores de la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, quiere eliminar el pensamiento filosófico o, más bien, ponerse en su lugar. Esta superstición se encuentra ante todo en cualquier establecimiento de un par de principios de la lógica tradicional como si se tratara de principios superiores, definitivos, incondicionales, tras los cuales no sería posible volver a plantear ninguna cuestión. Bien entendido, que esto no impide en absoluto que los sabios en cuestión, en tanto científicos empíricos, puedan proporcionar contribuciones importantes sobre la dependencia del individuo de las relaciones materiales, sociales y psicológicas; esto solo muestra que el sentido de sus principios, de hecho, de todas sus categorías y más aun naturalmente de sus así llamadas convicciones ideológicas, golpea a su ciencia en la cara.

En lo que respecta a la idea de desarrollo, se deduce de todo esto que el despliegue del concepto no es en absoluto, tal y como usted piensa, lo simplemente contrario de un acontecer objetivo. Para Hegel, en efecto, el concepto es lo “interno” de las cosas, esto es, aquello como lo que las reconocemos en la teoría. Pero la línea divisoria inalterable entre el conocer y la naturaleza, entre ser y concepto, que

<sup>18</sup> Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, I., Zweiter Teil, Zweite Abteilung.

incluso Spinoza, a través de una unificación sin mediaciones, no ha superado, es solo una expresión del hecho de que los burgueses despreciaron profundamente, a pesar de toda exaltación, tanto el espíritu como la naturaleza, en tanto que, en el fondo de su corazón, vieron en esta solamente el material sin sentido e indiferente del que sacar beneficio, y en aquel el medio para ello. Con el desarrollo de la comprensión de que precisamente lo que llamamos concepto y esencia no es ninguna fantasmagoría sino, en cada caso, la cosa misma, Hegel le dio a la teoría la seriedad que convirtió a los más grandes en sus discípulos. El concepto de desarrollo, no importa los descubrimientos que puedan haber sido hechos en su nombre, filosóficamente continúa siendo una simple metáfora, una ficción intelectual inofensiva, mientras se mantenga en pie la separación pre-hegeliana de concepto y realidad: en ese caso el concepto de desarrollo es simplemente un concepto en sentido subjetivo, una especie de plan de producción de la ciencia por medio del cual los hechos en sí mismos desconectados son conectados con una finalidad *ad majorem negotii gloriam*. Precisamente por el hecho de que la doctrina del desarrollo solo en determinadas figuras filosóficas se vuelve más incómoda que muchas otras teorías científicas, los ataques contra ella en cuanto hipótesis científica fueron llevados a cabo en su mayoría por los clérigos más ignorantes, mientras que los más inteligentes sabían que no tenían nada que temer de los descubrimientos científicos mientras estos se mantuvieran dentro de una filosofía que separaba diligentemente el conocimiento y la cosa. Entre los inteligentes se cuenta también el propio Darwin, que como pensador burgués se sentía respaldado más allá de toda contradicción religiosa por “distinguidos naturalistas y filósofos”, entre ellos [Karl] Vogt y Büchner<sup>19</sup>, “y especialmente por Haeckel”<sup>20</sup> (ver su introducción a *Descent of Man*<sup>21</sup>). Pero la broma se termina una vez que, con Hegel, el concepto es trasladado a la cosa misma, y con ello se pone en cuestión la licencia que se toman tanto la religión como otras opiniones privadas al hacer pasar sus mitologías por objetivas. Es decir, que solo entonces el proceso histórico objetivo se convierte en aquella interacción de necesidad y libertad en la que la escisión, solo en apariencia puramente romántica, de la naturaleza consigo misma, sobre la que aquellos señores creían fácilmente

<sup>19</sup> Ludwig Büchner (1824-1889), médico y escritor, de los más populares defensores del materialismo de su época.

<sup>20</sup> Ernst Haeckel (1834-1919), médico y biólogo, representante popular del materialismo metafísico-filosófico.

<sup>21</sup> Charles DARWIN, *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*, traducción de J. Victor Carus, 6ª ed., Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung, 1902, pág. 3.

consolarse, se revela en la civilización tan racional y en la irremediable contradicción de la realidad social como su figura más desarrolla. En esta el mundo del concepto se convierte en aquella totalidad negativa que se mantiene viva a sí misma con una perpetua destrucción, en la totalidad que solo es ella misma en su destrucción. Por muy metafísica que suene esta interpretación en Hegel, ella es la que, aunque modificada y precisada, pervive en Marx –y, en efecto, el fascismo es el capitalismo total, que existe en su negación. Aunque las categorías de la economía se pueden, de hecho, acomodar y acercar hasta tal punto a las de la ciencia establecida que resulte de ello al final una especie de economía nacional absoluta, es una competencia que solo puede ser absorbida gracias a su mediación, si se exorciza de ellas el espíritu. Fue la dialéctica la que superó la concepción narcisista de la naturaleza sobrenatural del ser humano junto con la noción agnóstico-masoquista de la impotencia del conocimiento. Ella ha roto, en su forma idealista, pero especialmente en la materialista, con aquella filosofía que trata como invariantes la conciencia y el ser, el concepto y la realidad, la esencia y la apariencia, el espíritu y la naturaleza, el pensamiento y el acontecer, en pocas palabras, todas las categorías decisivas, situándolas antinómicamente unas junto a otras y poniéndolas en relación de forma externa y mecánica. Pero también para los marxistas alemanes siempre fue mucho más cómodo depurar a Marx del veneno hegeliano para situarlo en la línea de los científicos sociales serios que indigestarse con ello. Solo que créame: con la desintoxicación del veneno termina la vida de la teoría misma.

Si la clave en el proceso de la objetividad ha de buscarse en el movimiento del concepto, entonces, de entre las obras de Hegel, es la Lógica, mucho más que la Filosofía de la Historia o de la Naturaleza, la que los economistas tendrían que estudiar en primer lugar. Las definiciones de Hegel se acercan tanto más a la dialéctica materialista cuanto más estrictamente se mantienen en el ámbito del pensamiento puro, y esto porque precisamente su pureza expresa de la forma más perfecta la esencia del mundo burgués como sistema, porque es la que más revela de él. No es casualidad que el pensador materialista que más seriamente reflexionó sobre estas cuestiones le hiciera a la Lógica, y no a la Filosofía de la Historia, aquellas anotaciones al margen<sup>22</sup>. Fue él quien quiso hacer obligatorio el estudio de la Lógica, y el que, si bien no con la fineza propia del especialista, sí con la mayor

<sup>22</sup> Vladimir Ilich LENIN, *Konzept zu Hegels "Wissenschaft der Logik"* (título añadido posteriormente por los editores del Instituto para el marxismo-leninismo; publicado partir del legado inédito en 1929); en Vladimir Ilich LENIN, *Werke*, Tomo 28, Berlin: Dietz, 1971, págs. 77 y ss.

decisión, fue en busca de las consecuencias del positivismo de tipo machadiano<sup>23</sup>. Es en este sentido leninista en el que tuvo lugar el ataque a la inclinación lukácsiana a aplicar la dialéctica no a la objetividad en su totalidad, sino solo a la del espíritu<sup>24</sup>, tal y como se solía escuchar por Heidelberg. ¡Sin embargo usted entiende la doctrina hegeliana según la cual el desarrollo sería el desarrollo del concepto como si él hubiese negado lo objetivo del mismo, y en especial incluso lo histórico! Cuando usted, en su esfuerzo por fundamentar todo esto, presupone como algo obvio el significado vulgar del término “concepto”, entonces eso es como cuando se le quisiera hacer a Marx el reproche de que él habría negado la naturaleza económica de las relaciones de clases porque, después de todo, la explotación significa algo moral o psicológico o a cualquier otra cosa –en lugar de deducir el significado a partir de su propia obra. Usted escribe que tenía por falsas las opiniones de Marcuse sobre la doctrina hegeliana de la historia, y que “no había encontrado para una opinión semejante ninguna prueba en Hegel”<sup>25</sup>. Probablemente sea también por eso que usted, en una publicación dedicada entre otros a Hegel, no cita ninguno de los libros de Marcuse sobre él<sup>26</sup>, ni tampoco cualquier otro trabajo procedente de nuestro círculo, sino que se remite al párroco reaccionario Lasson<sup>27</sup>, bajo cuya égida los rusos fueron excluidos de los congresos sobre Hegel. Usted lo presenta al público americano “como un moderno estudioso de Hegel”<sup>28</sup>, mientras que, sin embargo, ya desde hace veinte años era bien sabido tanto en las universidades alemanas como en las otras que la mayor preocupación del señor Lasson era desbaratar toda idea progresista en Hegel, reconciliándolo con la Iglesia y con todo lo demás que seguía siendo reaccionario en Alemania. De él toma usted también el párrafo 249 de la Filosofía de la Naturaleza, tan citado por todos los hegelianos reaccionarios, el cual, precisamente porque en su rotundidad presupone la comprensión de todo lo precedente y un íntimo conocimiento del lenguaje hegeliano, puede ser tergiversado de manera especialmente sencilla en el sentido ya indicado. En realidad, esto significa que aquellos que desean reducir el desarrollo de manera

<sup>23</sup> Vladimir Ilich LENIN, *Materialismus und Empiriocritizismus*, (1908, ed. alemana de 1927).

<sup>24</sup> Cf. Georg LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin: Malik-Verlag, 1923, págs. 156 y ss.

<sup>25</sup> Cf. nota 12.

<sup>26</sup> Henryk Grossmann se había referido efectivamente a *Razón y revolución* de Marcuse, aunque solo de una manera preliminar y marginal, con la frase: “Hegel, en cambio, defendía la posición de que la historia había alcanzado su culminación en aquella época, y que la idea y la realidad habían encontrado un suelo común” (op. cit., pág. 383, nota 13; en ed. alem., pág. 169).

<sup>27</sup> Georg Lasson (1862-1932). Hijo del filósofo Adolf Lasson, párroco evangélico en Berlín, editor de las *Sämtliche Werke* de Hegel (1905 y ss.).

<sup>28</sup> Esta formulación se encuentra ausente en la versión impresa.

positivista a una sucesión de hechos, ignoran por completo su naturaleza radical, ya que el desarrollo no se traduce en que una cosa se siga meramente de otra, sino que atañe a la esencia más íntima de las cosas, a través de la cual ellas se convierten en algo distinto mientras continúan siendo, a pesar de todo, las mismas. De esta forma, por ejemplo, unos períodos económicos no sustituyen simplemente a otros –tal y como opinan los economistas no dialécticos–, lo mismo el capitalismo se modifica permaneciendo el mismo, idéntico, va más allá de sí mismo y, con todo, en el fascismo continúa siendo aún el mismo, y en verdad solo entonces es él mismo. Este es el cambio “en sí”, el cambio interno, conceptual, que Hegel siempre sostiene contra aquella interpretación del desarrollo que simplemente aísla estadios que se siguen cronológicamente para después conectarlos a través de la palabra “derivan”, en la medida en que pone de relieve algunos aspectos de la Fase A que deben ser la causa de la Fase B.

Usted se lo pone demasiado fácil a sí mismo cuando, por una parte, caracteriza el “nuevo y dinámico enfoque” cuyo “portavoz”<sup>29</sup> sería Marx, con palabras del propio Marx en el sentido de que los fenómenos sociales no contendrían elementos fijos y eternos, y que su “concepto”, su esencia, debe ser captada por ello en su movimiento, y por otra parte quiere sustituir a Hegel, cuya doctrina consiste en la explicación de este punto de vista, por Jones, el cual con toda probabilidad habría condenado la polémica presentada por usted contra la definición<sup>30</sup>. No se puede dar por sentado, en la página 26<sup>31</sup>, que el concepto sea algo subjetivo, algo del pensamiento, y por ello separar con esmero la lógica de la doctrina de la historia “objetiva”, y después, en la página 34<sup>32</sup>, elogiar a Marx por su método, según el cual la esencia del concepto tiene que ser descubierta en los acontecimientos sociales objetivos, donde usted, dicho sea de paso, como resultado de su proceder exclusivamente interpretativo, parece entender la oposición entre los atributos transitorios y las esencias tan rígidamente como firme y fijable por medio de definiciones sería, según su parecer, la oposición entre la lógica y la teoría de la historia. Cuando usted dice que el “historicismo” de Marx consistiría en la realiza-

<sup>29</sup> Henryk GROSSMANN, op. cit., pág. 517; ed. alem., pág. 206.

<sup>30</sup> Lo que se menciona aquí es el rechazo de las definiciones hegelianas por parte de Marx en cuanto fijaciones inapropiadas de constelaciones meramente parciales o variables; cf. Henry GROSSMANN, *ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 515; ed. alem., pág. 203.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pág. 517; ed. alem., pág. 206.

ción de una “teoría del cambio social”<sup>33</sup>, algo que yo sin embargo tomo por un *lapsus linguae* sociologista, que, sin que usted sea consciente de ello, adapta Marx a Ogburn<sup>34</sup>, lo que sí debería en cambio saber es que la lógica de Hegel representa, en efecto, una teoría del cambio, tanto de las transformaciones objetivas como subjetivas, la más profunda que ha conocido la historia del pensamiento hasta hoy. Hegel recoge la opinión popular de que “el entendimiento, la razón, se encuentra en el mundo objetivo, que el espíritu y la naturaleza tienen leyes universales según las cuales se realizan su vida y sus cambios”<sup>35</sup>, y luego busca presentar las determinaciones de ese acontecer de forma abstracta, es decir, sin la inclusión del material empírico diferenciado según los distintos campos. La lógica (no la correspondiente obra de Hegel, que por supuesto es mucho más rica, sino la disciplina a la que él se refiere), se relaciona con la disciplina de la filosofía del derecho o de la historia como el principio se relaciona con su cumplimiento, el tema con su implementación en un material concreto, como las etapas históricas se relacionan con la idea, como la cosa con su núcleo –de forma totalmente análoga a como el proceso social empírico infinitamente diverso se ha relacionado con los momentos centrales que, según su propia exposición, Marx caracterizó a través de teorías especiales en él. Así al menos se presenta la relación cuando se prescinde de las conexiones propiamente dialécticas entre los diferentes ámbitos. La Lógica hegeliana, así como la Fenomenología y los trabajos tardíos, contienen toda una plétora de teorías sobre el desarrollo objetivo en todos los campos de la naturaleza humana y no-humana, e incluso aquellas que nos negamos a reconocer me parece que pueden compararse en originalidad y fuerza a las de sus evolucionistas. No es que yo quiera hacer de Hegel un marxista y atribuirle el famoso poner del revés<sup>36</sup>. Solo quiero prevenirlo de malinterpretar la diferencia, con la ayuda de Lasson y un par de citas frívolas, de tal forma que Hegel termine en la filosofía de la historia materialista como un elemento más al lado de Jones y Sismondi.

<sup>33</sup> Ibid., pág. 518; ed. alem., pág. 207.

<sup>34</sup> William F. Ogburn (1886-1959, sociólogo, en 1914 profesor en Nueva York, en 1927 en Chicago), que fundamentalmente intentó ofrecer una explicación del cambio social (teoría del “lag cultural”).

<sup>35</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Meiner, 1934, Tomo I, Introducción, pág. 32.

<sup>36</sup> “La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no le impidió de ningún modo ser el primero en presentar sus formas generales de una forma consciente y comprensiva. En él la dialéctica se encuentra, sin embargo, cabeza abajo. Se le debe dar la vuelta para encontrar el núcleo racional dentro de ese envoltorio místico.” (Karl MARX, *Das Kapital*, Tomo I, Epílogo a la segunda edición, en: Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Werke*, Tomo 23, Berlin: Dietz, 1962, pág. 27).

Mis sentimientos en contra de su trabajo se basan en que encuentro que la convencionalidad de lo que usted dice en este texto entra en manifiesta contradicción no solo con su pretensión teórica, sino también con todo lo que es necesario hacer si no queremos repetir simplemente clichés teóricos y darnos de bruces contra eventuales descubrimientos históricos. Ser radical, tal y como más o menos leí una vez en un escritor bien conocido por ambos, significa pensar las cosas desde la raíz<sup>37</sup>: encuentro, sin embargo, que en ninguna de las cuestiones que en usted se refieren al concepto de dinámica histórica puede hablarse en absoluto de un radicalismo así, sino que se ha limitado a asumirlas tal y como es habitual entre aquellos progresistas que llaman místico<sup>38</sup> a Hegel y a Nietzsche romántico. Creo, en todo caso, que mientras esto continúe así, con otras palabras, que mientras el marxismo no se distinga teóricamente de una manera explícita del positivismo (y para lograrlo la praxis y las metas no son suficientes, sino que la separación afecta a la entera estructura de la teoría), el marxismo sucumbe realmente al positivismo también en el sentido de que no será otra cosa que una rama del anticuado aparato científico. Si uno lee su texto con detenimiento, encuentra que la entusiasta degradación del autor de *El capital* a científico social que usted lleva a cabo tiene una parte apologética en lo que respecta a la historia, que es apenas refrenada por el contenido de la tesis. El concepto de tendencia objetiva se pervierte en sus manos en un medio para darle la razón a los victoriosos e ignorar así lo decisivo, que la teoría y la praxis no solo están en contra de la más reciente injusticia, sino en contra de la injusticia que es la historia misma. De Sismondi, cuya atroz teoría de la literatura usted por lo demás presenta sin encontrar tiempo para una sola palabra crítica, dice: “Dejando de lado la clásica evaluación de esas tempranas economías como *irracionales*, él mostró la justificación histórica de su existencia”<sup>39</sup>. Pero es precisamente en la confusión de la teoría con la justificación donde reside el error capital de Hegel –y es exactamente aquí donde es usted un hegeliano. ¿O piensa acaso que, por ejemplo, la prueba de la necesidad objetiva del fascismo, que como un vórtice atrae hacia sí todas las corrientes del capitalismo tardío, no podría aducirse igual de bien en todas las fases previas, y quizá incluso mejor? Marx combatió el utopismo no porque se hubiera comprometido en su lugar con la tenden-

<sup>37</sup> Karl MARX, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, en: Id., *Die Frühschriften*, Stuttgart: Kräner, 1964, pág. 216.

<sup>38</sup> Sin embargo, el propio Marx utiliza este término (en el sentido del misticador): cf. nota 36.

<sup>39</sup> Henryk GROSSMANN, op. cit., pág. 396; ed. alem., pág. 188.



cia objetiva, sino porque la utopía le parecía al alcance de la mano sobre la base de esa tendencia.

*Traducción del alemán de Dailos de Armas y Christopher Morales*

# EL CENTRO - UN LUGAR MÍTICO OLIVER DECKER EN CONVERSACIÓN CON CHRISTOPH TÜRCKE\*

*The Center – a Mythical Place.  
Oliver Decker in Conversation with Christoph Türcke*

CHRISTOPH TÜRCKE

[ctuercke@hgb-leipzig.de](mailto:ctuercke@hgb-leipzig.de)

OLIVER DECKER

[Oliver.Decker@medizin.uni-leipzig.de](mailto:Oliver.Decker@medizin.uni-leipzig.de)

OLIVER DECKER es desde 1997 Investigador del Departamento de Psicología Médica y Sociología Médica de Universidad de Leipzig y desde 2015 Jefe del Área de “Cambio Social y Médico”. Desde 2013 dirige el Centro de Excelencia para la Investigación del Extremismo de Derechas y Democracia de la Universidad de Leipzig. Desde 2018 es Portavoz del Grupo de Formación de Investigadores sobre “Populismo de derechas – en el contexto europeo y transatlántico” de la Universidad de Leipzig. Ha sido profesor visitante de la School of Visual Arts, Nueva York en 2015. Entre 2012 y 2013, miembro honorario del Departamento de Estudios Psicosociales de la Facultad de Ciencias Sociales, Filosofía e Historia del Birkbeck College, Universidad de Londres. Es editor de la *Zeitschrift Psychoanalyse – Texte zur Sozialforschung*, co-editor de la *Zeitschrift Psychosozial* y de la *Zeitschrift Psychotherapie und Sozialwissenschaft* y miembro del comité editorial de *The Journal of Psychosocial Studies*. Su investigación se centra en el análisis de los procesos de transformación social y médica y su impacto en el individuo. El resentimiento, las experiencias indivi-

---

\* Esta conversación se publicó en la *Zeitschrift für kritische Theorie*, n° 42/43, 2016, págs. 214-228. Agradecemos a sus editores la autorización para publicar esta traducción. La relevancia internacional de los *Mitte-Studien* (Estudios sobre el centro), a pesar de basarse en encuestas y grupos de discusión realizados en Alemania, nos ha llevado a publicar esta conversación entre uno de sus destacados impulsores y coordinadores, Oliver Decker, y un significado representante actual de la Teoría Crítica, Christoph Türcke. Lo singular y significativo de estas investigaciones es que centran su estudio de las dinámicas autoritarias y de extrema derecha en el “centro” de la sociedad. Por eso constituyen un referente imprescindible para las reflexiones sobre populismo o nacionalismo autoritarios más allá del ámbito alemán. *Constelaciones* pretende contribuir de este modo a la difusión de este enfoque en las discusiones actuales en torno a las mencionadas dinámicas y movimientos sociales.

duales y las reacciones a las convulsiones sociales no sólo proporcionan información sobre los efectos del cambio social, sino también sobre las contradicciones sociales subyacentes y las dinámicas históricas. El punto de referencia del análisis es la filosofía social de la Teoría Crítica. Para la investigación empírica, se utilizan enfoques psicosociales y sociológicos. Es considerado el impulsor y coordinador principal de los Estudios sobre el “centro” (*Mitte-Studien*) de la Universidad de Leipzig. Se trata de encuestas representativas sobre el autoritarismo y el extremismo de derechas en Alemania. Dichos estudios se vienen publicando desde 2002 con una periodicidad de dos años. Junto a estos estudios y las diferentes publicaciones que los acompañan, la más reciente (con E. Brähler) *Flucht ins Autoritäre. Rechts-extreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft* [Huida hacia lo autoritario. Dinámicas de extrema derecha en el centro de la sociedad] (2018), destacamos su libro *Commodified Bodies. Organ Transplantation and the Organ Trade* (2014).

CHRISTOPH TÜRCKE, nacido en 1948, es uno de los representantes más relevantes de la Teoría Crítica en la actualidad. Estudió teología y filosofía, realizando su tesis doctoral sobre el potencial de una interpretación materialista de San Pablo en términos de crítica de la ideología, y hasta su jubilación en 2014 desarrolló su actividad académica como profesor de Filosofía en la Escuela de Bellas Artes de Leipzig. Su obra se mueve entre las tradiciones de la Teoría Crítica, el materialismo y el psicoanálisis, y sus ámbitos de trabajo abarcan la crítica de la teología, el estudio de la violencia, los tabúes, la industria cultural (y académica), el significado de los rituales o el análisis de las causas sociales y antropológicas profundas de síntomas socio-culturales difusos como el fundamentalismo y la hiperactividad. Desde el año 2000 ha publicado una serie de obras que suponen una contribución muy personal, y sin duda irrenunciable, para la actualización de la Teoría Crítica, como son *Sociedad excitada. Filosofía de la sensación* (2000), *Del signo de Caín al código genético: Teoría Crítica de la escritura* (2005), *Filosofía del sueño* (2011) y, más recientemente, *Más. Filosofía del dinero* (2015). En estos textos, TÜRCKE lleva a cabo una filosofía materialista entendida como “anámenesis de la génesis”, que intenta entender —fundamentalmente con los instrumentos del psicoanálisis— la génesis y la evolución de las instituciones sociales como rituales sedimentados cuyo origen sería un trauma primitivo, producto de la menesterosidad y fragilidad de los seres humanos ante la prepotencia de la naturaleza. Lector e interlocutor crítico de Adorno, Freud y Marx, TÜRCKE sabe enlazar con las tareas irresueltas de la tradición de pensamiento crítico y hacer hablar a problemas aparentemente antiguos de la más rabiosa actualidad.

**Christoph TÜRCKE [CHT]** - Querido Oliver, tú eres el impulsor de los “Estudios sobre el Centro” de Leipzig, que han estado investigando regularmente las actitudes de los extremistas de derecha en Alemania desde 2002 y han descubierto que estas actitudes se encuentran en el centro de la sociedad en una proporción muy elevada. Y “centro de la sociedad” significa: entre los votantes y los miembros de todos los partidos políticos, los miembros de los sindicatos y las iglesias, y de nin-

guna manera solo en la extrema derecha, por ejemplo, en los miembros y los votantes del Partido Nacionaldemócrata de Alemania (NPD). Estos resultados han asombrado. Estudios con esta orientación no parten de cero. Debe haber habido una especie de sospecha inicial que surgió de una observación muy atenta de la situación política. En resumen, ¿cuáles fueron los motivos y desencadenantes? ¿Cómo empezaste?

**Oliver Decker [OD]** - Efectivamente, los estudios sobre el “centro” de la Universidad de Leipzig surgieron de una situación que no era totalmente diferente a la situación social actual en algunos aspectos. En la década de 1990, hubo numerosos disturbios similares a pogromos en toda Alemania. Se produjeron igual que ahora auténticos pogromos contra refugiados y contra albergues donde estaban alojados. Esta violencia se dirigía no solo contra refugiados sino también contra inmigrantes, la escalada también alcanzó a aquellos cuyos padres vivían en Alemania y que habían nacido en la República Federal. El gobierno alemán aprovechó la oportunidad para cambiar la Constitución. Y el SPD, entonces en la oposición, se dejó captar para dicho cambio, probablemente la primera dejación de solidaridad con los más vulnerables mucho antes de las reformas del mercado laboral. Después del inculcable acuerdo sobre asilo de 1992 no se constató en absoluto un descenso de estos ataques. Ya entonces comenzó una radicalización que no era diferente a la de hoy. No por casualidad, como se puede ver en una observación más precisa: en parte, algunos de los protagonistas del terror de extrema derecha son los mismos que hace dos décadas, en parte se organizan en las mismas regiones que entonces. Y al igual que hoy los ataques incendiarios se registraron en el este y el oeste de Alemania. Hay que recordar esta situación, porque fue el momento en que un grupo de politólogos se reunieron para desarrollar un cuestionario sobre las actitudes de extrema derecha. Al inicio de la investigación, la idea era recurrir a un único cuestionario. La actitud de extrema derecha se definió como una ideología de desigualdad y en el cuestionario se dividió en seis dimensiones: defensa de una dictadura autoritaria de derechas, chovinismo, xenofobia, antisemitismo, darwinismo social, trivialización de la Alemania nazi.

**[CHT]** - ¿Y cómo es que os involucrasteis el departamento de Psicología Médica y Sociología Médica de la Universidad de Leipzig?

[OD] - Ya en los años 90 habíamos investigado actitudes políticas, por ejemplo, actitudes antisemitas, e incluso habíamos cuantificado actitudes antiislámicas. Luego el motivo cambió: por ejemplo, como consecuencia de la tercera Guerra del Golfo nos interesamos por la actitud hacia la guerra y los Estados Unidos. Sin embargo, no debe olvidarse que existían vínculos más antiguos con la investigación sociopolítica en el departamento. Elmar Brähler se hizo cargo de la cátedra de Psicología Médica y Sociología Médica en Leipzig, un investigador que había trabajado muchos años en el Centro Psicosocial y Psicosomático de la Fundación Horst-Eberhard Richter en Gießen. La investigación en este Centro también estaba anclada en los movimientos sociales de los años 70 y 80. A esto se suma que en el Departamento se habían desarrollado muchas encuestas, cuestionarios de psicodiagnóstico o instrumentos para medir algunos trastornos de estrés somático. Estos cuestionarios se pueden utilizar con cautela una vez que se han calibrado. Por lo tanto, se verifica si el cuestionario cumple con ciertos criterios de calidad y cómo es la distribución de una característica en la población. Con frecuencia una vez al año, en ocasiones dos veces al año, el Departamento encargaba encuestas representativas. Así que disponíamos del *know-how* y de la oportunidad para llevar a cabo grandes investigaciones. Eso ya no distaba tanto de examinar de este modo las cuestiones sociopolíticas. Los costes de tales encuestas no son pequeños. Pudimos hacer una oferta al respecto y, por esta razón, también participar en ese llamado "grupo de consenso" para el desarrollo del cuestionario. En 2002, con un perfil relativamente bajo, se pasó del uso del cuestionario de calibración a la primera encuesta y después en 2003 a la primera publicación.

[CHT] - El perfil propio que luego dais los de Leipzig a estas investigaciones tiene que ver, si he entendido bien, con que seguís la orientación de la primera Teoría Crítica, recurrís a los *Estudios sobre Autoridad y Familia* y también los *Estudios sobre Carácter Autoritario*. ¿Eso fue más tu iniciativa o ya formaba parte desde antes de la tradición de Gießen?

[OD] - A finales de los años 1990, apareció un libro de Elmar Brähler y Hans Jürgen Wirth, subtulado *Los alemanes en la víspera de la reunificación alemana y después*. Se puede reconocer en esta alusión a la publicación por Erich Fromm de los estudios sobre *Trabajadores y empleados en vísperas del Tercer Reich*, hasta qué punto estaba presente en este círculo la psicología social psicoanalítica y, por lo tanto, la Teo-

ría Crítica. Pero fue iniciativa mía desarrollar esa conexión y tomarla verdaderamente en serio.

[CHT] - ¿Por qué recurrir a estos viejos estudios de los años 1930 y 1940? ¿No han sido ya superados hace tiempo desde el punto de vista técnico y procedimental? Además, está la acusación de que eran un contrasentido. En ellos se unía el psicoanálisis y la investigación social empírica. Y la objeción es: o haces una cosa o haces la otra. O bien uno hace psicoanálisis y entonces trata a personas que tienen dificultades con su situación personal y en buena medida también con su situación social. Y es cierto que haciendo esto también se puede captar una parte importante de la situación social. Pero solo trabajando en la consulta terapéutica, ya sea individualmente o en grupos pequeños. O bien uno puede hacer investigación social empírica y utilizar cuestionarios para explorar las actitudes de las personas. Pero entonces no se actúa psicoanalíticamente. Así que, o una cosa o la otra. De modo que, si lo entiendo correctamente, la nueva investigación sobre autoritarismo dice que para las encuestas no necesitamos superestructura o infraestructura psicoanalítica alguna. Simplemente medimos las actitudes realmente existentes. Pero ya no se plantea realmente dónde vienen esas actitudes, de qué disposiciones psíquicas básicas proceden. Por el contrario, vosotros si planteáis esa cuestión y, por tanto, consideraréis irrenunciable una fundamentación de los cuestionarios y su valoración en la psicología profunda. ¿Es eso así?

[OD] - Efectivamente, esto puede reconocerse también en nuestra referencia al concepto de carácter autoritario. No en vano, el concepto de carácter se relaciona directamente con una idea psicoanalítica de socialización. Por el contrario, la psicología social reconoce el autoritarismo como un factor de influencia muy importante, pero la renuncia a una parte del término -esto es, a "carácter"- es más que una mera cuestión nominal. La investigación del autoritarismo reciente no puede eludir el fenómeno, pero quiere describir la dinámica a partir de la subordinación autoritaria y la agresión. En la investigación han podido defender su pertinencia muchos otros conceptos más antiguos a los que ya habían recurrido los autores de los estudios sobre el carácter autoritario. Por ejemplo, el de etnocentrismo o incluso el de fascismo. Pero la mayoría de las veces se renuncia a algo decisivo. A aquello a lo que Horkheimer, cuando diseñó el programa del Instituto, llamó la "moderna psicología profunda": el entonces todavía joven psicoanálisis de Sigmund

Freud. Horkheimer consideraba su inclusión en una teoría crítica de la sociedad una necesidad urgente. Aunque para él no estaba en tela de juicio la validez del análisis de Marx sobre los principios económicos vigentes, sí que lo estaba la conciencia política de la población. Para decirlo sin rodeos, el proceso social en la República de Weimar habría tenido que funcionar como un reloj. La clase en sí habría tenido que convertirse en una clase para sí y las relaciones sociales habrían tenido que transformarse dando lugar a una sociedad justa. Pero no se produjo nada de eso, al contrario. Por lo tanto, en la gran historia de la Escuela de Frankfurt, Rolf Wiggershaus describió la Teoría Crítica temprana como una teoría de la revolución fracasada. Ese fue el programa. Todavía se presuponía algo así como la existencia de clases determinadas por su posición en el engranaje económico, al igual que se mantenía el objetivo de su emancipación de la dependencia, la opresión y la explotación. Se mantuvieron todos los términos del análisis de la crisis de Marx, como Max Horkheimer señala en su ensayo *Teoría tradicional y teoría crítica*. Pero resultaba igual de claro que no podían continuar sin introducir modificaciones los instrumentos analíticos. Si la conciencia de una gran parte de la población difícilmente podía deducirse de manera concluyente de la situación de clase en el sentido marxiano, entonces se necesitaban nuevos impulsos teóricos –y nuevos métodos empíricos. Se necesitaba un complemento psicológico para responder a la pregunta de por qué las personas no solo actúan según lo dictado por las relaciones de dominación, sino de por qué quieren actuar de esa manera. De ahí el recurso al psicoanálisis como la forma más afinada de reconstruir los procesos de subjetivación. Pues no se trataba de subdividir a los individuos en elegidos y condenados, sino de llevar a cabo una investigación social crítica. Y para Horkheimer y su equipo, eso significaba derivar el carácter autoritario de los procesos sociales para convertir la crítica de una forma de conciencia en una crítica de la sociedad. Al menos aquí queda claro por qué, aunque todavía hoy se hable de autoritarismo, a nadie le gusta dar valor al psicoanálisis: con él, las relaciones sociales mismas se convertirían en tema. En esos estudios *Autoridad y familia* y *Carácter autoritario* no se concibió el psicoanálisis como un instrumento de autorreflexión y reconstrucción del sentido en un proceso de investigación cualitativa –esta salvedad es preciso añadirla aquí. Pero en nuestros estudios de grupos de discusión esta comprensión fue la que permitió utilizar la experiencia psicoanalítica en el proceso de investigación.

[CHT] - En realidad, incluso al comienzo de la Primera Guerra Mundial, cuando la socialdemocracia votó a favor de los créditos de guerra y Rosa Luxemburgo se tiraba de los pelos, ya se daba la constelación de que las fuerzas críticas de la sociedad, a saber, las fuerzas socialdemócratas, estaban dominadas por ciertas tendencias nacionales e incluso nacionalistas de sumisión. En lugar de asociarse internacionalmente como clase trabajadora, los gobiernos nacionales movilizaban a unos trabajadores contra otros. Solo que este hecho no fue abordado psicológicamente en ese momento. En cierto sentido, el Instituto de Horkheimer realizó el trabajo pendiente. Examinó una disposición autoritaria mucho anterior a la de los nazis. La pregunta era, ¿por qué los trabajadores se someten a la nación en lugar de intentar liberarse de sus cadenas como lo imaginó Marx?: “No tienen nada que perder excepto sus cadenas y un mundo por ganar”: al principio sonaba genial y completamente convincente, pero con el tiempo resultó ser una racionalización. El hecho de que pudiera existir algo así como un amor a sus propias cadenas para soportar esas cadenas simplemente no estaba previsto. Este fue el punto de partida del Instituto de Horkheimer. Debido a que tenía una perspectiva de crítica social y revolucionaria, quería entender el fenómeno de la revolución frustrada. Al hacerlo, elaboró los parámetros del carácter autoritario y, de hecho, puso en marcha la investigación sobre el extremismo de derechas. Aunque no se llamara así entonces. El extremismo de derechas ni siquiera era un término acuñado.

[OD] - No ha sido la ciencia la que ha introducido el término en su significado actual. En 1973, el Ministerio del Interior, bajo el mando del entonces Ministro Maihofer, comenzó a diferenciar actividades políticas en el informe sobre la protección de la constitución a través del concepto de extremismo. Hasta entonces, la Oficina Federal para la Protección de la Constitución había denominado “radicales” a las tendencias contra el orden básico libre y democrático. Ahora las llamaba “extremistas”. Pues, según Maihofer, una democracia debe soportar las aspiraciones radicales, esto es, una crítica que va a las raíces. Pero ha de defenderse frente al extremismo. Desde la perspectiva actual también podría decirse que el concepto de extremismo de derechas era tanto un símbolo de una democracia capaz de defenderse como una señal de liberalización efectiva. Algo que propiamente no se sospecharía en ese concepto.



[CHT] - ¿Pero el concepto de Maihofer no era un concepto con dos caras? El extremismo incluía tanto el extremismo de derechas como el de izquierdas. Ambos debían ser combatidos por igual.

[OD] - Por eso es tan ambivalente el concepto de extremismo, por no decir que es un concepto de batalla política. Pero también lo es por otra razón, que no se reconoce a primera vista. Junto con los extremos del espectro político, este concepto es al mismo tiempo la afirmación de un centro de la democracia. Es un concepto que designa los márgenes, y al hacerlo remite al centro, que se puede delimitar claramente de los márgenes. El centro es considerado el bastión de la democracia capaz de defenderse, el lugar político donde se encuentran los demócratas fiables y auténticos.

[CHT] - Y vosotros habéis dado un toque a esa vaca sagrada del centro. El orden fundamental de libertad y democracia se ha identificado con el “centro” como el lugar donde la mayoría de la sociedad se encuentra realmente y recibe la estabilidad que necesita. El centro opera como lo auténticamente bueno, lo que ofrece orientación y soporte. Por el contrario, vosotros decís: “Cuidado, el centro mismo es algo muy precario, inseguro, vacilante y, por lo tanto, no es una contradicción encontrar ahí un alto porcentaje de extremismo de derechas”. Pero, ¿cómo pudo convertirse el centro en una vaca sagrada? Quizás deberíamos pensar un poco más en eso. Derecha, izquierda y centro fueron, en primer lugar, asientos en la Asamblea Nacional de Francia. A la derecha se sentaban los que se consideraban los “rectos”, esto es, los justos, los que querían preservar lo más posible del antiguo régimen, es decir, los aristócratas y los monárquicos. El centro consistía en formaciones de compromiso en las que, por ejemplo, los nobles, para escapar a ser posible sin que les tocasen un pelo, llegaron a un acuerdo con las fracciones de la alta burguesía. Y luego estaba la izquierda; estos eran los demócratas. En el centro, por tanto, estaba solo gente con la que no se podía contar y a la izquierda los rebeldes que lanzaban la consigna “todo el poder al tercer estado”. Sólo un siglo después, cuando los demócratas ya no se sentaban a la izquierda, sino ellos mismos en el centro, comenzó el centro a cobrar un significado político. Esto ocurría en Alemania, por ejemplo, por medio del Partido de Centro, que actuó como si fuera la fuerza capaz de lograr un equilibrio y el polo moderado de la sociedad. Pero ahora sospecho que la auratización del centro tiene una larga historia y en realidad se

remonta a una dimensión sagrada arcaica. De hecho, en los colectivos primitivos, el santuario, el templo, no solo era mental sino también topológicamente, geográficamente, el centro, el punto central alrededor del cual se unía el colectivo. El lugar donde se proclamaban y supervisaban las costumbres, los usos y las instituciones de ese colectivo, y donde tuvieron lugar los actos solemnes de sumisión ritual a la instancia superior, la deidad. De hecho, el centro era el compendio de la estabilidad y la orientación. Es asombroso cómo esto se refleja, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y, por otro lado, se pone patas arriba. Ahí el centro ya no es el santuario colectivo erigido, sino algo que cada individuo tiene que encontrar por sí mismo, a saber, la auténtica actitud virtuosa. La valentía, por ejemplo, es el centro entre de la impetuosidad y la cobardía. La prudencia es el centro entre el placer desenfrenado y la represión hostil a la vida. Y así también con todas las demás virtudes. El centro aquí no es un compromiso barato, sino un tercero, en el que es expresa una actitud estable y al mismo tiempo reflexionada. Desde una perspectiva psicoanalítica moderna, se podría decir que la persona virtuosa es una persona con un yo fuerte. Así que tiene justo aquello de lo que, según Adorno, carece el carácter autoritario: la fuerza del yo. Para Aristóteles, la virtud no es la sumisión obediente a una doctrina de Estado, sino una actitud que equilibra aspiraciones, instintos e intereses individual y socialmente. El centro es el centro de gravedad, el punto de equilibrio, el que tiene que volver a encontrar a cada momento el acróbata mientras marcha a lo largo de la cuerda. Creo que esta prehistoria está sin resolver y ayuda a entender por qué todavía se dice hoy: tenemos que mirar hacia el centro; ahí se ganan las elecciones. Aunque un centro así ya no exista. La separación democrática de poderes verdaderamente los ha descentralizado. Legislativo, ejecutivo y judicial forman una relación triangular en tensión, pero no un centro homogéneo alrededor del cual todo es unánime. Y así, en cierto sentido, el centro está vacío: es un espacio abierto a proyecciones incontroladas.

[OD] - Sin embargo, ni en la República de Weimar ni en la antigua República Federal el centro cotizaba al alza. Los partidos no siempre querían ser partidos del centro, al principio se entendían expresamente como facciones, fundadas para representar intereses particulares. El politólogo Jürgen Falter describió al Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP) como el primer “partido popular con una barriga de clase media”. En la antigua República Federal, durante mucho tiempo, hasta los años noventa, los partidos querían ser partidos populares. Pero el con-

cepto alemán de pueblo [*Volk*] es algo muy diferente al inglés '*people*'. El término *Volk* no identifica la figura del soberano como constituida por oposición a la dominación propia del Antiguo Régimen, sino que más bien debe justificar la inclusión y exclusión de una comunidad sobre la base de una supuesta pertenencia étnico-racial. Del mismo modo, los pogromos contra los refugiados siempre se justificaban con la "infiltración extranjera" o la "amenaza al pueblo alemán". Incluso consideraría si, en contraste con esto, las estrategias electorales de muchos partidos que, desde finales de la década de 1990, se presentan como "partidos de centro" no pueden interpretarse como signos de ilustración y progreso civilizatorio lejos del etnocentrismo.

[CHT] - ¿Se podría decir que el término "centro", que ha estado en boga desde la década de 1990, es algo así como un sustituto del concepto de pueblo bajo las condiciones de una nueva migración global? ¿Dado que uno observa que ya no puede permitirse un concepto homogéneo de pueblo? No es casual que Hans Haacke haya llamado a la instalación que hizo para el Parlamento Federal en Berlín "A la población" y no "Al pueblo". Eso se debió a la situación migratoria.

[OD] - Creo que esa reflexión no está en absoluto desencaminada. Pero dudo que lo que orienten a los partidos sean solo las condiciones de un movimiento migratorio global. En el llamado documento de Schröder/Blair de 1999, los socialdemócratas afirmaron representar el "nuevo centro". Creo que lo que entonces se expresó consistentemente en ese documento fue la transformación de la sociedad del trabajo en las naciones industrializadas occidentales. Entonces no resultaban tan llamativos los flujos migratorios. Lo que destacaba era más bien la deslocalización de la producción y la desindustrialización de Europa y América del Norte. El concepto de "centro" probablemente caracteriza la comprensión de estas circunstancias económicas y sociales. Los antiguos destinatarios de llamamientos socialdemócratas fueron precisamente quienes se vieron afectados por estos cambios. La riqueza producida socialmente y aún acumulada en el país no disminuyó. Pero hubo que renegociar la distribución y, por ende, la llamada legitimidad "output" del sistema. Eso hacía necesaria una forma completamente nueva de integrar y legitimar las relaciones sociales. Y el concepto de "centro" acabó por imponerse. Por un lado, socio-demográficamente es tan indeterminado que cualquiera puede identificarse con él, y de hecho cualquiera se identifica con él: Cuando en nuestros

estudios pedimos que los encuestados se ubiquen a sí mismos en el espacio social, tenemos que el 90% de la sociedad está compuesta por miembros del “centro”. Por otro lado, el término “centro” siempre tuvo una función ideológica. También puede llamarse su fuerza centrípeta, su función legitimadora del sistema. Porque no solo aboga por la mesura y la moderación, sino que afirmar la existencia de un centro de la sociedad –sea del tipo que sea–, señala la posibilidad de que en esta sociedad cada cual tenga su destino en sus propias manos. No solo que todos son libres e iguales, sino también que cualquiera puede conseguir serlo en ese espacio del centro. Como espacio de movilidad social, el centro ilustra que cambiar de posición depende de la propia voluntad y capacidad. Y mientras exista la ficción de un centro vertical que se encuentra entre la parte superior y la inferior, la sociedad puede exigir mesura y moderación en el eje horizontal, a pesar de la injusticia del sistema. El centro es, por lo tanto, un lugar mítico, del que no se sabe cómo está constituido.

[CHT] – Una pregunta de palpitante interés: ¿Es el centro una realidad social o un mito, como acabas de mencionar? En vuestra investigación, me parece que muchas cosas apuntan más bien al mito. Si eso es cierto, se podría considerar que los estudios sobre el “centro” son una especie de desmitificación. En general, el término mito me parece muy conveniente para describir el fenómeno “centro”, porque por un lado deja que resuene la su prehistoria sagrada, pero por otro lado también abarca lo que en un lenguaje más moderno llamamos “ideología”. No puedo evitar la idea de que esto está realmente prefigurado en el sueño americano. En Estados Unidos en un primer momento se exterminó el elemento nacional [*völkisch*] o étnico en la figura de los indios. Lo que quedó fue un gran país de inmigración, un crisol en el que el “pueblo” y la “etnia” fue justamente lo que se disolvió. Fusiónarse significa pertenecer. Eso es lo que Alemania está tratando de hacer ahora. En la medida en que, nos guste o no, se convierte en un país de inmigración, intenta adaptar el sueño americano de pertenencia universal. Y la palabra alemana para designar esta pertenencia es el “centro”. Pero, en estas nuevas circunstancias en Alemania, ¿en qué se convertirá el carácter autoritario que Adorno y su equipo desarrollaron en los Estados Unidos en la década de 1940? Vosotros distinguís seis características del extremismo de derechas. Adorno distinguió seis tipos. Primero tipifica el resentimiento superficial, que se caracteriza por temores sociales difusos. Luego describe el tipo del carácter convencional, que cuida escrupulosamente de

no ser diferente de los demás. A continuación, el autoritario, que carece de distancia respecto al poder dominante y se identifica completamente con él. Y luego su contrapartida, que denomina el “Rowdy”. Antes Fromm le había llamado el rebelde. No hay que confundirlo con un revolucionario. Creo que esta es una distinción importante, especialmente para una teoría crítica de la sociedad. El rebelde rechaza toda autoridad existente, pero en nombre de una autoridad que aún no se ha establecido. Una autoridad más fuerte.

[OD] - Este tipo rebelde está prevaleciendo en la situación actual: inmediatamente pensamos en los manifestantes de Pegida y, junto a ellos, en muchos representantes de Alternativa por Alemania (AfD).

[CHT] - Con esto me das pie a lo siguiente. Cada vez que hablo a alguien de los estudios sobre el “centro” y de su impulsor, Oliver Decker, digo que vosotros habíais pronosticado a Pegida. Por supuesto que no literalmente. Pero al identificar un porcentaje significativo de actitudes de extrema derecha en todo el conjunto del espectro de partidos, en los sindicatos y en las iglesias, habéis medido y analizado exactamente las actitudes que una década más tarde cobrarían expresión en Pegida. ¿Te sorprendió Pegida?

[OD] - En realidad no. Desde de que llevamos a cabo las encuestas, hemos visto cómo en amplias capas de la población existe la voluntad de desvalorizar a los migrantes, cuán poco se valora la democracia -formalmente y como lugar de diversidad- y cuánta gente todavía está vinculada al pensamiento étnico-nacionalista. Comprendimos que este potencial simplemente no había cobrado expresión. A partir de la década de 1970 los partidos de extrema derecha no habían podido capitalizarlo, y los votantes se mantuvieron leales a los grandes partidos. Además, en nuestros estudios de grupos de discusión, vimos cómo funcionan los procesos de transmisión entre generaciones. Lo reprimido rara vez retorna en su forma original, pero lamentablemente sí que retorna. En nuestro estudio sobre el “centro” de 2016 se muestra lo poco que había calado en ciertos ambientes en los años setenta la civilización recuperada de la antigua República Federal. Y en un estudio de caso podemos mostrar que lo étnico-nacional está aún muy presente en Alemania. La editorial zu Klampen publicará una investigación fotográfica sobre Tröglitz al mismo tiempo que el actual estudio sobre el “centro”. Tröglitz es uno de esos lu-

gares donde se quemó un campamento de refugiados en 2015. Más allá del cambio legal del derecho de ciudadanía alemana del *ius sanguinis* al *ius soli* hace unos 20 años, la gente piensa la pertenencia como filiación. Esta presencia de algo que solo aparentemente forma parte del pasado afecta a muchos ámbitos de la vida cotidiana: roles de género, relaciones entre padres e hijos, participación política. El deseo de autoridad es el deseo de seguridad protésica, como lo llamó Erich Fromm. Solo hacía falta una ocasión propicia para que las actitudes que habíamos estado midiendo durante años pudieran articularse públicamente en un movimiento. El catalizador ha sido el flujo de refugiados desde Medio Oriente y África del Norte. Es el punto de cristalización de un nuevo movimiento de derechas que puede conectar perfectamente con la ideología racial de una comunidad nacional homogénea. Y, al mismo tiempo, da cancha a la ira del carácter autoritario del tipo rebelde, que se dirige contra las autoridades débiles y, por tanto, ilegítimas. De este modo, tal como sabemos por nuestros estudios, permite aunar ciertas ideas autoritarias sobre cómo debería estar constituida la sociedad: menos parlamentarismo, menos procesos de negociación de intereses y, en cambio, la aplicación de un “interés nacional” supuestamente perceptible de modo directo. Este interés nacional es por lo visto el denominador común de todos los ataques contra los “traidores al pueblo” y la “prensa mentirosa”. En todo esto cobra expresión algo con lo que nos vamos a ver confrontarnos de modo duradero, incluso aunque acabe la afluencia de un alto número de refugiados. Ha emergido algo que se ha estado cociendo bajo la superficie durante unos cuantos años.

[CHT] – ¿Quieres decir con esto que han confluído un movimiento difuso de derechas, Pegida, y un partido, la AfD, que funciona como el portavoz organizado de este movimiento?

[OD] – Sí, exactamente. Y me temo que eso va a durar. En contraste con los anteriores partidos de extrema derecha, la AfD tiene suficientes personas con capacidad de acción, al menos en el nivel de la razón instrumental. Hasta ahora, los partidos de extrema derecha, apenas lograban llegar a los parlamentos, ofrecían una imagen extraña. De hecho, en su mayoría representan aquellos caracteres autoritarios del tipo rebelde inconformista que Adorno vio claramente encarnado en el líder de la Sección de Asalto del Partido Nacionalsocialista (SA), Ernst Röhm. Puede ser útil como votante, pero no puede escribir un comentario a una ley ni dirigir

un ministerio. En estos momentos la composición de estos movimientos de derechas se está transformando. Hasta ahora no había suficientes personas familiarizadas con el funcionamiento de la administración para hacer política nacionalista en el sentido de sus votantes. De ahí que, poco después de que fueran elegidos, los parlamentarios del Partido Nacionaldemócrata de Alemania (NPD) o de la Unión del Pueblo Alemán (DVU) ofrecieran una figura bastante lamentable. Ese no fue el caso del Partido de la Libertad de Austria (FPÖ). También personas como Henkel y Lucke sabían cómo producir un impacto duradero en el sistema social cuando se dispusieron a fundar la AfD. La AfD aprovecha el éxodo de los refugiados. Intenta ser como un imán para Pegida y movimientos similares y absorber esas capas de votantes y así encontrar una base amplia para su agenda anti-moderna. Quizás Austria nos permite otear el futuro: después de todo, el FPÖ se desarrolló hace tiempo a partir de una situación similar. En cualquier caso, creo que la nueva derecha en torno a Pegida y AfD marcan ya la atmósfera en la República Federal. Ahora los representantes de los partidos democráticos están tratando de actuar como si fueran, como copia, el mejor original.

[CHT] - Entretanto, sin embargo, los dos que has nombrado ya han sido desplazados y se ha impuesto una orientación más radical. Lucke y Henkel fueron en principio los representantes de la AfD económico-liberal.

[OD] - ... o Nacional-liberal ...

[CHT] - Pero en comparación con el liderazgo actual ciertamente liberal.

[OD] - A pesar de que han perdido toda influencia en las luchas de poder internas, no han sido casos aislados en términos de la autopercepción profesional con la que hacen política. También en Lucke, el tema de la UE, aunque bastante central, era ciertamente un vehículo para transportar otros objetivos. Francamente, no tengo la impresión de que las luchas por el poder en el seno de la AfD hayan girado tan claramente en torno a diferencias políticas.

[CHT] - Ah, pues yo sí la tenía. Tal vez este punto de vista sea ingenuo. Pero, aun así, me parece que, con la victoria en esta lucha por el poder, ahora asociada con nombres como Petry y Höcke, se ha producido de nuevo una radicalización. Y la

pregunta es: ¿qué pasará ahora? Después de que Estados Unidos destruyó Irak, después de que la OTAN destruyera Libia, después de que tengamos una enorme área inestable en el centro y este de África, no está claro cómo terminará el gran movimiento de refugiados. Se intensificará y efectivamente será una sobrecarga para Europa a largo plazo. Cuando hoy se dice que “el barco está lleno”, está claro que eso no es cierto. Pero si vinieran todos aquellos a los que muy probablemente les gustaría, entonces me temo que incluso sistemas sociales radicalmente reformados, esto es, no los sistemas existentes, sino aquellos a los que se asignaran sin ánimo de lucro todos los miles de millones y billones que ahora circulan en el mercado financiero, en algún momento llegarían a su límite. Precisamente Slavoj Žižek, al que difícilmente se le pueden atribuir tendencias de extrema derecha, ha hablado recientemente de la hipocresía de quienes declaran que hay que abrir incondicionalmente las fronteras.

[OD] -¿Pero de quién dice eso realmente? ¿A quién se dirige la acusación?

[CHT] - Eso no lo ha aclarado. Pero al menos llama la atención sobre un problema que yo formularía en forma de antinomia. “Alemania no puede acoger a todo el mundo” - esta frase es correcta. Así son las cosas. Y viceversa: cualquier tope por arriba es ilusorio, porque surge inmediatamente la pregunta: ¿qué pasa entonces con un millón más uno? No se puede suspender el derecho de asilo en un punto. Del mismo modo es cínico llamar refugiados económicos a aquellos que huyen del hambre y las ruinas. En esta antinomia no se encuentra solo Alemania, sino todos los países involucrados en la gestación de la calamidad que hoy devuelve el golpe con el movimiento migratorio. Y solo abordamos el problema de manera responsable si hacemos memoria aquí, si preguntamos, ¿cómo se ha producido esto?, ¿cuál es la participación del mundo occidental en la miseria de la migración?, y ciertamente desde una amplia perspectiva histórica. ¿Y qué vemos entonces? Que la UE ya tiene la fórmula apropiada. “Tenemos que luchar contra las causas del éxodo”. Nadie puede tener nada en contra de eso. Incluso Merkel, Cameron y Orban están de acuerdo. Pero lo único que entienden en esa fórmula es una mejor protección fronteriza de la UE, campos de recepción en Turquía y un par de gratificaciones adicionales para impedir que las personas huyan a Europa. Si, por el contrario, uno quisiera luchar seriamente contra las causas de la huida, tendría que cuestionar esos procesos globales de desregulación y flexibilización que han conducido a



la flexibilización y desregulación de los flujos de refugiados. En este sentido, combatir las causas de la huida implicaría poner en cuestión al imperialismo global.

[OD] - Pero incluso para eso es demasiado tarde. Los casquetes polares se derriten de todos modos. No podemos eludir la cuestión de cómo se enfrenta una sociedad humana y democrática a la situación global actual. Incluso con las mejores intenciones, combatir las causas de los flujos de huida ya no es una respuesta a todo esto.

[CHT] - No.

[OD] - Y mucho menos distinguiendo entre razones económicas y de otro tipo - eso es absurdo ... El problema es que o se niega la realidad, por ejemplo, retornando al algún tipo de idea de una comunidad nacional racial, que debe defenderse contra amenazas del exterior. O realmente se debe comenzar a pensar en cómo abordar esta situación y los desafíos adecuadamente, es decir, humanamente. Cerrar las fronteras no va ser posible. No habrá un desvío que deje fuera a Europa. Si se cierran las fronteras en Macedonia, también hay que utilizar las armas para evitar que la gente se acerque. No funciona de otra manera. Las personas no se lanzan a un largo peregrinaje debido a su pasión por los viajes, la miseria es mayor que el peligro al que se exponen. Lo malo de la situación política de la República Federal es que el tiempo no juega a favor de las soluciones democráticas, sino en su contra. La pérdida de posibilidades constructivas de acción es lo que produce los manifestantes de Pegida y los votantes de extrema derecha. Después de todo, se puede decir que a través de la politización de los últimos años también se ha aprendido a articular una amplia base para una sociedad democrática. Y también se puede decir que, durante años, la canciller Merkel ha destacado dentro de las filas de sus compañeros de partido. Muy temprano llamó la atención que renunciara a campañas electorales como las de Koch o Rüttgers, incluso cuando los pronósticos para la Unión parecían ajustados. Pese a todos los conflictos de intereses que existen objetivamente, esto es quizás lo máximo que se puede esperar de la Unión Cristiano Demócrata.

[CHT] - Cuando Merkel lanzó su fórmula milagrosa “¡Podemos hacerlo!” -aunque ella nunca dijo qué era exactamente lo que se suponía que debíamos hacer-,

yo tenía una cierta sospecha. Ese era precisamente el momento en que generalmente se programan en Oslo las deliberaciones finales para otorgar el Premio Nobel. Heiner Geißler dijo más tarde en una entrevista que le deberían haber otorgado el Premio Nobel por ese “Podemos hacerlo”. ¿Reveló con esto que se trataba una estrategia? No puedo probarlo. Por entonces, a mi sospecha añadí lo siguiente: de esa posición uno puede retractarse rápidamente. Y así sucedió. Ciertamente el gobierno de Merkel todavía representa una posición humana en comparativa internacional. Pero se está ablandando cada vez más. Sin embargo, debemos admitir, por otra parte, que nosotros tampoco tenemos solución para este problema. Nos sobrepasa a todos. Sin embargo, se nos impone el pronóstico de que las actitudes de extrema derecha que habéis analizado tendrán un gran crecimiento en un futuro cercano. Eso hace que vuestro trabajo sea tan actual.

*Traducción del alemán de José A. Zamora y Jordi Maiso*

# “BACK TO ADORNO”, 30 AÑOS DESPUÉS: CONVERSACIÓN CON R. HULLOT-KENTOR\*

“Back to Adorno”, *Thirty Years Later:  
Conversation with R. Hullot-Kentor*

ROBERT ZWARG\*\*

[robert.zwarg@gmx.de](mailto:robert.zwarg@gmx.de)

FABIO AKCEL RUD DURÃO\*\*\*

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

Robert Zwarg y Fabio Akcelrud Durão se reunieron con Robert Hullot-Kentor en su apartamento de Nueva York para debatir sobre su ensayo “Back to Adorno” [“Volver a Adorno”] y sobre el hecho de introducir la *Dialectica de la Ilustración* en los Estados Unidos.<sup>1</sup>

**Robert Zwarg:** “Back to Adorno” fue publicado en 1989, hace casi 30 años, en *Telos*. El título del artículo suscitó un nuevo interés por la obra de Adorno en los EEUU, al que también contribuiste con el resto de tus ensayos y traducciones. Has pasado gran parte de tu vida estudiando y escribiendo sobre Adorno, la mayor parte del tiempo cuando este era rechazado o desconocido en los EEUU. Y hay algo en tu trabajo –la voz que infundes en tus traducciones– que se encuentra más próximo a la textura extraordinariamente difícil del pensamiento y del estilo de Adorno que lo que puede hallarse en otros comentarios y traducciones estadounidenses.

---

\* Filósofo y ensayista residente en Nueva York

\*\* Post-Doc en el Deutsches Literaturarchiv Marbach

\*\*\* Universidad de Campinas (Brasil).

<sup>1</sup> Robert HULLOT-KENTOR, “Back to Adorno,” *Telos* 81 (1989): págs. 5-29. Reimpreso posteriormente en Robert HULLOT-KENTOR: *Things Beyond Resemblance*, Nueva York: Columbia University Press, 2006, págs. 23-44.

Robert Hullot-Kentor: Te lo agradezco, Robert, incluso con la sensación de estar poniendo palabras en tu boca. Pero, por lo que respecta a lo difícil que es traducir a Adorno, debería matizarse que es bastante reciente que la barrera entre idiomas se considere tan drásticamente absoluta. Wallace Stevens consideraba que el francés y el inglés eran la misma lengua. Y si lees la literatura filosófica y científica americana anterior a la Segunda Guerra Mundial, te sorprenderías de lo fieles que eran las traducciones en todas las lenguas europeas, especialmente en alemán. Había nuevas traducciones constantemente, por supuesto; pero las lenguas no se presumían inalcanzables.

**RZ:** Aun así, estoy seguro de que estás de acuerdo conmigo en que Adorno presenta problemas especiales. En el prefacio de la primera traducción de *Prismas* de Adorno, Sam Weber llegó a afirmar que la intraducibilidad de este autor es "su más profunda y cruel verdad." Tú has escrito sobre estos problemas bastante a menudo.

**RHK:** ¿Eso lo "más profundo en Adorno"? ¿La parte "cruel"? Me suena sospechoso, aunque también revelador.

**RZ:** ¿En qué sentido?

**RHK:** Según mi parecer Weber está diciendo, literalmente, que lo que es cruel es que estamos privados de la obra de Adorno por un impedimento insuperable de traducirle, ¿no? Pero hay una resonancia ahí que ha de ser escuchada. Weber está detectando algo en Adorno y se siente atraído por ello, un límite cruel que no solo se halla en los límites.

**RZ:** Sin duda, Adorno podía ser áspero.

**RHK:** Podía ser extremadamente odioso. En una carta a Kracauer recientemente publicada que he leído últimamente, por ejemplo, describe a Eric Auerbach -una figura apenas conocida en la historia de la humanidad- como un académico detestable y repugnante; un hombre de una erudición desafortunadamente insensible;

"En los últimos días he tenido que leer algo de Erich Auerbach, con gran horror. Representa más o menos todo lo que detesto del carácter académico. Y

ni siquiera tiene suficientes conocimientos positivos. Sobre Leibniz escribe frases de una asombrosa falta de formación [*Unbildung*]"<sup>2</sup>.

**RZ:** Es duro, estoy de acuerdo.

**RHK:** Sí, *Unbildung* pronunciado como un pecado imperdonable por parte del filósofo que en *Prismas* calificó a la "cultura" de "basura". Y Adorno recurre constantemente a este tipo de aseveraciones, en sus cartas y en su estilo, en la batalla que su obra libra por aislarse. No tendríamos nada de Adorno sin eso. Al parecer, especialmente en su juventud, aterrorizaba a sus colegas. Y cuando en alguna parte de *Minima Moralia* afirma, por ejemplo, que "todo el mundo se siente desdichado porque nadie tiene fuerza para amar", uno puede sorprenderse ante una accidental auto-revelación inadvertida<sup>3</sup>. Este es el aspecto de Adorno que desafortunadamente le hace tan atractivo para quienes se consideran esencialmente simpatizantes, sobre todo cuando lo imitan directamente.

**RZ:** En alemán lo llaman "adornita" [*Adornit*].

**RHK:** Es un calificativo práctico; su terminación irregular da cuenta de su significado. El hecho de que este estilo imitativo revele por sí mismo inmediatamente la mentira da la medida de la obra de Adorno.

**RZ:** Quizás. Pero recordemos que Sam Weber estaba hablando del callejón sin salida que supone traducir Adorno y, como he dicho antes, tú mismo has escrito bastante a menudo sobre ello.

**RHK:** Sí, por supuesto. Y con respecto a eso, en serio, al traducir a Adorno, todo cuanto puede salir mal va mal todo el tiempo. Intenta traducir *Wahrheitsgehalt* (inevitablemente vertido como "contenido de verdad"). Traducir "contenido" por *Gehalt* nos devuelve a todas las aporías que implica traducir la *ousia* de Aristóteles como "sustancia", un problema con el que parece que no podemos suprimir. Pero la parte realmente difícil es *Wahrheit*, que remite a una palabra fácilmente disponible en inglés que siempre estará mal estilísticamente. No puede sonar bien. El "cruel" de Weber –en su "cruel verdad"– es todo aquello que impide que esa evocación de la verdad se derrumbe. Con todo, lo misterioso de toda traducción –si es

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO and Siegfried KRACAUER: *Briefwechsel 1923–1966*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, pág. 650.

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO: *Minima Moralia*, Londres / Nueva York: Routledge, 2007, pág. 163.

eso lo que estamos discutiendo- es que esto ocurre todo el tiempo, a pesar de todo. Incluso la peor traducción de la obra de Adorno tiene gran parte de ello. El "contenido de verdad" de alguna forma lo dice. Ahora que lo pienso, si uno quiere hacerlo realmente bien, es irritante cómo en general las traducciones espantosas acaban estando logradas.

**RZ:** Estás diciendo algo sobre el lenguaje en sí, ¿no?

**RHK:** Todos lo sabemos, ¿no? El lenguaje es traducción: todo lo que es traducible es lenguaje. Decir "el cielo es azul" es lo más lejos a que llega una traducción, y es tremendamente lejos. ¿Qué otra cosa podemos hacer? Si no tuviéramos boca ni lengua -cuesta imaginarlo- tardaríamos en lograrlo, pero podríamos arreglárnoslas de alguna manera encogiéndolo. En cada gesto, el cuerpo humano mismo es un acto de traducción. O, como le gustaba expresar a Adorno, el ser humano es mimético. Por cierto, ¿te has encontrado alguna vez la carta de diez páginas que el adolescente James Joyce escribió a Ibsen en un noruego brillante hojeando un diccionario noruego?

**RZ:** James Joyce no es un cualquiera. Pero, por lo que dices, supongo que el *Diccionario de los Intraducibles* recientemente publicado no te resulta atractivo.

**RHK:** Es un logro y, sin duda, un gran proyecto. Pero, ¿qué palabras habladas y no habladas no son el estudio y la resonancia de otra lengua? "Intraducibles" parece afirmar algo académicamente sublime. Visualmente logras el mismo efecto si estudias la panorámica de una piscina seca. Su pose de incompreensión es un avance académico proyectado sobre el lenguaje, en buena medida un escepticismo siempre competitivo.

**RZ:** ¿Así que no lo admiras tanto?

**RHK:** El título no. ¿Tal vez deberían haberlo denominado *El Diccionario del mayor Verstand?* ¿Por qué no hablamos de alguna otra cosa?

**Fabio Akcelrud Durão:** Estoy de acuerdo. Como decía Robert al comienzo, queríamos dialogar sobre "Back to Adorno". ¿Qué te parece ese texto ahora? ¿Habría que escribirlo de nuevo? ¿O resulta extraño desde aquí, si se toma palabra por palabra?

**RHK:** Por supuesto que resulta extraño, Fabio; palabra por palabra, es extraño. Treinta años después, tengo que verlo extraño. Mis plumas se están cayendo; ahora estoy en la liga de los señores mayores. No estaba allí cuando lo escribí. Rolf Tiedemann, mi viejo amigo, parecía mucho mayor que yo cuando nos conocimos –a mis ojos, en todo caso–. Para la mayoría ahora seríamos de la misma edad. Así es cómo veo “Back to Adorno” ahora; sus plumas cayeron hace tiempo. Es uno de esos trucos astutos del tiempo.

**FAD:** ¿“Trucos astutos del tiempo”?... Oh, bien... estoy a favor de los trucos astutos del tiempo. ¿Hay muchos de esos? Necesitamos empezar y hablar sobre Adorno y la *Dialéctica de la Ilustración* en los EEUU –sobre la Ilustración en sí en los EEUU– ¿es así, Robert?

**RZ:** Así es: quería aclarar esto.

**FAD:** De acuerdo. Pero, antes de que se nos escape, vamos a hablar sobre esos trucos astutos del tiempo. ¿Hay muchos o solo algunos?

**RHK:** Uno desearía que hubiera justo los suficientes. Para empezar a hacer recuento, podríamos echar un vistazo a Nabokov. Si no están allí, no estarán en ninguna parte. Por cierto, son esas técnicas, esos trucos, los que hicieron que Nabokov fuera importante para el pensamiento de Adorno.

**FAD:** No sabía que Adorno hubiera leído a Nabokov; ¿alguna vez escribió sobre él?

**RZ:** Yo sabía que le dedicó un escrito al primo de Nabokov, el compositor Nicolas Nabokov.

**RHK:** Eso es interesante, Robert. Pero no creo que Adorno escribiera nada específicamente sobre Vladimir Nabokov. Ojalá lo hubiera hecho. Fue Tiedemann quien me mencionó una vez, en relación a un pasaje de *Lolita* que mencioné en “Second Salvage”, en mi introducción al *Current of Music*<sup>4</sup>, que Adorno estaba profundamente afectado por *Lolita*. Como estaba diciendo, habrían sido cuando menos esos trucos astutos del tiempo los que le importaban, no la versión pop-eros de *Lolita*.

<sup>4</sup> Cfr. Robert HULLOT-KENTOR: “Second Salvage. Prolegomenon to a Reconstruction of *Current of Music*”, en *Things Beyond Resemblance*, ob. cit., págs. 94-124.

**RZ:** Ya que estamos hablando sobre Nabokov, vamos a seguir con él; igual nos aporta un aspecto para entender el posible lugar de Adorno en los EEUU. ¿No estuvieron Adorno y Nabokov al mismo tiempo en EEUU? Me pregunto si se encontraron en alguna ocasión.

**RHK:** Adorno llegó a los EEUU en 1938. Contando por lo alto y partiendo de que Nabokov llegó al puerto de Nueva York en 1940, coincidieron aquí durante casi una década. Podrían haberse conocido; no es un secreto que mucha gente - exiliada- interesante se conoció en Nueva York por aquel entonces. Adorno y Nabokov podrían haber estado juntos en mutuo desconocimiento como estuvieron Lévi-Strauss y Mondrian examinando grabados africanos en el Metropolitan Museum.

**FAD:** Robert, te preguntaba si podrían haberse conocido, no si pasaron por alto un encuentro.

**RHK:** Lo sé, Fabio, créeme. Eso me recuerda, de todas maneras, que cuando estuve investigando para *Current of Music*, un portero de Christopher Street en Manhattan, donde Adorno vivió brevemente al llegar a Nueva York en un edificio decorado elegantemente con techo artesonado en el vestíbulo y con las puertas del ascensor de latón tachonadas, me dijo que Walt Disney y Bela Lugosi también residían en el edificio en ese momento. Catalogué la historia de apócrifa. Pero la idea de aquellas puertas del ascensor profundamente refinadas abriéndose a Bela Lugosi, Adorno y Walt Disney -los tres pisando el parquet que cubría el vestíbulo- tiene un surplus de encanto.

**FAD:** ¿Estás sugiriendo que nos imaginemos a Nabokov, cazamariposas plegado bajo su codo, saliendo de ese ascensor con ellos?

**RHK:** ¿Imaginar? No; no hace falta mucha imaginación. Estamos jugando; es fantasía; es un comic; el cumplimiento de los deseos no es imaginación. Pero, por qué no, pongamos a Nabokov también en ese ascensor.

**FAD:** Dudo que hubiera estado allí en una tarde de visita con los Adorno. No se habrían entendido.

**RHK:** Nabokov podía ser desvalidamente tolerante, pero habría hecho todo lo posible por evitar un encuentro con Adorno. Difícilmente podrían ser hermanos de sangre. Aun así, lo que Adorno vio en la obra de Nabokov es un *sensus commu-*



nis, un modernismo radical ahora caduco. Cuando Nabokov escribe en *Pálido Fuego*, "deseo que te estremezcas no solo ante lo que lees sino ante el milagro de que sea legible", ofrece también un comentario sobre el ideal de trabajo de Adorno. Ayuda a esclarecer por qué Adorno como conferenciante y profesor, frente a lo que ocurre en sus escritos principales, podía ser tan transparentemente claro. No se trata de que algunas veces quisiera ser simple y otras veces complicado.

**FAD:** Eso es verdad. Uno se estremece ante lo que es legible tanto en Nabokov como en Adorno.

**RHK:** Ante lo que es legible. Y, como dice Nabokov, "ante el milagro de ser legible", que quiere decir legible no en el sentido de un contenido prodigioso o en el de una técnica posible de lectura, sino en el de la técnica de aprehender lo que es inherente a la posibilidad cuando lo inerte se despliega. Sus parodias son "arte interactivo" y "ficción dialógica". Uno alardea intentando decir estas cosas. Nabokov encontró la manera de resumirlo.

**FAD:** Pero, ¿qué hay de Adorno? De hecho, ahora estoy aún más interesado en esos trucos astutos del tiempo. ¿Aluden al *sensus communis* del modernismo que mencionabas hace un momento?

**RHK:** Puede que lleguemos a ello, Fabio. Pero vamos a encontrar la manera de llevar la conversación a lo que Robert tiene en mente, nuestro tema, la Ilustración y la *Dialéctica de la Ilustración*.

**RZ:** Sí, la *Dialéctica de la Ilustración* en los EEUU. Por eso estamos hablando de "Back to Adorno". El ensayo afirma ser una reintroducción de la *Dialéctica de la Ilustración* en los EEUU. Escribes en el primer párrafo, hablando de la obra de Adorno, que "en América, su obra nació en una botella".

**RHK:** Todo pensamiento tiene su contra-imagen y a veces una combinación de contra-imágenes. En esa línea me refería a una frase de un poema de *El blanco en movimiento* de W. S. Merwin sobre el "nacer en una botella" superpuesta al conocido comentario de Adorno a Brecht, cuando estuvieron juntos a la orilla del Pacífico, sobre que desearía poder condensar su trabajo como si fuera un mensaje en una botella. Consciente de que en aquellos años el trabajo de Adorno ya no se estudiaba en Europa, de que había sido de alguna manera desechado, yo quería sacar ese mensaje de aquella botella aquí, en los EEUU.

**FAD:** Nunca vamos a lograr hablar de todo esto. ¿Tal vez hemos comenzado en la dirección equivocada? No hay nada tan inspirador como un callejón sin salida.

**RHK:** *Coraggio*, Fabio. Quizá fue en un momento como este cuando alguien se topó con quién sabe qué, ¿quizás las matemáticas? Y por lo que se refiere a los callejones sin salida, eso es probablemente lo que menos me gusta de "Back to Adorno".

**RZ:** ¿Qué quieres decir?

**RHK:** Que insta a una *vuelta* a Adorno. Eso es un callejón sin salida. No he escrito mucho, pero "Back to Adorno" es el peor título que se me ha ocurrido hasta ahora. No hay manera de comprender el trabajo de Adorno volviendo a él. Sabía eso cuando titulé el ensayo.

**RZ y FAD:** ¿Lo sabías?

**RHK:** Sí, claramente. La primera frase buscaba arreglar el título: "El único 'volver a' legítimo es el que reclama una vuelta a lo que nunca fue alcanzado en primera instancia, que es el caso de los escritos de Adorno." Esto envuelve hábilmente el tapón de la botella en un sello de plomo.

**RZ:** ¿Cuál es el problema del título y por qué pusiste un título que considerabas erróneo?

**RHK:** El título era la solución a un rompecabezas poco edificante: el hecho es que uno quiere que le publiquen su trabajo; es algo propio de la especie. Paralelamente, sentía cierta hostilidad hacia el editor jefe de *Telos*, Paul Piccone. Piccone era carismático, gesticulaba con tosquedad, y, en general, era un tipo sin igual, con una energía inagotable—y muy, muy prepotente. Lo bueno de esa prepotencia fue que consiguió, como sabéis, dar en su revista a la Escuela de Frankfurt la mayor audiencia que ha recibido en los EE.UU. en muchos años. Toda una generación de intelectuales americanos descubrió allí algo que no podían encontrar en ninguna otra parte: todos estamos en deuda con él. Pero esa prepotencia podría ser también intensamente anti-intelectual y obtusa, y con los años ese aspecto se incrementó cada vez más.

**RZ:** He oído que era una figura compleja.

**RHK:** Es una manera de decirlo. Hacia finales de los ochenta, Piccone alejó la línea editorial de la revista de lo que conocemos como Teoría Crítica hacia cuestiones de federalismo, en la dirección del Instituto Cato, con una orientación más de derechas, lo que comportaría para *Telos* una subvención de dinero que a principios de los noventa se manifiesta como apoyo para la Liga Norte en Italia – y como una preocupación con Schmitt. Mientras tanto, cuando le propuse el artículo a Piccone, que nunca entendió una palabra de la obra de Adorno, me dijo que la última cosa que necesitaba *Telos* en ese momento era un ensayo sobre él. A eso es a lo que me enfrentaba.

**RZ:** ¿Así que el rompecabezas era cómo conseguir publicar un ensayo por un editor autoritario cuyo interés era llevar la revista hacia otros derroteros?

**RHK:** Eso es. Así que puse un título que consideré claramente equívoco, porque estaba seguro de que Piccone –autoproclamado Polifemo e inveterado emprendedor interesado en vender la revista de la que era único propietario– entraría al trapo, perfectamente consciente de que es un título que vende en el *Movimento falsamente de izquierdas*. De modo que “back to Adorno”, *point d’exclamation*.

**FAD:** Eso fue un poco oportunista de tu parte también, ¿no?

**RHK:** Inofensivamente oportunista, espero. El trato que hice conmigo mismo fue que la publicación del ensayo sería mi recompensa por el título comprometido, y no por debajo de eso –en un nivel un poco exquisito– por demostrar al universo, limitado a mí mismo, la torpeza de Piccone por haber caído en la trampa. Eso son los triunfos de la vida. Pero estás en lo cierto, Fabio. No estoy seguro de qué precio tiene esto noumenalmente. Afortunadamente, los estadounidenses en general no tienen egos trascendentales, yo no lo tengo.

**RZ:** ¿Entonces la razón por la que decidí traducir y publicar tu trabajo “Back to Adorno” para una colección alemana de ensayos sobre la *Dialéctica de la Ilustración* en los EEUU es el aspecto que consideras más engañoso en relación a Adorno?

**RHK:** Más o menos. Pero, para tu libro querías una pista sólida sobre el lugar de la *Dialéctica de la Ilustración* en EEUU, y ahí lo tienes. No es del todo malo. Unos años después de que se publicara “Back to Adorno” negocié una traducción com-

pleta de los *Gesammelte Schriften* de Adorno en la Standford University Press con el apoyo de Rolf Tiedemann. Eso no salió adelante. De hecho, como extraña anécdota histórica, según un rumor el proyecto murió definitivamente en el escritorio de la entonces rectora de Standford, Condoleeza Rice. Pero en todo caso "Back to Adorno" logró convencer a la editorial de la necesidad de una nueva traducción de la *Dialéctica de la Ilustración*, que mejoró considerablemente el trabajo de Cumming, y de publicar toda la serie de las clases magistrales de Adorno.

**RZ:** Pero aún no has explicado por qué el título "Back to Adorno" es tan mala idea.

**RHK:** La filosofía de Adorno es la crítica de lo primitivo desde la perspectiva de lo primitivo. Primitivo quiere decir, según Adorno, aquello que no logra escapar a su propio origen. Comprender la dinámica de la compulsión con la que lo primitivo reproduce su propio origen, irreconciliado con su propio origen, es el punto central alrededor del cual se organizan los fragmentarios capítulos de la *Dialéctica de la Ilustración*.

**RZ:** Entonces, ¿el título "Back to Adorno" reivindica la restitución del origen, al contrario de la tesis más central de la *Dialéctica de la Ilustración*?

**RHK:** Como si la libertad tuviera que encontrarse en la antigua falta de libertad, como dice Adorno en la *Teoría estética* y de diversas maneras a lo largo de su obra. La crítica de lo primitivo desde la perspectiva de lo primitivo no llama, como pudiera parecer, a un retorno a lo primitivo como un nuevo punto de partida, de forma parecida al vitalismo. Implica una noción transformada de regresión, y es por eso que la *Dialéctica de la Ilustración* es tan dinámicamente compleja. Este es también el motivo de que el pensamiento de Adorno esté tan intrínsecamente vinculado a Freud, que desarrolló este nuevo concepto de regresión como una consecuencia del descubrimiento de las pulsiones inconscientes, que fue su descubrimiento más importante.

**RZ:** ¿Cómo influye esto en la idea de regresión?

**RHK:** El reconocimiento de esas pulsiones, como lo primitivo en nosotros y en el mundo que nos rodea, supone una transformación en el tiempo y del tiempo. En estos términos, la regresión ya no puede ser adecuadamente entendida como una vuelta a un estadio más temprano. Se menciona la idea del "retorno de lo reprimido".

mido" tanto como se ignora su comprensión del tiempo. Lo que vuelve no es un retroceso a un estadio más temprano. Es lo que una vez más, con aparente inevitabilidad, presenta la reivindicación de lo que no se ha logrado dejar atrás. Se ha mantenido como punto de "fijación", en el lenguaje de Freud. Este es el concepto transformado de regresión al que Adorno se refiere cuando escribe en alguna parte, quizás en *Minima Moralia*, que somos los conflictos irresueltos del pasado.

**FAD:** He ahí un truco astuto del tiempo.

**RHK:** Uno de ellos.

**RZ:** Pero Freud y Adorno a menudo consideran la regresión como aquello que parece un retroceso en el tiempo, como una vuelta a un estadio más temprano, ¿no?

**RHK:** Sí. Abrid la *Interpretación de los sueños* y encontraréis muchos ejemplos y diagramas de ese modelo de regresión. Especialmente en la obra tardía de Adorno, una de sus características irritantes es la repetida calificación de lo "bárbaro" en el sentido que indicas.

**RZ:** Sigamos con esa idea. Fabio te preguntaba al principio de nuestra conversación si querías o tendrías que escribir "Back to Adorno" de nuevo. Más que volver a ello, podríamos decir que esa cuestión no ha desaparecido. Dada tu crítica a "Back to Adorno", ¿qué supondría esta idea transformada de regresión para acercarse al propio trabajo de Adorno?

**RHK:** En momentos como este uno piensa en la frase de Heráclito de que "nadie se baña dos veces en el mismo río". Heráclito es simplemente un filósofo con una buena cabeza sobre sus hombros que odiaba mojarse los pies y un hombre que pudo aprender una lección.

**FAD:** ¿Estás diciendo que has aprendido una lección?

**RHK:** Aprecio la traducción, Fabio.

**RZ:** ¿Cuál sería la lección?

**RHK:** Que he intentado la pregunta antes. Tienes que acercarte a ella de modo oblicuo. Si vas de frente, te encuentras sobrepasado. La pregunta misma —planteada tan ampliamente como su seriedad merece— es si el pasado puede ayudarnos y

de qué manera; como cuando Adorno escribe en la *Dialéctica de la Ilustración* que el problema no es recuperar el pasado, sino sus pretéritas esperanzas. Esa es otra forma de formular ese sentido transformado del tiempo. No es nada menos que la afirmación más resumida de lo que Adorno entendía por *Wahrheitsgehalt*. A propósito, por lo que respecta a ese *sensus communis*, este es el desarrollo del pensamiento que encontramos no solo en Adorno sino también en Joyce y en Virginia Woolf y en aquellas pocas páginas que Juan Ruflo nos dejó; es la articulación interna de lo que uno anhela en la papiroflexia narrativa de Nabokov.

**RZ:** Vale, ya que lo prefieres, vamos a tomar otro rumbo. En "Back to Adorno", eres duro con Horkheimer. Encuentras su escritura floja y le criticas por oponerse a la reimpresión de la *Dialéctica de la Ilustración* después de que Adorno y él hubieran regresado a Alemania. ¿Ha cambiado tu forma de ver a Horkheimer?

**RHK:** Todavía sigo sin saber dónde ir con la escritura de Horkheimer. Puede que sea mi problema; claro que reconozco su importancia y le admiro considerablemente. Pero soy lo contrario de un lector voraz. Solo quiero leer palabra por palabra, palabras que medio pronuncias mientras avanzas y las palabras de Horkheimer no mantienen esa atención. No puedo quedarme pegado a la página; mis ojos se dirigen hacia el margen y siguen su curso.

**RZ:** Pero, ¿qué hay sobre la postura de Horkheimer, cuando él y Adorno volvieron a Alemania, con respecto a la publicación de la *Dialéctica de la Ilustración*?

**RHK:** Con respecto a eso sí que ha cambiado mi parecer. Su reticencia a reimprimir la obra después de la Segunda Guerra Mundial fue la inquietud de que su crítica de la Ilustración pudiera afirmarse en nombre de una crítica primitiva de la razón y redundar en favor del fascismo. Ese miedo era legítimo y entiendo sus preocupaciones mucho mejor ahora que estamos siendo testigos de cómo toda una parte del mundo se está arrastrando por una especie de espiral por la que Alemania ya se precipitó una vez. En los EEUU basta pensar en figuras contemporáneas como Steve Bannon -el estratega de Trump- que cita a Derrida y a la Escuela de Frankfurt para justificar la "deconstrucción del estado administrativo". Lo que combate en nombre de la Escuela de Frankfurt son todas esas estructuras burocráticas que impiden que el Estado pueda usarse como un arma directa de saqueo.

**RZ:** Me pregunto si la espiral a la que te refieres es la misma que engulló el mundo a mediados del siglo XX. Pero, incluso si lo fuera, no hay manera de evitar que las ideas sean manipuladas de esta manera. También le ocurrió al psicoanálisis durante el Tercer Reich.

**RHK:** Eso es cierto. Y el estilo epigramático de la *Dialéctica de la Ilustración* no podía ser más consciente de ese peligro en la forma compacta de su expresión; su impulso a endurecerse para evitar cualquier disolución o explotación de su comprensión de la relación entre Ilustración, dominación y autoritarismo. La némesis de este estilo, sin embargo, es que, en su abreviación deliberadamente drástica, impide articular históricamente el significado de la Ilustración y la hace muy vulnerable a posibles malinterpretaciones.

**RZ:** Eso ya se ha dicho antes, ¿verdad?

**RHK:** Sé que ya se ha dicho todo sobre la obra, y que lo ha dicho gente con la que no estoy de acuerdo en su lectura de Adorno, pero ha de decirse de nuevo: ¿dónde incluyen las páginas de *Dialéctica de la Ilustración* un reconocimiento sustancial del compromiso de la Ilustración con la emancipación universal, de su rechazo al poder arbitrario, de su afirmación de la libertad de movimiento y de ser uno mismo, dónde aparece la Ilustración como crítica del privilegio y la autoridad en cualquier dimensión del pensamiento y la vida? ¿Dónde se encuentra en *Dialéctica de la Ilustración* que el reconocimiento del ideal de la tolerancia es un logro de la Ilustración? Todo esto apenas se atisba en la obra. Horkheimer tenía buenas razones para temer los usos que pudieran hacerse justo después de la guerra de estas elisiones apenas aludidas en la obra. ¿Se puede concluir de la *Dialéctica de la Ilustración* que la Ilustración es fascista?

**FAD:** ¿Estamos hablando de la crítica de la autoridad y del ideal de tolerancia en la Ilustración europea que empieza en el siglo XVII, digamos desde Locke pasando por Montesquieu? ¿O dentro de una dinámica global que afecta a todo el curso de la historia, que es como caracteriza la Ilustración una importante tradición de pensamiento alemana -y Adorno en particular?

**RHK:** Tu perplejidad va al fondo del asunto; estaba intentando llegar a ello. Y es más que una mera cuestión de estilo, aunque el estilo conciso realmente ayuda a enmascarar la deficiencia. La *Dialéctica de la Ilustración* no hace la distinción por la que te estás preguntando, y realmente no puede hacer esa distinción. Ese es un

problema central de la obra que se expone en su *petitio principii*, como los autores lo denominan en el prefacio del estudio.

**FAD:** ¿Qué *petitio principii*? Recuérdamelo.

**RHK:** *Petitio principii*, como sabes, es la falacia lógica de una conclusión que ya está dada en la premisa del argumento. En el prefacio de la *Dialéctica de la Ilustración*, en un punto crucial de la introducción al texto, los autores se refieren a su compromiso con la Ilustración como valor con estas dos palabras nada más, como un supuesto compromiso con la libertad de pensamiento, que por lo demás ha de mantenerse subcutáneo en la crítica inmanente de la Ilustración.<sup>5</sup> Esto tiene lugar a lo largo de toda la obra de manera extraordinaria; es indudable. Pero la tímida afirmación de la libertad de pensamiento en esa *petitio principii* oculta en no menor medida el hecho de que una presentación más desarrollada del logro de la Ilustración habría desorganizado completamente la tesis de que toda la historia puede concebirse en términos de dominación como sacrificio. Este es el movimiento global de la Ilustración en su lógica de racionalización desde el origen manifiesto del capitalismo, del que se dice que ya era evidente en el viaje de Odiseo. Sin la reducción altamente sublimada de los logros de la Ilustración a la *petitio principii*, esa tesis originariamente sagaz no podría haberse presentado de modo tan unidimensional.

**FD:** No sé si te estoy siguiendo; ¿qué quieres decir?

**RHK:** Estoy diciendo que, si bien su *petitio principii* no es importante en el orden de la falacia lógica, sí que encubre una falacia histórica que se hace evidente cuando nos preguntamos —como tú te preguntabas hace un momento, Fabio— sobre la relación del período histórico de la Ilustración con la dialéctica general de la dominación. La dialéctica de la Ilustración puede pretender ser la dialéctica de la historia, pero no es toda ella histórica. Adorno no era un historiador, y él mismo lo sabía.

**RZ:** ¿Cómo es eso?

**RHK:** Bueno, al considerar el surgimiento de los ideales de la Ilustración que hemos mencionado —que constituyen la posibilidad de esta misma discusión—, una historiadora como Ellen Meiksins Wood, sobre quien pienso a menudo y a quien

---

<sup>5</sup> Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press, 2002, pág. xvi.



traigo a nuestra conversación en este momento, explica en *El origen del capitalismo* que estos valores de la Ilustración se originan en el absolutismo francés y en una revolución motivada por juristas y burgueses que no eran ni modernos ni capitalistas, ni tampoco fuerzas de la racionalización.<sup>6</sup> ¿Dónde habrían colocado Adorno y Horkheimer esta serie de diferenciaciones y logros históricos en la dinámica de lo que se supone que es un desarrollo de una Ilustración esencialmente capitalista, del sacrificio como dominación, desde el primer momento? Sin esta *petitio principii* que permitió a los autores eludir la vasta complejidad del desarrollo histórico y simplificar drásticamente la cuestión conceptual de la Ilustración no podrían haber escrito *Dialéctica de la Ilustración*.

**FAD:** ¿De verdad no hay ninguna mención a la tolerancia en la *Dialéctica de la Ilustración*?

**RHK:** En algunos comentarios al margen nada más. Pero Adorno sí habló sobre tolerancia en *Minima Moralia*, en pasajes escritos al mismo tiempo que la *Dialéctica de la Ilustración*. En "Mélange" se burla de ella. La tolerancia es el fino velo del humanismo fácilmente eliminable, escribe; no es ni tan siquiera una máscara para la intolerancia, sino que ella misma es intolerante en su estudiada indiferencia y falsa universalidad. La tolerancia, continúa Adorno, es lo que los nazis mostraron a sus víctimas al tratarlas a todas igual como víctimas. No creo que Adorno salga muy bien parado de este pasaje. No es difícil triunfar despectivamente sobre la tolerancia: la historia da buena cuenta de ello. Pero ¿es posible pensar sin tolerancia? Y cuando se coloca la tolerancia en el contexto del formalismo de los derechos burgueses, la manipulación de la igualdad por mor de la desigualdad, como Adorno indicaba, o en el contexto de la filosofía que intenta ser la conciencia consecuente de la no-identidad, sigue habiendo algo que falla a la hora de comprender el logro de su aparición en la crítica de la Ilustración a la autoridad y la coerción, de la cual —de eso se trata aquí— Adorno no puede dar cuenta en su exposición.

**RZ:** Así que, en contra de tu postura en "Back to Adorno", ¿ahora estás argumentando que, dado que el libro identifica arrogantemente la Ilustración con el fascismo, Horkheimer estaba en lo cierto al no querer reimprimir el libro en

<sup>6</sup> Elen MEIKSINS WOOD, *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Londres: Verso, 2017, págs. 181-89.

**Alemania tras la Segunda Guerra Mundial, en un contexto en el que podría llegar a convertirse en un arma para la derecha?**

**RHK:** Para nada: yo no pienso eso. Nadie necesita demostrar la importancia de la *Dialéctica de la Ilustración*. Lo que se encuentra ahí, de un modo incomparable —no puedo pensar en una obra equiparable— es el reconocimiento de lo que ha sido el precio de la historia, como su dialéctica: un precio que ahora tratamos de comprender con urgencia.

**RZ:** Ahí estoy de acuerdo contigo.

**RHK:** De modo que, sí, la *Dialéctica de la Ilustración* debería haber sido publicada a su regreso a Alemania, tanto como hoy merece ser estudiada de nuevo. Pero tanto Horkheimer como Adorno conocían sus limitaciones. ¿Qué habría pasado si ellos hubiesen escrito una introducción en la que se hubiesen enfrentado a sus preocupaciones por el posible malentendido del libro, de la Ilustración? Podría haber sido claramente constructivo. Y al final, muchos años después, habría sido bueno para Adorno también, especialmente cuando, en una especie de conflicto de generaciones, sus clases magistrales fueron ridiculizadas y abucheadas por los estudiantes al final de su vida. En lugar de llamar a la policía para lidiar con ellos, podría haber tenido legítimamente mucho más que decirles sobre la necesidad de dejar hablar a la otra parte en esos momentos de revuelo; y no haberles leído en un momento de crisis, ante su indignación, su estudio sobre la *Iphigenia* de Goethe.

**FAD:** ¿Estás diciendo que Adorno no solo podría haber pedido una mejor comprensión de su obra a los estudiantes, sino que él mismo podría haber comprendido mejor a los estudiantes?

**RHK:** Eso estoy diciendo, sí.

**FAD:** ¿Pero no hay algo aparentemente irresistible y también infructuoso en conversaciones que, como esta, acaban debatiendo sobre cómo podría y debería haber sido el pasado, como si ocupásemos un lugar más elevado en la historia, meneando nuestras cabezas a sabiendas de los errores, ya fueran de Horkheimer o de Adorno? ¿Eso no forma parte de aquello a lo que Adorno pensaba que había que resistir en lo que llamó la fascinación por el pasado?

**RHK:** No estoy seguro que eso sea todo lo que estamos haciendo en este momento, aunque sí en parte. Pero permíteme estar completamente de acuerdo con-

tigo, Fabio, porque parece cierto que nos encontramos a cada paso con el *quid pro quo* de reproche, culpa y retribución. De hecho, esa es la tesis de Adorno: que la ley del talión, como la regla del principio de intercambio, hace que la regresión parezca un retorno mecánico al pasado en lugar de permitirnos comprender el peso del pasado en cuanto lo anhelado por él. Además de que parece que señalamos solo los momentos en que la *Dialéctica de la Ilustración* flaquea, una introducción que quisiera librarse del “back to it” tendría que ser capaz de ponerla en relación con la posibilidad de lo nuevo, porque el pasado solo puede venir en nuestra ayuda en virtud de su necesidad de lo nuevo.

**RZ: Reconozco esa reflexión.**

**RHK:** Entonces reconocerás también el resto de la reflexión, que si somos los conflictos irresueltos del pasado –como Adorno escribe– podemos experimentar la posibilidad de lo nuevo al despertar la memoria de lo que no llegó a realizarse. Eso es lo que Adorno tenía en mente cuando en sus escritos tardíos se refería a que lo que él llamaba el “bloqueo”, el impedimento que experimentamos en cada situación, se disolvería si la historia pudiera conducirse hacia la verdad. O, mejor, que la historia sólo llegaría a ser verdad de ese modo, y así “se transformaría en maestra”.

**FAD: Esa sería otra manera de describir lo que hay de estremecedor en la obra de Adorno: que puede leerse.**

**RHK:** Sí, esto no es menos significativamente legible en *Lolita* que en la última novela de Nabokov, *Cosas transparentes*. Las “cosas transparentes” en esa obra son aquellas en las que el presente se abre al pasado, pero tenuemente, no translúcidamente. Son transparentes en el sentido de que los sonidos del canto de las sirenas pueden escucharse como si estuvieran hablando por sí mismos y abiertos a un oído que se vuelve hacia ellos anhelante y perplejo. La narrativa de la novela, que nos advierte en numerosas ocasiones de que uno puede perderse fácilmente en estas cosas transparentes, solo alcanza su conclusión cuando ellas se encienden como brasas en las que el hotel, la única residencia que resta de la novela –del mundo– explota en llamas. La novela misma entra en combustión al no poder escapar a su propio origen.

**FAD: ¿El truco astuto del tiempo de nuestro propio momento?**

**RHK:** Ante el cual, en la experiencia de esta novela, nos estremecemos como ante aquello frente a lo que necesitamos y esperamos estremecernos. En la novela, en aquellas llamas, el bloqueo social se convierte en la dinámica de un momento de trascendencia que está bloqueado –una trascendencia bloqueada como única posibilidad de trascendencia estética.

**RZ:** Pero, antes de que esto se convierta en un debate sobre la *Teoría Estética*, ¿quizás deberíamos concluir algo sobre el lugar que ocupa la *Dialéctica de la Ilustración* en los EEUU?

**RHK:** Dado que los EEUU están ahora en el segundo año de la presidencia de Donald Trump, ya se lea, se estudie, se comente o se cite la *Dialéctica de la Ilustración* o no, el reconocimiento del precio desastroso de lo que está ocurriendo apenas podría estar más lejos de nosotros. Pero si la obra aún espera con urgencia ser introducida aquí, no sería en tanto que regreso a sus páginas impecables, sino comprendiendo cómo sus visiones se transforman al reconocer todo aquello que se quería dar por supuesto en su *petitio principii*.

*Traducción de Nekane García Amezaga*

# CRÍTICA Y CRISIS

*Critique and Crisis*

SAMIR GANDESHA \*

[samir\\_gandesha@sfu.ca](mailto:samir_gandesha@sfu.ca)

En el intento de dibujar los contornos del horizonte de la crisis, no estaría mal volver a leer un breve artículo de Theodor W. Adorno titulado simplemente “Crítica”, una charla emitida por la emisora alemana *Süddeutscher Rundfunk* el 26 de mayo de 1969 y que se publicó casi un mes más tarde en *Die Zeit* y posteriormente en la colección *Política para no políticos*<sup>1</sup>. Se trata de la misma época en la que Adorno intercambió con Herbert Marcuse varias cartas importantes sobre el significado del Movimiento Estudiantil de Alemania Occidental y estaba particularmente preocupado por la integridad de la democracia constitucional de Alemania Occidental<sup>2</sup>. En distintas intervenciones en la radio, entrevistas, artículos periodísticos, etc., Adorno se muestra profundamente comprometido con la idea de una “*Pedagogía después de Auschwitz*”, que es, a su vez, el título de otro ejemplo importante de este tipo de discursos radiofónicos para la *Hessischer Rundfunk* del 18 de abril de 1966, publicado bajo el título ligeramente modificado de “Educación después Auschwitz”<sup>3</sup>. En Alemania las instituciones democráticas nunca se habían asentado realmente sobre una base tan firme como en Francia y Estados Unidos y, tras el fracaso de la Revolución de 1848, el nacionalismo tomó un cariz cada vez más autoritario, en particular con la formación del Estado-nación alemán bajo la égida prusiana. No es necesario insistir en que, tanto en Italia como en la Alemania de Weimar, el fascismo llegó al poder por medios democráticos. Una vez que tomó el poder, se dispuso inmediatamente a suspender la constitución democrática que había hecho posible que llegara hasta ahí.

---

\* Profesor en el Department of the Humanities y Director del Institute for the Humanities - Simon Fraser University.

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO, “Crítica”, en Id., *Crítica de la Cultura y Sociedad II*. Intervenciones, Entradas, Apéndice, *Obra completa* 10/2. Ed. R. Tiedemann, trad. de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2009, págs. 699-706.

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO y Herbert MARCUSE, “Correspondence on the German Student Movement.” *New Left Review*, I/233, January-February 1999, (trad. cast., en [https://newleftreview.org/article/download\\_pdf?id=1982&language=es](https://newleftreview.org/article/download_pdf?id=1982&language=es)).

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO, “Educar después de Auschwitz”. en Id., *Crítica de la Cultura y Sociedad II*, op. cit., págs. 599- 613.

En sus escritos filosóficos y psicosociales, así como en sus escritos políticos, Adorno busca evitar un resurgimiento del fascismo. Esto concuerda cabalmente con la exhortación de Adorno tantas veces recordada a formular de un “nuevo imperativo categórico” después del Holocausto. Adorno afirma en *Dialéctica Negativa*: “Hitler ha impuesto a los hombres en su estado de no libertad un nuevo imperativo categórico: el orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante”<sup>4</sup>. Se puede considerar que los discursos públicos de Adorno están profundamente motivados por este desafío ético.

A continuación, me centraré en el artículo “Crítica”, que plantea la relación entre negatividad y democracia, y lo relacionaré con las dimensiones objetiva o institucional y subjetiva o psicológica de la crisis. Concluyo con algunas reflexiones sobre si puede decirse que la reciente llamada de Chantal Mouffe en favor de un “populismo de izquierdas”<sup>5</sup> da expresión a la negatividad y permite hacer realidad las promesas incumplidas de la democracia liberal. De un lado, cualquier forma de “populismo” parecería ser profundamente contraria a la filosofía política de Adorno. De otro, si fuera posible considerar al consenso neoliberal vigente desde finales de los años setenta como el blanco real de los populismos de cualquier tipo, entonces cabría considerar el populismo de izquierdas como un desafío a la sociedad “totalmente administrada” mediante la revitalización de la política de una manera no muy diferente a la Oposición Extraparlamentaria de Alemania Occidental tras la formación de la *Gran Coalición* entre los socialdemócratas y los cristianodemócratas de 1966 a 1969. Adorno era un partidario cauteloso de la primera.

Como muchos de los escritos de Adorno, el ensayo “Crítica” es un texto denso y de amplio alcance, que reflexiona sobre los acontecimientos políticos y sociales que se estaban desarrollando. La propuesta central de Adorno es que la democracia se define por la “crítica” o la negatividad tanto en el sentido objetivo como en el subjetivo. Desde el principio, Adorno invoca implícitamente la pretensión de Marx frente a Hegel de que la anatomía del Estado se ubica en la *bürgerliche Gesellschaft*, sugiriendo al mismo tiempo que la política no puede ser entendida como una “esfera cerrada herméticamente ... sino que solo se puede comprender en su relación con el juego de fuerzas de la sociedad que conforma la sustancia de todo

<sup>4</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica Negativa*, en *Obra completa* 10/2. Ed. R. Tiedemann, trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2006, pág. 358.

<sup>5</sup> Chantal MOUFFE, *For a Left Populism*. London – New York: Verso, 2018.

lo político y es ocultado por los fenómenos políticos superficiales”<sup>6</sup>. Objetivamente, en relación con la democracia, la crítica puede entenderse en la forma de separación de poderes, desde Locke y Montesquieu, que “tiene su elemento vital en la crítica”<sup>7</sup> en la medida en que cada ámbito de gobierno –legislativo, judicial y ejecutivo– responsabiliza a las demás, sometiéndolas a la crítica.

Esta institucionalización objetiva de la crítica va de la mano con la idea subjetiva de crítica, que se refleja en la idea kantiana de Ilustración entendida como *Mündigkeit*, que significa madurez política o la noción de que los ciudadanos están en condiciones de hablar por sí mismos como sujetos *autónomos*<sup>8</sup>. El ciudadano puede hacerlo, según Adorno, “porque ha pensado por sí mismo y no repite lo que otros dicen; quien no es tutelado”<sup>9</sup>. La *Mündigkeit* resulta vital, además, para la capacidad del ciudadano de resistirse a la conformidad con la opinión dominante y se encuentra en estrecha relación con la capacidad de juicio.

En la medida en que identifica las raíces etimológicas de la *Kritik* en el verbo griego *krino*, que significa “distinguir”<sup>10</sup>, Adorno confirma tácitamente el argumento de Arendt de que el juicio es la facultad política clave *por excelencia*<sup>11</sup>. Si Kant y la Ilustración en su conjunto pueden entenderse como un intento de allanar el camino para una salida de la “autoculpable minoría de edad” y para el juicio, el Hegel maduro socava finalmente la crítica al asociarla con la vanidad de lo que él llamó el *Raisoner* (lo que, de acuerdo con Henry Pickford, significa literalmente desbrozador o discutidor). Es decir, Hegel asoció la crítica con la persona que no reconoce las sutiles mutaciones de la astucia de la razón<sup>12</sup> y es “incapaz de reconocer que en última instancia todo es y sucede por su bien”<sup>13</sup>.

Esta divergencia en las actitudes hacia la crítica en Kant y Hegel apunta a una profunda tensión inherente al proyecto de la burguesía en su conjunto: “que la lógica de sus propios principios”, argumenta Adorno, “podría llevar más allá de su

<sup>6</sup> Theodor W. ADORNO, “Crítica”, op. cit., pág. 699.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Immanuel KANT, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”, en J. B. Erhard et al. *¿Qué es Ilustración?* Trad. de A. Maestre y J. Romagosa. Madrid: Tecnos, 1988, págs. 9-17.

<sup>9</sup> Theodor W. ADORNO, “Crítica”, op. cit., pág. 699.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Samir GANDESHA, “Homeless Philosophy: The Exile of Philosophy and the Philosophy of Exile in Arendt and Adorno”, en Lars Rensmann y Samir Gandesha (eds.), *Arendt and Adorno: Political and Philosophical Investigations*. Palo Alto: Stanford University Press, 2012, págs. 247-279.

<sup>12</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 2004.

<sup>13</sup> Theodor W. ADORNO, “Crítica”, op. cit., pág. 701.

propia esfera de intereses”<sup>14</sup>. Este punto no puede ser suficientemente enfatizado en la medida en que Adorno, basándose de nuevo en Marx, resalta la crítica como una negación *determinada* más que como una negación *abstracta*; la crítica es más bien una abolición y preservación que un simple y absoluto rechazo de las estructuras sociales, las instituciones y el pensamiento burgués. Adorno vuelve entonces a discutir la idea de crítica desarrollada de modo incompleto, paradójicamente, en la naturaleza insuficiente de la revolución burguesa. Alemania, como bromeaba Marx, ha “participado en las restauraciones de la historia moderna sin haber tomado parte en sus revoluciones”<sup>15</sup>. Adorno sitúa el anti-intelectualismo en el intento de despojar a la crítica de su fuerza al considerar, por ejemplo, que sólo los profesores universitarios la ejercen *legítimamente*. Una vez que la crítica es institucionalizada de esta manera, es fácil, argumenta Adorno, privar de sus derechos al disidente intelectual o al inconformista, al que se considera un “gruñón” y en consecuencia se rechaza. Se produce, por lo tanto, una dudosa división entre la crítica responsable, es decir, la que practican quienes tienen responsabilidad pública, y la crítica irresponsable, es decir, la que no puede ser considerada responsable de sus consecuencias: la crítica es neutralizada. Otra forma de neutralizar la crítica, en opinión de Adorno, es sugerir que debe ser constructiva o positiva. Mientras la crítica se ve obligada a *afirmar* el orden existente en lugar de cancelarlo y preservarlo simultáneamente, difícilmente puede ser considerada como crítica en absoluto. Más bien, funciona para legitimar el statu quo y, en la medida en que el orden afirmado representa la sustancia de la “vida dañada”, tal carácter positivo de la crítica manifiesta lo que Freud llamó en *Más allá del principio del placer* “Thanatos” o la pulsión de muerte.

¿Cómo pueden ayudarnos las reflexiones de Adorno sobre la “crítica” a comprender el horizonte de la crisis actual? Por razones de espacio, sólo puedo esbozar una respuesta provisional a la pregunta que me he planteado. Hoy nos enfrentamos a una crisis institucional de la democracia burguesa que podría decirse que anula la prolongada tensión que Adorno observaba entre la Ilustración kantiana y la tesis hegeliana del “fin de la historia”, tal como anunció Francis Fukuyama hace tres décadas<sup>16</sup>. Aunque entre tanto Fukuyama se ha distanciado de esta tesis, persiste en la idea de que el neoliberalismo ha establecido un orden social para el que,

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Karl MARX, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, en *Escritos de Juventud*, trad. de W. Roces, México: FCE, 1982, pág. 492.

<sup>16</sup> Francis FUKUYAMA, *El Fin de La Historia y El Ultimo Hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.



como sugirió Margaret Thatcher, “no hay alternativa”. A través de su mercantilización de la democracia<sup>17</sup>, el orden neoliberal busca, en otras palabras, despojarse de una vez por todas de su promesa de una genuina realización de la libertad y la igualdad.

Hay muchas razones para este cambio, incluyendo la profunda crisis del orden keynesiano, el constante debilitamiento de la clase obrera industrial, el progresivo ascenso del capital financiero y el fin del conflicto de la Guerra Fría entre Occidente y el Bloque del Este, que mantuvo las condiciones que dieron cabida a un cierto compromiso de clase en torno al Estado de Bienestar. Con el advenimiento del neoliberalismo, un orden constituido por la confluencia de la privatización, la desregulación, la acumulación por desposesión y una redistribución ascendente del ingreso<sup>18</sup>, entramos en un período de consenso tecnocrático o pospolítico<sup>19</sup>. El *capitalismo neoliberal es una sociedad unidimensional sin apologías*. Lo que ha venido con este consenso post-político es una profunda crisis de la crítica en el sentido objetivo y subjetivo concebido por Adorno. Esto se hace especialmente evidente en los Estados Unidos.

Si institucionalmente la crítica se basa en la separación de poderes, ahora está en proceso de ser profundamente socavada. La exclusión de la crítica puede comprenderse más claramente en términos de una creciente concentración de poder en el campo ejecutivo del gobierno. En Estados Unidos, el Congreso, controlado por los republicanos, ha incumplido abiertamente su deber constitucional de equilibrar y actuar como un control sobre la autoridad ejecutiva, es decir, hacer que el Presidente rinda cuentas, por ejemplo, en relación con la demanda de que ha violado la Constitución o que posiblemente se haya confabulado con un gobierno extranjero en las elecciones que lo llevaron al poder en 2016. El Presidente ha atacado personalmente a miembros del poder judicial y, en particular, ha embestido contra la imparcialidad del poder judicial. Sigue conmocionado y horrorizado por el hecho de que su Fiscal General cometa la temeridad de retirarse de la investigación sobre Rusia<sup>20</sup>. Está en vías de alterar fundamentalmente la estructura de la Tribunal Supremo, que va cuestionar seriamente el derecho de aborto, los dere-

<sup>17</sup> Wendy BROWN, *Undoing the Demos: Neo-Liberalism's Stealth Revolution*. Cambridge, Mass.: Zone Books, 2017.

<sup>18</sup> David HARVEY, *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal, 2007.

<sup>19</sup> Chantal MOUFFE, *For a Left Populism*, op. cit.

<sup>20</sup> Cf. Bob WOODWARD, *Fear: Trump in the White House*. New Yor, London, Toronto, Sydney, New Delhi: Simon & Schuster, 2018.

chos laborales y civiles o el derecho mismo a la disidencia (y por lo tanto a la crítica). El Presidente ha continuado la práctica de la anterior administración de gobernar por medio de órdenes ejecutivas, sobre todo para restringir los viajes desde ciertos Estados de mayoría musulmana que más tarde vilipendia como “*shithole countries*”. Además, el Presidente ha acusado implacablemente a los principales medios de comunicación de vender “noticias falsas” e incluso ha afirmado que son “enemigos del pueblo”. Los periodistas han sido tratados con profunda hostilidad por el Secretario de Prensa de la Casa Blanca y los aliados de Trump han pedido públicamente que se ataque a los periodistas. Además, los movimientos políticos surgidos dentro de la esfera de la sociedad civil como Black Lives Matter o Antifa, que desafían a la administración actual, han sido blanco de los organismos de seguridad. En marcado contraste con esto, se legitiman las organizaciones políticas de extrema derecha, como Patriot Prayer y Ku Klux Klan. De hecho, el Presidente se ha mostrado muy reacio a condenar la violencia por motivos raciales, como en el caso de Charlottesville, por lo que se ha ganado el agradecimiento del miembro del Ku Klux Klan David Duke. Sus portavoces han amenazado con violencia si las elecciones de mitad de período van mal para los republicanos y el Presidente ha reflexionado en voz alta sobre la criminalización de las protestas. Tendencias similares, en diferentes grados, se pueden atisbar en todo el mundo en democracias tan diversas como Turquía, Egipto, India, Brasil e, incluso, Canadá.

Subjetivamente, la crisis de la crítica puede percibirse en el compromiso decreciente con la idea ilustrada de *Mündigkeit* que, de manera crucial, fue preparada por escritores postmodernos y poscoloniales que ven en ella *solo* una apología unilateral del eurocentrismo y de la continuada dominación colonial. Tales perspectivas no están a la altura de la visión y autocomprensión de filósofos como John Stuart Mill, quien reconoció el poder potencialmente explosivo y anticolonial de su propio “principio de libertad” y, por lo tanto, la amenaza directa que representaba para su propio interés en la Compañía Británica de las Indias Orientales. Por eso, Mill negó rotundamente que fuera aplicable a lo que él llamó las “razas menores”<sup>21</sup>. *Mündigkeit*, la capacidad de pensar, hablar y juzgar por sí mismo, se ve socavada por el retorno del autoritarismo que implica la unificación de los intere-

---

<sup>21</sup> John Stuart MILL, *Sober la libertad*. Trad. y ed. de César Ruiz. Madrid: Akal, 2014.

ses del capital, el trabajo y el Estado a través de una “identificación con el agresor”<sup>22</sup>. Vemos tal identificación tanto en la derecha como en la izquierda.

En la derecha, hemos sido testigos de un giro dramático hacia el populismo de derechas en los Estados Unidos, el Reino Unido, Canadá y muchas partes de Europa, así como en países como Brasil, Turquía e India. El populismo de derechas fomenta la identificación con el agresor a través de la constitución del pueblo por medio de un antagonismo con sus enemigos. Al transformarse en objetos de miedo, tales enemigos –mexicanos, judíos, musulmanes, migrantes, etc.– traducen las ansiedades económicas en ansiedades culturales. Con la constante retracción de la provisión estatal de recursos y la profundización de la mercantilización de la vida social, los sujetos se endeudan cada vez más con las instituciones financieras. Ya hace mucho tiempo Nietzsche había descrito la conexión entre las deudas (*Schulden*) y la culpa (*Schuld*)<sup>23</sup>. Como dice Adorno:

“Cuanta más libertad se atribuye el sujeto –y la comunidad de sujetos–, tanto mayor su responsabilidad, y ante ella fracasa en una vida burguesa cuya praxis nunca otorgó al sujeto la autonomía sin restricciones que teóricamente le endosaba. Por eso tiene que sentirse culpable.”<sup>24</sup>

Esto, creo, capta la esencia del autoritarismo inherente al capitalismo neoliberal. El aumento de la culpa es, como observó Franz Neumann, el producto de la conversión de las ansiedades reales (*Realangst*) en ansiedades neuróticas que alimentan una identificación cesarista del grupo con un líder fuerte. Los medios sociales y los medios de comunicación derechistas como Breitbart fomentan precisamente esa “expresión” de los temores, ansiedades y frustraciones de las masas, sin desafiar las condiciones obscenamente desiguales del capitalismo contemporáneo. Si la personalidad autoritaria sólo podía expresarse en consignas, como señala Arendt<sup>25</sup>, entonces lo que yo llamo la personalidad neoliberal<sup>26</sup> sólo puede expresarse en “memes”.

Pero la izquierda tampoco ha sido en absoluto inmune al autoritarismo. Esto ha adoptado la forma de una “política de identidad”, es decir, de una fundamentación de la política no en la formación de la voluntad a través de un discurso

<sup>22</sup> Samir GANDESHA, “Identifying with the Aggressor: From the Authoritarian to the Neoliberal Personality”, *Constellations* 8/25, 2018, págs. 147-164.

<sup>23</sup> Maurizio LAZZARATO, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores, 2013.

<sup>24</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica Negativa*, op. cit. pág. 207.

<sup>25</sup> Hannah ARENDT, *Eichmann en Jerusalem*. Trad. de C. Ribalta. Barcelona: Debolsillo, 2004.

<sup>26</sup> Samir GANDESHA, “Identifying with the Aggressor”, op. cit.

racional (pensar, hablar y juzgar) basado en argumentos y pruebas, sino más bien en una comprensión reificada de la experiencia. Del mismo modo que Adorno había señalado que el Movimiento Estudiantil de Alemania Occidental no sólo manifestaba autoritarismo, sino que también era expresión de tendencias autoritarias omnipresentes y profundamente arraigadas en la sociedad, también la política de identidad de la izquierda alimenta la emergencia del “identitarismo” nacionalista de los blancos. Los “teóricos críticos” contemporáneos, paradójicamente, traicionan la auténtica idea de crítica de la que obtienen su propia identidad. Un ejemplo particularmente atroz fue la exigencia de retractación de un documento filosófico sobre la identidad trans-racial en el que se detectó que cometía “violencia epistémica” contra los trans-sexuales. En otro ejemplo, un artista negro no sólo llamaba a la crítica de una pintura que representaba el cuerpo destrozado de Emmett Till como resultado de un asesinato racista, sino a la destrucción de la obra de arte, lo que, por supuesto, recuerda la prohibición nazi del “arte degenerado”. Al igual que el Movimiento Estudiantil de Alemania Occidental, esta política de identidad ha ido de la mano con la priorización de la “lucha antiimperialista” por encima de todo lo demás, presentando a Occidente como el “malvado” y a sus enemigos como “buenos”. Esto lleva a una política de *resentimiento* que equivale a defender de partidos, organizaciones y figuras profundamente autoritarias como Hamás, Vladimir Putin y Bashar al-Assad, como parte de lo que Judith Butler ha llamado la “izquierda global antiimperialista”, en una defensa que además traiciona a la oposición genuinamente democrática en esos Estados.

¿En qué sentido puede considerarse que el emergente populismo de izquierdas –en Corbyn, Sanders, Podemos, etc.– representa una alternativa genuina a la definición autoritaria de los “demos”? A *corto plazo*, el populismo de izquierdas resulta de vital importancia para hacer frente a la unidimensionalidad pospolítica del consenso neoliberal, reintroduciendo la negatividad y el conflicto en la vida política de modo que se desafíe a los populistas autoritarios en su propio terreno. Esto es lo que Chantal Mouffe en *For a Left Populism* llama la frontera antagónica entre la *oligarquía* y el *demos* sobre la base de los principios de libertad e igualdad<sup>27</sup>. Mientras la derecha agita a favor de una *negación abstracta* de la democracia liberal, el populismo de izquierdas puede entenderse como la manifestación de una crítica radicalmente democrática e inmanente o una *negación determinada* de los conceptos

<sup>27</sup> Chantal MOUFFE, op. cit., pág. 5.

de libertad e igualdad. Sin embargo, las fronteras antagónicas pueden establecerse de muchas maneras y no hay ninguna razón por la que no se pueda establecer un populismo de izquierda sobre la base de la igualdad y la libertad en el contexto de una comunidad política excluyente, es decir, el Estado-nación. Por ejemplo, la formación populista de izquierda en Alemania *Aufstehen*, liderada por Sahra Wagenknecht, se ha manifestado en contra de los “inmigrantes económicos” (aunque, para ser justos, Wagenknecht ha dicho que deberían ser atendidos los casos de refugiados “auténticos”). Sin embargo, en el corto plazo el populismo de izquierdas debe apuntar a la desigualdad y a la precariedad económica para contrarrestar la estrategia de la derecha de convertir la ansiedad económica en miedo al otro. Sin embargo, esto debe ser el preludio de una estrategia a *largo plazo* para pensar cómo se puede definir de una manera no excluyente el tema del populismo de izquierdas, es decir, el *pueblo*. El pueblo puede entenderse como una especie de solidaridad con lo que Adorno llama lo “no idéntico” o lo que Hannah Arendt llama “parias conscientes” que habitan un espacio político compartido sin ser subsumidos por una identidad más amplia, es decir, por la “nación”. El “pueblo” también puede entenderse en términos de lo que Jacques Rancière llama la “parte que no tiene parte”, aquellos que permanecen invisibles y sin ser escuchados dentro de una determinada “distribución de lo sensible”. En otras palabras, el populismo de izquierda debe ser repensado a largo plazo y, en realidad, reinventado, de manera que se base en la hospitalidad y la solidaridad genuinas con el otro. Esta es, por cierto, la razón por la que el populismo de izquierdas en España –*Los Indignados* y *Podemos*– es particularmente interesante en la medida en que se nutre de un municipalismo radical, para la que resulta central la creación de “ciudades santuario”. Como dice Adorno en su hermoso ensayo sobre el compañero en el exilio de Marx, Heinrich Heine: “...ya no hay más patria que un mundo en el que ya no habría excluidos, el de una humanidad realmente liberada.”<sup>28</sup>

*Traducción del inglés de José A. Zamora y Jordi Maiso*

<sup>28</sup> Theodor W. ADORNO, “La herida Heine”, en *Notas sobre Literatura, Obra completa* 11 Ed. R. Tiedemann, trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2003. pág. 98.

# FASCISMO CON COMPLEJOS

*Fascism With Complexes*

JOSÉ MARÍA RIPALDA \*

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

No se me ocurre una España sin fascistas. El fascismo en España es un “fundamental”. Para la Economía “the fundamentals” son factores no ocasionales, duraderos; permiten calcular, incluso predecir, regularizando el azar, ciertas variables precisas. Se podría decir por analogía que en España el fascismo dispone de sus “fundamentals”, pues el latifundio (el tradicional y el nuevo) y el oligopolio le son consustanciales a esta sociedad del privilegio y el autoritarismo frente a la ignorancia y la pobreza; en cuanto a la clase media, se da por contenta con no caer en el abismo de la precariedad. El fascismo vino a España para quedarse; no es cuestión de fundamentos, principios o valores, sino de “fundamentals”.

Claro que, a diferencia de su entorno europeo, la variante española del fascismo nunca ha conseguido estabilizarse como dominante más que en el tiempo inmediato de su aplastante triunfo militar. En los primeros años tras Franco el fascismo siguió siendo una amenaza directa incluso con la actuación personal de fascistas italianos y nazis refugiados, que el mismo Estado llevó en autobús a Montejurra (1976). También la “ejemplar” Transición se hizo a tiros. Mariano Sánchez Soler ha dado el detenido catálogo de los nombres, fechas y lugares de lo que él ha llamado con razón *La transición sangrienta*,<sup>1</sup> ni un año sin muertos de bala, el más mortífero el de 1978, el año de la Constitución. Ocurría en toda España, pero sobre todo en “el Norte” contra un movimiento masivo, multifacético y plural, que no encajaba en los moldes previstos por las últimas Cortes franquistas. Ellas sentaron en 1976 las reglas básicas para una nueva Constitución: monarquía militar, nación de “los nacionales” y democracia integradora de arriba a abajo, no precisamente representativa. Como única alternativa: o eso o los militares.

A la larga el Estado así constituido se ha ido aislando de una sociedad que no conseguía integrar. Lo que en Alemania fue la reconversión de los nazis en anticomunistas (tiempos de la Guerra Fría), lo fue en España la reconversión del fran-

---

\* Filósofo.

<sup>1</sup> Mariano SÁNCHEZ SOLER: *Una historia violenta del proceso democrático en España (1975-1983)*, Barcelona: Península, 2018.

quismo en antiterrorismo, sin ni siquiera una depuración mínima de responsabilidades ni discontinuidades en las formas de represión y en el control de la opinión pública. Fascismo continuado y por tanto resistencia contra él ... o compromiso.

Al igual que en el 1918 alemán bajo el gobierno de Friedrich Ebert, los militares españoles “reinaron” en la sombra, mientras los socialistas colaboraban en el trabajo sucio.<sup>2</sup> El resultado en ambos casos ha sido la paranoia política. En el tema nacional España sigue siendo falangista. Por esta pendiente se ha precipitado en fondo y forma ante el tema irresuelto del País Vasco, ha seguido por la misma pendiente en Cataluña y promete nueva legislación ‘ad hoc’, al estilo del “Estado de Derecho” franquista. Incluso en el relativo remanso de este verano 2018 solo puede estar orgulloso de “su” España quien la posee, no quien la sufre.

El Estado quedó “atado y bien atado”; la vuelta atrás hacia otra Transición es imposible. Pero nada está cerrado, mientras haya resistencia; porque la historia es azar imprevisible, lo es cada recién nacido, cada nueva encrucijada. Nos tratan de convencer de lo contrario por el miedo a que sigamos decidiendo vivir, sobre-vivir, no solo sobrevivir como precarias posiciones de sistema.

---

<sup>2</sup> Cf. Sebastian HAFNER: *La revolución alemana 1918-1919*, Barcelona: Ed. Inédita, 2005.

# EL ABISMO DEL ANTISEMITISMO Y LA NUEVA SITUACIÓN DE LA CRISIS. SOBRE EL POPULISMO DE DERECHAS Y EL ISLAM POLÍTICO

*The Abyss of Anti-Semitism and the Transformed Situation of the Crisis.  
On Right-Wing Populism and Political Islam*

GERHARD SCHEIT\*

[ger.scheit@oan.at](mailto:ger.scheit@oan.at)

## I

Es sintomático del estado actual de la crítica social que los fenómenos actuales del llamado populismo de derechas ya no se analicen en el marco de la crítica de la economía política y la crítica del Estado. Eso lleva a que también el análisis psicológico de estos fenómenos conduzca a una condena meramente moralizante en la que a menudo se pasan por alto los momentos antiautoritarios y anticapitalistas del populismo de derechas para hacerle aparecer como punta de lanza del “neoliberalismo”. Desde este prisma se leen hoy los *Estudios sobre la personalidad autoritaria* de Adorno, pero incluso su declaración de que consideraba “la pervivencia del nacionalsocialismo en la democracia potencialmente más amenazante que la pervivencia de tendencias fascistas contra la democracia” se ve a su vez reducida a la peculiaridad psicológica y al carácter reprobable de la personalidad autoritaria. El punto de fuga de esta reducción sería la equiparación de antisemitismo e “islamofobia”, que solo es posible si se deja de lado la significación de la crítica de la economía política marxiana para el análisis del antisemitismo y si se prescinde del modo en que la denominación “islamofobia” funciona como un concepto de combate: No es casual que la utilicen a menudo organizaciones del islam político, desde el partido AKP en Turquía hasta los Hermanos Musulmanes, y que fuera acuñada originalmente por los líderes religiosos tras la revolución islámica en Irán para denunciar a sus adversarios políticos.

---

\* Escritor y ensayista austriaco.



## II

La afirmación de Adorno sobre la pervivencia del nacionalsocialismo en la democracia habría que releerla en relación con el *Behemoth* de Franz Neumann. En la valoración que Adorno hizo de este libro en 1942 se dice que su tesis se “contrapone frontalmente a las ideas superficiales del fascismo monolítico”, en la medida en que revelaba que “el estado nacionalsocialista, que se propagaba como totalmente unitario, era en realidad pluralista. La constitución de la voluntad política tenía lugar mediante la competencia no planificada de las camarillas sociales más poderosas ... La sociedad, que era incapaz de seguirse reproduciéndose por su propio movimiento, se despedaza en una difusa pluralidad bárbara, lo contrario de la pluralidad reconciliada que sería propia de una situación humana”. En el propio *Behemoth* se expone que el nacionalsocialismo era “al mismo tiempo capitalista y anticapitalista”: “Es autoritario y antiautoritario ..., está a favor y en contra de la propiedad privada”. De acuerdo con ello el nacionalsocialismo no habría de entenderse únicamente como abrogación del Estado de derecho, sino como un proceso en el que su requisito, la *violencia soberana unificada*, se disuelve en una pluralidad de grupos de poder rivales. En consecuencia, en lugar de hablar de un monopolio de la violencia en sentido hobbesiano, habría que hablar de *gangs* –o, utilizando el concepto de Max Horkheimer, de *rackets*–, que se organizan respectivamente de un modo nuevo.

La pregunta que Neumann había planteado en el fondo, la pregunta por lo que unifica este “no-Estado” [Unstaat], por qué es lo que ocupa el lugar del soberano, por qué es lo que hace que los “jefes de banda” políticos de las SS, las SA, la Wehrmacht, los aparatos del Estado y los partidos, etc. se vieran obligados a tolerarse mutuamente después de sus peleas: el propio Neumann dejó en buena medida esa pregunta sin responder. La respondieron Adorno y Horkheimer a nivel filosófico en los “Elementos de antisemitismo”, Raul Hilberg a nivel histórico en *La destrucción de los judíos europeos*, Moïse Postone a nivel de economía política en “Nacionalsocialismo y antisemitismo”.

El discurso sobre la “islamofobia”, que juega hoy un papel tan importante a la hora de evaluar el populismo de derechas, sugiere por el contrario que ahora la imagen del enemigo la encarnan los musulmanes en lugar de los judíos. De este modo se pasa por alto la intuición fundamental de Postone, según la cual el peligro del antisemitismo es que, en la conciencia de los antisemitas, los judíos encarnan la “dimensión abstracta del capital”. “Esta forma de 'anticapitalismo' consiste por

tanto en un ataque unilateral a lo abstracto. Lo abstracto y lo concreto no se entienden en su unidad como partes que dan lugar a una antinomia, en la que la verdadera superación de lo abstracto –la dimensión del valor– requiere la superación práctico-histórica de la contraposición entre ambas dimensiones y de *cada una* de ellas. En lugar de ello se produce un ataque unilateral contra la razón abstracta, contra el derecho abstracto y, en otro nivel, contra el capital dinerario y financiero”. No sólo se considera a los judíos como *representantes* del capital, sino más bien como *personificaciones* del carácter inasible, destructivo, infinitamente poderoso e internacional de la dominación del capital.

Sin embargo, en la conciencia de los populistas de derechas la inmigración musulmana no encarna la dimensión *abstracta* del capital, sino sus repercusiones *concretas*, en la medida en que se consideran negativas. En el odio a los musulmanes, que sólo surge en la medida en que abandonan sus países de proveniencia y aparecen como competidores en los mercados de trabajo y los sistemas sociales, se renueva una vez más el odio a los judíos, que –como el antisemitismo ve encarnada en ellos la dimensión abstracta del capital– existe con independencia de dónde vivan y cómo se comporten. Al mismo tiempo, la equiparación de musulmanes y judíos en tanto que “enemigos” impide reconocer que precisamente la unidad ideológica –en la medida en que ésta existe en el islam político en el lugar del liberalismo y la democracia– se dirige a personificar la dimensión abstracta del capital en la figura de los judíos. La diferencia estriba tan solo en que, en el islam político, el ataque delirante contra la razón abstracta, el derecho abstracto y el capital dinerario y financiero tiene lugar con un *desplazamiento geopolítico*, en la medida en que –de manera similar a lo que ocurre en el antisemitismo de izquierdas– consideran el sionismo y el Estado sionista como el “judío entre los estados” y le colocan en el centro de la proyección de la imagen del enemigo.

La República Islámica de Irán, que se ha constituido como la realización política más poderosa de esta nueva unidad del yihadismo, permite reconocer por ello una dinámica interna y externa muy similar a la del “no-Estado” (Unstaat) nacionalsocialista. Plantea la misma pregunta que había formulado ya Neumann: Si aquí, en vista de las diferentes camarillas y *rackets* (Cuerpos de la Guardia Revolucionaria Islámica, Basij, Hezbolá, el Consejo de Guardianes, el Consejo de la Asamblea Islámica, el Consejo de Expertos, el Consejo Superior de Seguridad Nacional, etc.), existe todavía una fuerza política soberana unificada de carácter formal o funcional.

## III

En sus análisis de la política económica del fascismo alemán, Alfred Sohn-Rethel pudo evidenciar en qué medida su *aspiración a la autarquía* se diferenciaba de la política del New Deal en Estados Unidos, pese a que ambos reaccionaban a la *descomposición del mercado mundial* en el contexto de la crisis económica mundial. Al mismo tiempo Sohn-Rethel puso de manifiesto que esa aspiración, que era resultado de la superposición de elementos capitalistas y anticapitalistas, autoritarios y anti-autoritarios de la ideología nazi, fue una preparación para la guerra de aniquilación. En la medida en que hoy, por el contrario, la política de autarquía puede considerarse como una “política de catástrofe” (Adorno) en el islam político, que aquí se remonta también a la fusión de esos elementos, en cambio no se sustenta en la descomposición del mercado mundial, sino que más bien *coexiste* con los contextos de dicho mercado que siguen existiendo, ya que se ve posibilitada por la importancia de la extracción y el comercio de petróleo dentro de dichos contextos. En la República Islámica de Irán ha adoptado entre tanto la forma más amenazadora para la existencia de Israel.

Desde este punto de vista, la situación política y económica de Europa es fundamentalmente distinta de la de los años treinta, también a causa de las medidas coordinadas a nivel internacional por parte de los bancos emisores y los mercados financieros con vistas a un permanente *aplazamiento* de la crisis, que más bien podría denominarse como un aplazamiento dentro de su erupción. Se trata de medidas que, a diferencia de la política económica de los años treinta, más bien refuerzan e intensifican las interdependencias internacionales<sup>1</sup>. Mientras dichas medidas persistan no se destejerán las relaciones en el mercado mundial y será imposible un giro práctico, y no meramente propagandístico, a una política de autarquía; mientras tanto solo se puede exigir de Alemania y Europa, en la política de catástrofe

---

<sup>1</sup> Eso no altera la constatación de Marx en el tercer libro de *El capital*, cuando señala que el sistema crediticio *en general* permite “el desarrollo material de las fuerzas productivas y el establecimiento del mercado mundial”, y al mismo tiempo acelera “las violentas irrupciones de esta contradicción, las crisis”. Por otra parte, el procedimiento coordinado de los bancos centrales en la política de tipos de interés y en la venta de acciones altera el concepto de lo que habría que entender *concretamente* por irrupción de una crisis: el aplazamiento tiene lugar en cierto modo dentro de la irrupción o, en otras palabras, la propia irrupción se manifiesta ralentizada. Eso afecta *mutatis mutandis* desde las políticas de altos tipos de interés en los años ochenta –que hizo saltar los mercados financieros limitados a la economía nacional –al estilo del keynesianismo– y puso en marcha ciclos deficitarios a nivel global hasta las reacciones internacionales concentradas a la crisis financiera desde 2007.

que Adorno identificó con Alemania, una política de *appeasement* frente al islam político. Hasta entonces quedará en nada el ensueño del “Estado comercial cerrado” (Fichte) que propugnan los populistas de derechas europeos cuando están en la oposición y se las quieren dar de anticapitalistas, pero del que abjurán en cuanto llegan al gobierno y tienen que plegarse a los imperativos de la valoración capitalista.

De acuerdo con ello la persistencia del nacionalsocialismo en la democracia no se manifiesta en las políticas de refugiados y en el racismo contra los migrantes musulmanes y no musulmanes por parte de los nuevos populismos de derecha europeos en Alemania y Austria, pero también en Francia, Italia y Holanda, que comparten estas posiciones con los seguidores de Trump. Más bien se revela en una determinada orientación en política exterior que está en chocante contraste con su propaganda contra el islam en Europa: en la política de *appeasement* con la República Islámica de Irán. Pero esa posición la comparten –por mucho que quieran congraciarse con Israel– con la inmensa mayoría de la izquierda. Solo logran ocultar este *appeasement* y sus coincidencias de facto con la izquierda y su integración en la UE eludiendo las cuestiones de política exterior.

*Traducción del alemán: Jordi Maiso*

# LA PSICOLOGÍA DE MASAS DEL TRUMPISMO

*The Mass Psychology of Trumpism*

ELI ZARETSKY\*

[zarete@newschool.edu](mailto:zarete@newschool.edu)

Desde las primarias republicanas de 2015-16, algunas personas han recurrido a la psiquiatría en un esfuerzo por localizar las fuentes irracionales de la victoria de Trump, pero hasta ahora se ha avanzado poco. Esto se debe a que la mayor parte del esfuerzo se ha centrado en analizar a Trump, quien a menudo es descrito como si padeciera un “trastorno narcisista de la personalidad”. Estos diagnósticos, hechos a distancia, no sólo son inverosímiles; tampoco abordan una cuestión más importante: la naturaleza del atractivo de Trump. Constituyendo una cifra cercana a un tercio del electorado, sus seguidores forman una banda intensamente leal y muy unida a nivel psicológico. Son impermeables a las críticas liberales o progresistas de Trump o de sus políticas. Por el contrario, su lealtad prospera y se profundiza aún más con los argumentos anti-Trump.

Sin embargo, hay un corpus de pensamiento psicológico más antiguo que ilumina el tipo de vínculo estrecho que Trump ha forjado con una minoría significativa de estadounidenses. Inspirado por Freud, este pensamiento surgió tras el auge del fascismo y el nazismo en Europa, cuando los estadounidenses también se habían percatado de los elementos autoritarios en su sociedad. Desde la década de 1890 la política sureña había estado plagada de demagogos racistas como Theodore Bilbo, gobernador de Mississippi, y la popularidad de los programas radiofónicos del padre Coughlin, sacerdote pro-Mussoliniano, demostraba el atractivo del mensaje autoritario en el norte inmigrante.

En el apogeo del New Deal había un amplio consenso sobre la necesidad de atender las reivindicaciones económicas legítimas. Pero había algo más, que se manifestaba en la intensa lealtad a agitadores y demagogos como Coughlin. Para comprender esa devoción, los miembros de la Escuela de Frankfurt, refugiados de Hitler -incluidos Leo Löwenthal y Theodor Adorno-, recurrieron a una “psicología de masas” de inspiración freudiana para analizar a los antisemitas y demagogos en los Estados Unidos.

---

\* New School for Social Research.

Su innovación crucial fue el descubrimiento de la forma especial que el autoritarismo adopta en las sociedades democráticas. Hasta ese momento se pensaba que el agitador era una especie de hipnotizador, mientras que la multitud que respondía a él era crédula e infantil. Abierta al rumor y al miedo, exigía fuerza y hasta violencia de sus líderes. Tal como lo expresó el psicólogo francés del siglo XIX, Gustave Le Bon, la multitud “quiere ser gobernada y oprimida y temer a sus amos”. Freud tenía en mente este modelo de psicología de las multitudes cuando escribió que los miembros de un grupo necesitan la ilusión de que su líder los ama equitativamente y con justicia; pero el líder mismo no necesita amar a nadie más, debe ser de naturaleza dominante, absolutamente narcisista, seguro de sí mismo e independiente.

Hitler, Mussolini, Atatürk e incluso De Gaulle se adaptan a este modelo, en tanto que hicieron uso de medios de comunicación, desfiles, eventos deportivos y películas para proyectarse como figuras paternas ante naciones embelesadas.

Sin embargo, Adorno se dio cuenta de que el modelo solo se aplicaba en parte a los demagogos estadounidenses. Lo que distingue al demagogo en una sociedad democrática, argumentó en “Teoría freudiana y el patrón de la propaganda fascista” (1951)<sup>1</sup>, es la identificación entre el líder y sus seguidores. El narcisismo en cuestión no es solo de Trump. Más importante es el de sus seguidores, quienes lo idealizan de la misma forma en que una vez, durante la infancia, se idealizaron a sí mismos. Más allá de eso, el demagogo tiene un atractivo especial para el narcisismo herido, para quienes sienten que no han cumplido con los estándares que se habían fijado.

El demagogo de éxito activa este sentimiento al poseer las cualidades típicas de los individuos que lo siguen, pero en lo que Adorno, citando a Freud, llamó una “forma claramente marcada y pura” que da la impresión de “mayor fuerza y más libertad de libido”. En las palabras de Adorno, “el superhombre tiene que parecerse al seguidor y aparecer como su ‘ampliación’”. El líder “completa la imagen de sí del seguidor”. Esto ayuda a explicar el fenómeno del demagogo, del pequeño gran hombre, de las formas campechanas o socialmente torpes, del “tipo común”, de figuras políticas como Huey Long. Él parece ser la ampliación de la propia personalidad del sujeto, una proyección colectiva de sí mismo, más que una imagen del padre –un Trump, en otras palabras, más que un Washington o un Roosevelt–.

---

<sup>1</sup> Traducido en español como *Ensayos sobre la propaganda fascista* (2005) [Nota del traductor]

Uno podría objetar que Trump, una estrella de televisión multimillonaria, no se parece a sus seguidores. Pero esto pasa por alto la poderosa intimidad que establece con ellos en los mítines, en la televisión y en Twitter. Parte de su mezquino genio reside en su capacidad para forjar un vínculo con personas que, por lo demás, están excluidas del mundo al que él pertenece. A pesar de que presentó a Hillary Clinton como un instrumento al servicio de las finanzas internacionales, dijo: “Hago negocios todo el tiempo, grandes negocios. Conozco a los operadores más duros del mundo de las altas finanzas a nivel global y trabajo con ellos. Se trata de asesinos financieros, feroces y viciosos, el tipo de personas que dejan la mesa de juntas llena de sangre y luchan hasta el final para obtener el máximo provecho”

Con estas palabras llevó a sus seguidores a la sala de juntas y los alentó a participar de una exposición cínica y colectiva de las sucias prácticas y motivos que subyacen a la riqueza. Su papel en el movimiento Birther<sup>2</sup>, el preludio de su exitosa campaña presidencial, no solo fue racista, sino que puso de manifiesto que se sentía a sus anchas con las personas más ignorantes y prejuiciosas de los Estados Unidos. ¿Quién sino un completo perdedor se involucraría en el birtherismo, un movimiento tan lejano del aura de Hollywood, Silicon Valley y Harvard que elevó a Obama, pero que también lo alejó de las masas?

El constante menoscabo de Trump en el New York Times o en MSNBC puede ser útil para mantener viva la llama de la resistencia, pero es contraproducente cuando se trata de romper la coalición de Trump. Sus seguidores toman todos los ataques contra su líder como un ataque contra ellos. “Los alarmantes síntomas de inferioridad del líder fascista”, escribió Adorno, “su parecido con actores histriónicos y psicópatas asociales” facilita la identificación, que es la base del ideal. En la cinta de Access Hollywood, que muchos asumían que acabaría con él, Trump daba voz a un sueño bastante común, pero con “mayor fuerza” y mayor “libertad de libido” de lo que sus seguidores se permiten. Y también estaba reforzando el narcisismo de las mujeres que lo apoyan, describiéndose a sí mismo como incapaz de controlar sus deseos por ellas.

Adorno señaló también que la demagogia de este tipo es una profesión, un medio de vida con métodos bien probados. Trump es una figura mucho más familiar de lo que parece a primera vista. Los reclamos del demagogo, escribió Adorno,

<sup>2</sup> El movimiento Birther fue una campaña de cariz conspiranoico apoyada por miembros del Partido Republicano que exigía a Obama mostrar su certificado de nacimiento durante la campaña para las elecciones presidenciales de 2008, implicando que no sería un ciudadano realmente nacido en Estados Unidos y que, por tanto, no podía presentarse a las elecciones [Nota del traductor].

“se han estandarizado, de manera similar a los lemas publicitarios que demostraron ser más valiosos en la promoción de negocios”. Los antecedentes de Trump en ventas y telerrealidad lo prepararon perfectamente para su papel actual. Según Adorno, “el líder puede adivinar los deseos y necesidades psicológicas de aquellos susceptibles a su propaganda porque se parece a ellos psicológicamente, y se distingue de ellos, más que por una superioridad intrínseca, por su capacidad para expresar sin inhibiciones lo que está latente en ellos”.

Para satisfacer los deseos inconscientes de su audiencia, el líder “simplemente desvela su propio inconsciente hacia afuera... La experiencia le ha enseñado a explotar conscientemente esta facultad, a hacer un uso racional de su irracionalidad, de manera similar al actor, a un cierto tipo de periodista que sabe cómo vender su sensibilidad”. Todo lo que tiene que hacer para materializar la venta, para que su audiencia televisiva haga clic, o para levantar al público en un mitin de campaña, es explotar su propia psicología.

Usando un lenguaje anticuado, pero que sigue siendo esclarecedor, Adorno continuó: “Los líderes representan generalmente tipos de carácter oral, con la obligación de hablar sin cesar y de engañar a los demás. El famoso hechizo que ejercen sobre sus seguidores parece depender en gran medida de su oralidad: el lenguaje mismo, desprovisto de su significado racional, funciona de una manera mágica y promueve esas regresiones arcaicas que reducen a los individuos a miembros de la multitud”.

Dado que el discurso asociativo desinhibido presupone al menos una falta temporal de control del Yo, puede indicar tanto debilidad como fuerza. La jactancia de los agitadores suele ir acompañada de indicios de debilidad, a menudo combinados con afirmaciones de fuerza. Esto era particularmente sorprendente, escribía Adorno, cuando el agitador pedía contribuciones monetarias. Al igual que con el movimiento Birther o Access Hollywood, la auto-humillación de Trump –que pretende vender filetes en campaña electoral<sup>3</sup>–, forja un vínculo que asegura su estatus idealizado.

Desde el 8 de noviembre de 2016, muchos han llegado a la conclusión de que lo que, comprensiblemente, ven como una catástrofe fue –dicho simplemente– el resultado de la desatención a la clase trabajadora blanca por parte de las elites

---

<sup>3</sup> Una referencia del autor al spot publicitario en el que Trump vende su propia marca de filetes, “Trump Stakes”, haciendo un juego de palabras con “steaks” y la expresión “raise the stakes” [Nota del traductor]



neoliberales. Inspirados por Bernie Sanders, creen que el Partido Demócrata debe reorientar su política desde la idea de que “unos pocos se enriquecen primero” a la protección de los menos favorecidos. Sin embargo, nadie que haya vivido las rebeliones feministas y en favor de los derechos civiles en las últimas décadas puede creer que un programa económico por se ofrezca una base suficiente para una política dirigida por los demócratas. Esto vale también cuando se trata de intentar llegar a los partidarios de Trump. Su índice de aprobación es de aproximadamente el 40 por ciento, y de ellos la mitad dice que “lo aprueban firmemente” y pueden darse por perdidos para los demócratas. Pero si entendemos el nivel personal en el que operan los esfuerzos pro-Trump, podemos apelar mejor a la otra mitad, y de esa manera prevenir la emergencia que se avecina.

*Traducción del inglés: Sergio Vega*

# PERVIVENCIA

*Afterlife*

MOSHE ZUCKERMANN\*

[mzucki@post.tau.il](mailto:mzucki@post.tau.il)

*La incapacidad para el duelo*, el libro de Alexander y Margarete Mitscherlich publicado en 1967, no trataba –como a veces se cree erradamente– sobre la incapacidad de los alemanes para hacer el duelo por las víctimas de su régimen criminal derrotado en 1945, ante todo por los judíos exterminados, sino más bien –con un planteamiento psicoanalítico– sobre la incapacidad de hacer el duelo por la pérdida de la autoridad “paterna” amada y admirada de este Estado criminal, por la pérdida del “Führer”. Solo un duelo semejante hubiera permitido desvincularse de la instancia del Führer, y con ello superar la dependencia autoritaria respecto a ella. La frase de Adorno según la cual consideraba que “la persistencia del nacionalsocialismo en la democracia es potencialmente más peligrosa que la pervivencia de tendencias fascista contra la democracia” coincide con esta comprensión de los Mitscherlich. Pues mientras que las tendencias fascistas contra la democracia implican una confrontación antagonista en la que la democracia aparece como la antítesis del nazismo, que lo combate por principio o se defiende frente a él, “la persistencia del nacionalsocialismo en la democracia” implica que el nazismo está estructuralmente integrado en la democracia y que no ha sido superado por ella, de modo que la democracia solo mantiene la apariencia de ser realmente tal.

Adorno expresó este punto de vista de forma elocuente en varias ocasiones. En “Educación después de Auschwitz”, su ensayo de 1966, escribía: “Se habla de la amenaza de recaída en la barbarie. Pero ésta ya no amenaza, sino que Auschwitz fue la recaída; la barbarie persiste mientras pervivan en lo esencial las condiciones que permitieron dicha recaída. En eso consiste todo el horror. La presión social sigue gravitando, a pesar de la invisibilidad del peligro hoy, y empuja a los seres humanos a la atrocidad que culminó en Auschwitz a escala de la historia universal”. No se puede decir más claro: la barbarie sigue existiendo, incluso allí donde el peligro es invisible y se ha establecido una “normalidad” civil hermanada con la ideología del “todo-va-bien”. Pero esta “normalidad” alberga en sí lo atroz, no sólo porque los

---

\* Universidad de Tel Aviv.

seres humanos que se regodean en el primer mundo son ciegos a la miseria en otras regiones del mundo, más allá del ámbito del primer mundo rico, sino porque esa miseria sigue incidiendo también dentro de esta “normalidad”, y hace que en determinadas constelaciones socio-históricas lo aparentemente “normal” de un vuelco hacia la barbarie. Ese momento inmanente casi estructural pone de manifiesto la relación actual con nuevas dinámicas autoritarias en las sociedades supuestamente “post-autoritarias” de las que algunos se vanaglorian hoy.

El ejemplo más evidente de la actualidad reciente es la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos. Por una parte, algunos se preguntan cómo es posible que un hombre de características tan degeneradas haya podido llegar a la posición de la persona más poderosa del mundo. Más aún: qué es lo que le permite no resultar una figura imposible a pesar de todas sus insuficiencias, de su ignorancia y de un comportamiento que se burla de toda moral, incluyendo su fanfarronada de que él podría disparar a alguien en la Quinta Avenida sin perder votantes por ello. La respuesta recaería en el ámbito de lo que los autores de la Escuela de Frankfurt diagnosticaron como la dependencia psíquica de la personalidad autoritaria respecto a la autoridad (y con ello de la matriz psico-ideológica del fascismo). Por otra parte, habría que preguntarse también cómo es que un hombre como Donald Trump ha sido elegido como objeto de proyección de la obediencia autoritaria. Más aún: ¿cómo ha podido un capitalista multimillonario convertirse en el ídolo de las masas empobrecidas? La respuesta recaería en el ámbito de aquello a lo que remitía Adorno cuando decía que la presión social seguía gravitando, a pesar de la invisibilidad del peligro. Trump ha sabido prestar “oídos” a las demandas populistas del *rust belt*: los desfavorecidos y empobrecidos socialmente, cuya miseria se había vuelto “invisible” para Washington, vieron en el autodeclarado oponente de este Washington al verdadero representante de sus reclamos e intereses. En este punto no es relevante si se dejaban llevar por una falsa conciencia manifiesta (objetivamente no cabe esperar que Trump pueda superar su miseria, ni siquiera que aspire a hacerlo), sino sólo que pudieron satisfacer el impulso de su resentimiento (por muy ideologizada que estuviera) mediante la elección de Trump. Esa fue la constelación que convirtió la persistencia de la presión social en clave política, llevando al demagogo populista a convertirse en el ídolo de los humillados y los ultrajados.

Hoy esta constelación se manifiesta además en un momento en que la tesis de la industria cultural de Adorno y Horkheimer parece cobrar nueva actualidad. Para

ser precisos habría que radicalizar la argumentación de Adorno en este sentido. Porque, si es cierto que –como afirma el historiador de la cultura Michael Denning– ya no hay *nada* fuera de la cultura de masas; si además la industria cultural pretende la comercialización de *todos* los ámbitos institucionalizados que median la “realidad”, de modo que la forma de la mercancía se impone sobre nuestra percepción cotidiana, los mecanismos de cuotas integran a segmentos del público cada vez mayores en el campo de fuerzas global del incremento constante del consumo, pero al mismo tiempo las consecuencias represivas del aparato de integración con la ideología aparentemente emancipadora de una “liberación del mercado” democrática y una “democratización del consumo” pseudoliberal, de una “voluntad libre” y una decisión supuestamente “libre”, consiguen ocultar a un individuo en realidad cada vez más perfectamente adaptado. Si todo esto es cierto, la industria cultural ya no es la contrafigura del arte autónomo, sino *la* forma de percepción e interacción en *todo* el ámbito de influencia del capitalismo global. Significaría que el principio de intercambio, que está a la base de la lógica estructural de la industria cultural, se ha convertido en principio formal omniabarcante de la morfología de la alienación objetiva de las sociedades modernas. La “falsa conciencia” ya no remite solo a una superestructura ideológica reflejando una base, sino que se refiere a una ideología completamente dominada por la economía que se ha convertido en *praxis*, lo que Adorno en su momento denominó “contexto de obcecación total”. Desde este punto de vista la mediación de Auschwitz a través de películas de Hollywood como “La lista de Schindler” es solo un aspecto de la industria cultural; otro aspecto no menos relevante es que “la historia de Auschwitz se ha convertido en un material, en una materia prima con la que puede hacerse política del mismo modo que con una donación de campaña electoral”, como ha señalado Detlev Claussen. Aquí no se trata solo de la trivialización de la atrocidad mediante un uso inflacionario de los conceptos, no solo de que de tanto tematizar lo monstruoso se acabe por banalizarlo, sino –de forma menos aparente– de un debate que se produce de forma deliberada, de la provocación planificada de la sensación publicista. Como ya ocurrió en su día con la discusión sobre Goldhagen en Estados Unidos y el debate sobre el monumento al exterminio de los judíos europeos en Alemania, hoy toda controversia pública relevante puede degenerar en mera *praxis* de la ideología de la industria cultural. Es tan solo una cuestión de cantidad que da un vuelco en cualidad, y lo cierto es que la cantidad de opiniones que se manifiestan “democráticamente”, el número de *talk shows* televisivos que “discuten”, el alcance

de su fetichización mercantil: todo ello es testimonio de que, desde que la cultura “post-Auschwitz” dominante ha convertido a Auschwitz en mercancía de consumo cuyo valor de cambio se ha materializado en la estatuilla del Oscar, la barbarie ya no es solo cuestión de una praxis que sea objeto de reflexión ideológica, sino de una ideología que se ha convertido en paraxis.

En este sentido lo autoritario es el establecimiento de nuevas instancias de autoridad: el creciente entusiasmo por una cultura mediática que lo inunda todo con sus formas características del culto a las estrellas, la veneración por los ídolos y la mentalidad de los fans; en los *voyeurs* boquiabiertos de *talk shows* en los que los *freaks* y *low lives* exponen a la vista de todos su lamentable miseria y son celebrados por ello cuanto más drásticamente irrumpe su violencia, cuando más inarticuladamente se manifiesta su incapacidad de comunicarse, en el comportamiento del público de una especie de lucha de gladiadores moderna que proyecta su propia vida sobre la de quienes están completamente humillados; en la disposición hoy ya mecánica a exponerse a incitaciones al consumo, a la moda comercial y a lo sensacional cada vez más profesionalizadas y planificadas. Ya se trate de arte, de entretenimiento, de acontecimientos políticos o de catástrofes naturales, de asesinato o de muertos de hambre, del sorteo de la lotería o de la dimisión de un ministro: según la estructura de presentación, percepción y valoración todo se convierte en mercancía: la muerte en África puede traducirse en un valor económico de *prime-time*; se consume como *item* y su efecto tiene una duración que puede tasarse en la sensación sucesiva, en el programa de entretenimiento que viene a continuación. Lo autoritario es la aceptación fetichista de una virtualización de la vida que, si no viene “de arriba”, sí se produce “entre bastidores” y lleva incluso a que los hombres y las mujeres del tiempo se conviertan en personas de culto. Si para Adorno la familia seguía aún “las costumbres del propio grupo social étnico y religioso”, no ha cambiado nada fundamental en ello; pero habría que investigar en qué medida dichas “costumbres” cobran forma conforme a las reglas de las series familiares televisivas, y con ello en qué medida los “factores económicos” del mundo mediático de la industria cultural influyen en el “comportamiento de los padres para con sus hijos”. No entraremos aquí en si eso fomenta el fascismo. Eso solo podrá comprobarse cuando las condiciones históricas objetivas para su nuevo surgimiento se hayan desarrollado. Pero mientras las estructuras autoritarias de la personalidad sigan considerándose el “fundamento humano” del fascismo, puede suponerse que los elementos autoritarios tradicionales han sobrevivido en las sociedades modernas, y

con ello el inquietante peligro de fascismo que detectaran Adorno y Erich Fromm no ha desaparecido. Y con tanta más intensidad habrá que preguntarse si este carácter autoritario no habrá encontrado su (in)digno sucesor en la lógica Inmanente y la estructura de la industria cultural. También eso sería una pervivencia del fascismo en la democracia.

*Traducción del alemán: Jordi Maiso*

Emmanuel CHAMORRO y Anxo GARRIDO (eds.): *“Fue solo un comienzo. Pensar el 68 hoy”*, Dado Ediciones: Madrid, 2018, 535 págs.

Mayo del 68 es un acontecimiento complejo. Probablemente sea lo más indiscutible que pueda decirse de un fenómeno que, aniversario tras aniversario, demuestra su capacidad para escapar a todas las formas de consenso. El 68 ha sido objeto de lecturas tan diversas, a menudo tan claramente incompatibles entre sí, que con razón ha podido hablarse de las vidas posteriores de Mayo, de sus apariciones sucesivas en el debate intelectual y en el campo de batalla político. En el 68 se ha visto una mera agitación estudiantil al mismo tiempo que la última gran revolución del proletariado en tanto que clase histórica; un acto de resistencia a la disciplina laboral y al consumismo de masas y un movimiento convergente con los programas de reforma de un capitalismo neoliberal en ciernes; una insurrección sin posteridad ni conquistas objetivas y el precedente decisivo de las luchas feministas, homosexuales, pacifistas y ecologistas de la década posterior. Se han puesto en cuestión sus referentes, sus protagonistas, su duración, su localización geográfica y prácticamente su existencia: demasiada atención –piensan algunos– para lo que no fue más que una primavera algo convulsa, una combinación flotante de jovialidad estudiantil, amor libre y pseudo-radicalidad política.

En realidad, esta inflación discursiva sobre el 68 ofrece claves relevantes sobre el tiempo presente. Entre las llamadas conservadoras a liquidar su legado y la invitación progresista a reeditar su discurso y sus formas de acción, el 68 funciona ya plenamente como el lugar simbólico en el que se dirime el sentido de nuestras utopías. ¿Qué lección extraemos de Mayo del 68? ¿Qué nos dice acerca de los poderes que nos gobiernan y de los procedimientos de autolegitimación que los acompañan? ¿Qué imagen nos devuelve de nuestras propias fuerzas y de las posibilidades políticas del presente? ¿Qué hacer con el 68?

Estas son algunas de las preguntas que dirigen el trabajo de reflexión coordinado por Emmanuel Chamorro y Anxo Garrido en el volumen colectivo *Fue solo un comienzo. Pensar el 68 hoy* (Dado Ediciones, 2018, editado en colaboración con el Dpto. de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid). El libro constituye una primera materialización del importante Congreso Internacional *Mayo del 68/50 años después*, organizado en mayo de 2018 en la UCM. El punto de vista de los/as autores/as que participan en él no finge la equidistancia: contra las tentativas contrarrevolucionarias que, a izquierda y a derecha, se esfuerzan en desfigurar su legado, la obra aspira a devolver al 68 su materialidad histórica y el lugar específico que ocupa en la estela de revueltas antisistémicas que marcan el siglo XX.

En concreto, la obra podría leerse como la articulación de tres tareas distintas: comprender el 68 en su dimensión global, restituir su significado político y evaluar su impacto en el mundo de las ideas y de las formas artísticas.

La primera operación permite ampliar el foco de las revueltas más allá de Nanterre y el Barrio Latino. Buena parte de las contribuciones coinciden en señalar el efecto de contagio que desde los primeros días tienen los acontecimientos en otras regiones francesas, especialmente en el ámbito fabril. Tras la incorporación de los funcionarios a finales de mayo, las estadísticas cifran en diez millones el número de huelguistas: se trata de la mayor huelga general de la historia de Francia. Pero las protestas no se restringen a la dimensión local. El trabajo de Sergio Bologna ("La verdadera revolución del 68") recuerda el eco que tuvo la experiencia del 68 en Italia; para él, la ganancia más importante de la que considera una revolución exitosa consistió en liberar el análisis del trabajo de los presupuestos operaístas, desplazando el foco de atención hacia las nuevas tipologías de trabajo profesional autónomo. Por su parte, Jordi Maiso ("Ascenso y caída del movimiento antiautoritario alemán. En torno a la figura de Hans-Jürgen Krahl") atiende al contexto alemán recordando a uno de los principales líderes del movimiento estudiantil de finales de los sesenta: Hans-Jürgen Krahl. Fuertemente influenciado por la teoría crítica, el trabajo político de Krahl contribuyó a revisar las posiciones marxistas más ortodoxas, renovó el vínculo entre teoría y praxis de un modo novedoso y proyectó un modelo de transformación política basado en un análisis complejo de las mutaciones sociales y económicas de la Alemania de la época.

Sin duda, nada parecido pudo fraguarse en España. Patricia Badenes Salazar ("Más allá de la frontera. El Mayo francés en la España del 68: el caso del movimiento estudiantil") nos recuerda que, a pesar de todo, las revueltas del 68 francés contribuyeron a radicalizar la oposición antifranquista en los campus universitarios, dotándola de renovadas formas de acción, una nueva simbología y una autoconciencia más precisa acerca de la propia lucha y del horizonte político compartido. El Frente de Liberación Popular fue una de las concreciones más consistentes de este clima de oposición estudiantil durante los años sesenta. Uno de sus miembros, Jaime Pastor, también invitado a participar en el volumen, ofrece un balance del momento político previo y posterior al 68 indisociable de su experiencia personal como exiliado en Francia ("El Acontecimiento 68, sus (re)interpretaciones y su legado"). En su contribución, propone reubicar el 68 en la historia de las grandes revoluciones antisistémicas, como un verdadero Acontecimiento que permitió ensanchar los límites de lo posible y abrió una brecha que los poderes fácticos no han podido volver a cerrar. Un acontecimiento que, como explica Carlos Prieto del Campo ("1968: genealogía del comunismo, poder constituyente de la fuerza de



trabajo posfordista”), es al mismo tiempo epistémico, teórico y político, productor de una “nueva temporalidad constituyente” en la que se hace plenamente visible la lucha de clases. Según Prieto del Campo, el 68 debe ser integrado en el ciclo largo de las luchas de impugnación del capitalismo histórico y en la secuencia de la elaboración de un proyecto político comunista.

Las protestas globales que marcaron el final de la década de los sesenta adoptaron un rostro diverso según el contexto social, económico y geopolítico en el que se produjeron. María Dolores Ferrero Blanco (“La Primavera de Praga de 1968: del sueño a la realidad”) examina con detalle el proceso de reforma política y económica del socialismo real que el gobierno de Alexander Dubček trató de impulsar en Checoslovaquia. La entrada en Praga de los tanques soviéticos en la madrugada del 21 de agosto de 1968 puso fin a las esperanzas reformistas, pero evidenció fatalmente el respaldo popular con el que contaban las tímidas medidas aperturistas y democratizadoras que había adoptado el gobierno. Por su parte, Santiago Castro-Gómez (“El 68 y la filosofía latinoamericana. Paradojas de la crítica al eurocentrismo y la descolonización del conocimiento”) examina el ambiente intelectual que provocó la ola de protestas mundiales en el continente latinoamericano. En este contexto, las demandas de emancipación y la oposición al sistema capitalista se asociaron a la apuesta por la descolonización política, económica e intelectual, y a la revalorización de la propia tradición filosófica, en detrimento de las categorías europeas de pensamiento. Sin embargo, Castro-Gómez examina la diversidad de posicionamientos teóricos que pudo albergar este paradigma, desde la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea a propósito de la autenticidad de la filosofía latinoamericana hasta las diferencias internas en la escuela argentina de la liberación, acusada por sus críticos de practicar un “populismo filosófico”.

El segundo bloque de aportaciones coincide en la necesidad de iluminar el elemento característicamente político de las revueltas de Mayo del 68. Aquí podrían integrarse los trabajos de Mario Domínguez Sánchez-Pinilla, Pablo López Álvarez, José Manuel Rojo Ardura y Amador Fernández-Savater.

El título del trabajo de Mario Domínguez Sánchez-Pinilla (“La huelga”) es suficientemente elocuente con respecto a su propósito: iluminar el componente obrero del movimiento del 68, a menudo obliterado por la insurrección estudiantil. El autor recuerda que las huelgas obreras de mayo y junio del 68 suponen la culminación de la oleada de huelgas de la década anterior. Más que de huelga general, propone hablar de una convergencia de movimientos de huelga dispersos por todo el territorio nacional, y promovidos desde la base. La segunda parte del artículo ofrece un retrato complejo de la realidad que produjeron las huelgas en el entorno

fabril, en relación con sus distintas modalidades o con el papel que en ellas desempeñaron los jóvenes, las mujeres y los inmigrantes.

También Pablo López Álvarez ("La gravedad y la ligereza. Las formas de la crítica y los transcurso del 68") se resiste a ver en el 68 un mero producto cultural de la historia europea reciente, y da un paso más en la reapropiación de la memoria obrera del movimiento. En concreto, propone hacer más complejo el relato que ha servido para dar cuenta de las luchas en torno al trabajo ocurridas en 1968 (aunque lo mismo es extrapolable a otros contextos). Según una interpretación que goza de una relativa difusión en el ámbito académico, lo propio de las luchas obreras sería el carácter cuantitativo de sus demandas (salario, pensiones, jubilación), expresivo de lo que Luc Boltanski y Ève Chiapello llamaron "crítica social", en contraposición a la crítica artista. Para el autor, esta distinción encuentra su límite en el tipo de protesta laboral que generaliza el 68. La radicalidad política del movimiento estriba en su capacidad para combinar los motivos de ambas modalidades de crítica, y para extender al ámbito laboral aspiraciones ligadas a la autonomía, la libertad y la no-dominación: por ejemplo, la democratización de los espacios productivos, la liberación de la palabra, la resistencia a las jerarquías paternalistas y la consideración del sufrimiento en el puesto de trabajo como una consecuencia indisoluble del ritmo productivo.

Como el anterior, el trabajo de José Manuel Rojo Ardura ("Cuando cambiar la vida y transformar el mundo fueron la misma y única cosa. Destinos y desatinos del Mayo 68 y la crítica artista") sitúa el punto de mira en la obra de Boltanski y Chiapello, a quienes acusa de desconocer las formas múltiples en las que se ha declinado históricamente la crítica artista, las fuentes filosóficas y literarias que conformaron el discurso del 68 y la lógica interna de las revoluciones ocurridas en Francia en los últimos dos siglos. Estos errores de juicio anticipan un problema más grave que afecta a la tesis principal de *El nuevo espíritu del capitalismo*: la suposición de que las revueltas del 68 y sus "demandas artistas", lejos de provocar un verdadero efecto contrasistémico, proporcionaron a un capitalismo en crisis los medios de su reorganización. Según el autor, esta idea se asienta sobre un equívoco fundamental. Las aspiraciones de los sesentayochistas más radicales no tenían que ver con el individualismo solipsista, la autorrealización mediante el consumo y las nuevas formas de trabajo lúdico y colaborativo promovidos por el nuevo capitalismo, sino con algo bien distinto y menos banal: en el plano laboral, con la abolición de la propiedad privada y el fin del trabajo asalariado; en el plano individual, con la impugnación de los procedimientos tecnocráticos de falsificación de comportamientos, necesidades y deseos.

En suma, los conceptos de crítica social y de crítica artista impiden dar cuenta adecuadamente de las formas de antagonismo que fueron propias de Mayo del 68. Más aún, se revelan insuficientes a la hora de capturar la manera tan específica en que el 68 amplió el concepto de lo político, abriéndolo a la consideración de dimensiones desatendidas del individuo y de los procesos de conformación de subjetividades políticas. En esta línea, Amador Fernández-Savater ("Política del deseo: retomar la intuición del 68") argumenta que la intuición del 68 consiste en haber comprendido que la revolución política es indisoluble de una mutación radical en la economía libidinal. La clave de los movimientos contraculturales de los años 60 consiste en un desplazamiento de la posición del deseo de los individuos, que comienza a desertar masivamente de los objetos propuestos por el capitalismo burocrático: familia tradicional, autoridad, consumo, propiedad, etc. En su lugar, la nueva estructura libidinal prioriza valores como la autonomía, las pasiones o el vínculo comunitario. La lucha política hoy, que es una batalla librada en el campo del deseo, sigue consistiendo en impedir que estos valores puedan ser recuperados por la lógica depredadora del neoliberalismo afectivo y sus estrategias de maximización de las energías individuales.

Los últimos cinco trabajos recorren los trayectos de ida y vuelta que comunican la rebelión política del 68 con el ámbito intelectual y artístico. Pueden enmarcarse en este bloque las contribuciones de Paloma Martínez Matías, Rosa Martínez, Joaquín Fortanet, Antonio Rivera García y Sonia Arribas.

Paloma Martínez Matías ("Imbéciles, podéis dejar de serlo. Leed a Marx": la Internacional Situacionista y Mayo del 68") subraya la importancia de la teoría y la práctica de la Internacional Situacionista (con Debord a la cabeza) en los acontecimientos de Mayo. Ya los primeros escritos de la IS desvelan una conciencia clara del vínculo existente entre economía de la abundancia, explotación de los asalariados y atrofia de la vida humana, y reconocen indicios de la formación de conductas en el interior mismo del sistema económico. Las tesis situacionistas levantan acta del clima de malestar social que acabará cristalizando en el 68, anticipando algunos de sus motivos fundamentales, y aspiran a cimentar las revueltas en un sólido aparato teórico basado en las tesis marxistas. Entre las razones del fracaso del 68, los situacionistas aducen la inexistencia de una vanguardia revolucionaria, así como la falta de una comprensión adecuada del sentido de la historia y de los objetivos de la lucha proletaria. A los revolucionarios de Mayo les faltó teoría, una "teoría como inteligencia de la práctica". Algo parecido pensó Althusser, quien se apresuró a descalificar las protestas de Mayo como una revuelta simbólica y pequeño-burguesa, movida por las ilusiones estudiantiles y carente de un análisis epistemológico consistente acerca de las condiciones objetivas de la revolución. Este es el

tema de la contribución de Joaquín Fortanet ("Althusser y la crítica epistemológica de Mayo del 68"), que, sin negar este hecho, repasa algunas variaciones del pensamiento althusseriano motivadas por la experiencia del 68. Según el autor, el abandono de la demarcación ciencia/ideología y la creciente importancia atribuida a los componentes simbólicos e imaginarios de la sociedad, muy presentes en Mayo del 68, habrían llevado a Althusser a reconocer un interés epistemológico no desdeñable en los anhelos de las revueltas estudiantiles y obreras.

Otro grupo intelectual muy ligado a los acontecimientos del 68, pero también a otros momentos fundamentales de la historia política francesa desde los años cuarenta, fue el grupo de la *rue Saint-Benoît*. El artículo de Rosa Martínez ("Mayo 68: La Revolución del *Refus*") explora esta relación centrándose en la figura de Maurice Blanchot. El intelectual francés verá en Mayo del 68 una materialización de su propio pensamiento político: un comunismo antihumanista alejado de las posiciones del Partido Comunista Francés y anclado en una insobornable exigencia ética. El 68 expresó para él la posibilidad de instituir un poder sin ley, sin líderes destacados ni partidos dirigentes, una comunidad unida por el rechazo y articulada en torno al pensamiento y a la escritura.

El dominio estético no podía permanecer indiferente a las importantes mutaciones que los acontecimientos del 68 provocaron en la vida política, las formas de vida y el sistema de valores de la sociedad. Antes bien, lo estético pudo funcionar entonces como la caja de resonancia de lo político, cuando no como su condición material de posibilidad, en el sentido en que Jacques Rancière ha propuesto pensar esta correlación en los últimos años.

Antonio Rivera García ("Mayo del 68: insurrección, *légèreté* y juventud. Reflexiones estético-políticas a partir de Godard, Pasolini y Milner") confronta las visiones de Jean-Luc Godard y Pier Paolo Pasolini sobre la insurrección del 68. Mientras que el primero trata de acompañar con un cine pedagógico y militante la energía creativa y la ligereza juvenil de los acontecimientos de Mayo, el escritor y cineasta italiano adopta una posición más grave y recelosa (la posición del "padre") ante lo que no considera en absoluto una revolución en el sentido clásico del término, sino una guerra civil en el seno de la clase burguesa. Sin salir del ámbito cinematográfico, Sonia Arribas propone un trabajo monográfico sobre *Crónica de Ana Magdalena Bach*, la película del año 1968 dirigida por Danièle Huillet y Jean-Marie Straub y financiada, entre otros, por el propio Godard ("¿Quién es Anna Magdalena? Brecht, Straub-Huillet y Mayo del 68"). Huillet y Straub se comprometen con una práctica cinematográfica alejada de los constreñimientos de la industria cultural, tanto en el contenido como en la composición formal de las obras. A partir de una perspectiva cercana al marxismo, la obra sobre el matrimonio Bach trata

de hacerse cargo de la experiencia humana del trabajo artístico en toda su materialidad, revelando la historicidad inherente de la obra de arte. Pero lo que más interesa a la autora es que, vista desde el presente, la película permite revelar algunas ambivalencias y limitaciones internas del discurso político del 68 en lo que concierne a la sexualidad, a la dependencia conyugal y a las relaciones familiares.

El volumen se acompaña de una excelente cronología del Mayo francés y de una entrevista de Amador Fernández-Savater con Helen Arnold y Daniel Blanchard, miembros del grupo *Socialisme ou Barbarie* hasta 1965 y del movimiento 22 de marzo durante las revueltas de Mayo. La conversación pone punto final a una obra enormemente valiosa cuya aportación sobrepasa con mucho la simple conmemoración de los acontecimientos. Los/as autores/as de *Fue solo un comienzo. Pensar el 68 hoy* ponen su inteligencia colectiva al servicio de una tarea mucho más compleja, y que sólo es modesta en apariencia: hacer existir Mayo del 68. Frente a todas las formas de tergiversación, de recuperación, de dulcificación o de borrado de la memoria de los acontecimientos, el libro reinscribe el momento político del 68 en la línea sinuosa de la historia: ni como comienzo absoluto de la misma, ni como culminación de ninguna necesidad. Tan solo como un comienzo más, como la apertura de un espacio y un tiempo autónomos ganados al orden oficial de los poderes.

Alfredo Sánchez Santiago

[alfredo.sanchez@ucm.es](mailto:alfredo.sanchez@ucm.es)

Christophe DEJOURS, Jean-Philippe DERANTY, Emmanuel RENAULT, Nicholas H. SMITH, *The return of work in critical theory: Self, society and politics*, New York, Columbia University Press, 2018, 231 págs.

En filosofía la reflexión sobre el trabajo ha sido un desierto teórico y, a menudo, un vacío analítico de las teorías de la sociedad. La trayectoria de confluencia e investigación conjunta de los autores de este libro avanza progresivamente hacia una teoría sólida del trabajo y una concepción crítica de la organización de éste. Tras varios años de indagación en torno al sufrimiento laboral, el sufrimiento social y la relación entre neoliberalismo y nuevas formas de organización del trabajo, estos autores han logrado producir una obra en la que el tono coral no sólo se advierte por la interdisciplinariedad con la que se ha escrito, o por la variedad de registros que abarca desde un planteamiento con dimensiones normativas hasta la reflexión a partir de varios casos empíricos<sup>1</sup>, sino también por la convergencia de los planteamientos a la hora de alumbrar una teoría del trabajo. La teoría a la que apuntan alberga al mismo tiempo una concepción compartida del sujeto, un modelo de subjetividad desde una psicología que no relega al cuerpo a un papel secundario, y unas nociones de identidad, vínculo social y crítica que apuntalan el modelo desde el que analizarán los malestares que produce la organización actual del trabajo.

El libro parte de dos de las principales preocupaciones en torno al trabajo, el desempleo y la precariedad, avanzando hacia un análisis de los malestares más frecuentes hoy en día, que a menudo son reducidos por numerosas investigaciones al fenómeno de “acoso laboral” (págs. 51, 52 y 55), pero que tienen, no obstante, una dinámica más profunda y una fuente en la organización actual del trabajo. Las consecuencias de las prácticas del *management*, como la evaluación individualizada del rendimiento, la calidad total y la estandarización de procedimientos, que llevan varias décadas siendo estudiadas desde la psicodinámica del trabajo, han sido recogidas por el concepto de “sufrimiento laboral” de Christophe Dejours y compartido por los cuatro autores.

Las presiones estructurales que configuran la organización actual del trabajo responden a la habitual necesidad de abaratar costes, ajustando el coste del factor trabajo y racionalizando máximamente el proceso productivo. La formalización y

---

<sup>1</sup> El caso que sirve principalmente a ese propósito en este ensayo es la intervención de Christophe Dejours como asesor en la gestión del trabajo de un plan urbanístico a diez años, donde los métodos habituales del *management* pueden minar la subjetividad de los trabajadores y, por lo tanto, se requiere crear las condiciones y los espacios de deliberación para que los trabajadores puedan desempeñar su tarea en el largo plazo sin consecuencias negativas para la psique y para la ejecución del proyecto. Pero, los planteamientos de Dejours provienen de otras investigaciones en empresas como Renault.

cuantificación de procedimientos y resultados no dejan espacio a la subjetividad de los trabajadores, a quienes se exige un plegado absoluto a las prescripciones del trabajo (las reglas concretas de la actividad). En este escenario, las condiciones de desempleo y precariedad van a ser puestas en relación con una serie de fenómenos que restringen la autonomía del sujeto en el trabajo y lo sitúan en abierta competencia con sus compañeros.

Los autores parten de una definición provisional de trabajo, empleada por Nicholas H. Smith en los primeros compases del ensayo. El trabajo sería una actividad que realizamos, dirigida a un bien, más allá del placer derivado de la propia actividad (pág. 7). Es una actividad o ejercicio del cuerpo y de la mente, es decir, implica un esfuerzo físico y mental, y, en la medida en que el cuerpo es un todo implicado en el trabajo, no un conjunto de elementos discretos, lo habitual es una síntesis de los esfuerzos físicos, mentales y emocionales. “Esfuerzo” implica que tiene lugar una resistencia a la voluntad del agente, y tal gasto de energía humana viene acompañado siempre por un indicador fundamental, la fatiga. Pero, en la definición de trabajo de la que parten y que aspiran a profundizar, el trabajo es fuente de sufrimiento y de placer, depende de la organización de éste y del resultado del envite de la actividad sobre la psique del trabajador que el trabajo fortalezca al sujeto, que resulte una experiencia vivificante o, por el contrario, que constituya una experiencia negativa o degradante. Por todo ello, esfuerzo y placer no son excluyentes, y la crítica que plantean no reduce el trabajo a una experiencia de dominación irrestricta.

Su definición de trabajo permite realizar varias distinciones. En primer lugar, no agota el trabajo en el concepto de empleo, ni en su forma salarial ni bajo la forma de prestación de servicios. La amplitud de su definición permite calificar como trabajos otro tipo de actividades como las tareas reproductivas o el trabajo emocional desempeñado en distintas tareas del sector servicios. Si bien la concepción crítica del trabajo que plantean, en su dimensión analítica y de diagnóstico, se podría haber beneficiado de un diálogo con reflexiones teóricas que arraigan directamente en Marx y la teoría crítica, como la lectura de Moishe Postone del trabajo como relación históricamente específica del capitalismo<sup>2</sup>, la concepción cuasi-an-

---

<sup>2</sup> En el planteamiento de Postone, y en cierta medida también de las nuevas lecturas de Marx, el trabajo media de tal modo entre las prácticas sociales y las posiciones de poder que constituye, en el capitalismo, “un nuevo modo de interdependencia social” (Postone, “Repensando a Marx (¿en un mundo post-marxista?)”, en Jorge GARCÍA, Alberto RIESCO (eds.), *Lo que el trabajo esconde*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2005, pág. 263). En el capitalismo prima el lado abstracto del trabajo, el

tropológica de estos autores permite atender a la dimensión subjetiva del trabajo de una manera inédita en filosofía. No obstante la amplitud del concepto de trabajo que ensayan, las experiencias concretas en las que se declina permiten no desatender otras actividades no asalariadas, con lo cual quedaría abierto el camino para una convergencia con planteamientos como el de Postone o los de la economía feminista<sup>3</sup>, posibilitando una aclaración de las diferencias entre las formas premodernas de trabajo y el carácter de la imposición del trabajo en condiciones capitalistas. Así, la distinción entre trabajo y no-trabajo, o la minusvaloración de otras actividades que no producen valor en el capitalismo, pero que sustentan el proceso de valorización, contribuye a iluminar la especificidad de la relación social que constituye el trabajo y la interdependencia social que pone en juego, que en cierto modo es explicada por los cuatro autores como una particular “centralidad del trabajo” (págs. 27, 114-115, 197).

Frente al mito del fin del trabajo y de la automatización, y el tópico que liga desempleo a una reducción del total de horas trabajadas, Nicholas H. Smith comienza señalando que, pese al aumento del número global de desempleados, también “ha aumentado el número de personas que trabajan” (pág. 4), lo cual nos obliga a descentrar el diagnóstico del desempleo y ampliarlo al sur global. El trabajo sigue siendo una experiencia central para la mayoría de la población, así como la ausencia de éste, tanto por su capacidad para conformar la identidad como por la influencia que tiene en la organización temporal de las vidas. Recogiendo estudios clásicos sobre el impacto del desempleo y del miedo a éste sobre los trabajadores, como el estudio de Marie Jahoda sobre los parados de Marienthal, ahondan en los determinantes sociales de la vida psíquica y de la salud, mostrando una serie de elementos fundamentales de la psique que califican de “necesidades psicológicas”, “categorías de experiencia básicas y necesarias en la vida psíquica de cualquier persona” (pág. 29), que son al mismo tiempo uno de los subproductos del trabajo. Lo que en las condiciones actuales se vive como miedo o incertidumbre en relación al desempleo, o como desequilibrio desquiciante entre el trabajo y la vida personal, está en estrecha relación con las dificultades impuestas sobre esas necesi-

---

gasto indiferenciado de energía humana, de trabajo descalificado, al margen de toda consideración por lo concreto de los trabajos. El papel central del trabajo en una teoría crítica y materialista está estrechamente relacionado con su contribución a la constitución de formas objetivadas (mercancía, dinero, capital) que atraviesan enteramente todo ámbito social.

<sup>3</sup> Para una revisión de estas posibilidades pueden consultarse Álvaro BRIALES, “Para una crítica de todos los trabajos”, *Encrucijadas*, 7, 2014, págs. 153-179, y también Amaia PÉREZ-OROZCO, *Subversión feminista de la economía*, Madrid: Traficantes de sueños, 2017 [2014].



dades psicológicas, que vendrían a ser una experiencia del tiempo, una red de contactos, la experiencia de tener propósitos sociales, que la provee el trabajo o el hecho de poseer una identidad profesional, y la conciencia de estar insertos en una actividad regular.

El impacto psíquico que supone la privación de la serie de relaciones sociales y autodesarrollo personal que provee el trabajo, además del acceso a los medios materiales de vida vía salarios, es un fenómeno a tener en cuenta en la medida en que el trabajo es una de las principales relaciones e instituciones sociales a la hora de conformar la vida psíquica del sujeto y proveerle cierta calidad de vida, en términos de bienes materiales y de identidad personal, pero también más allá del estatus, como satisfacción personal por el trabajo bien hecho. Como explica Deranty, tenemos un vínculo libidinal con el producto del trabajo que desborda el resultado, que tiene que ver con el proceso de la actividad, con el esfuerzo y el conocimiento invertidos en “las tareas de trabajo [que] implican un encuentro con los objetos y la materia donde se ponen a prueba nuestras habilidades”, y donde “el cuerpo se implica como protagonista directo, en todas sus capacidades sensitivas” (pág. 87). En esa línea, la actividad permite al yo trabajar sobre sí mismo, permite a la psique fortalecerse por medio del incremento de las capacidades del sujeto, en el sentido de habilidades corporales, intelectuales y de mayor reflexividad. Dicho de otro modo, “el yo se fortalece y crece en el desarrollo y cumplimiento de la tarea” (pág. 88), sobreponiéndose a la posibilidad del error o del fracaso, que exige poner en juego todas las capacidades. Si hay un interés por el trabajo bien hecho es porque contribuye al crecimiento de la vida subjetiva, toda vez que el sujeto “sale victorioso y fortalecido de los desafíos de lo real” (pág. 89). Cuando, en la gestión del trabajo, se generaliza la alusión a la “calidad total”, se pierde de vista que la calidad no atañe sólo al resultado, y, sobre todo, que las prescripciones terminan entorpeciendo la tarea, “aumentando el absurdo con el que se vive la situación de trabajo”, y resultando psicológicamente dañino a largo plazo (págs 90-91).

Las teorías de la elección racional a menudo suponen un sujeto transparente para sí mismo, que decide constantemente sin inercias, y que tiene consciencia de sus opciones y sus preferencias. Lo que suele ocurrir, en consecuencia, es que proveen una concepción muy rígida del sujeto en la que no hay lugar para la opacidad o la incertidumbre. Contra la rigidez de ese modelo, propio de lo que califican como “liberalismo procedimental” (págs 10-12), esbozan su concepción del sujeto. Lo interesante de ésta es la importancia que dan al hiato entre prescripción y reali-

zación, fundamental a la hora de proveer un “anclaje a la realidad” (pág. 86), y la primacía de la dimensión somática que defienden a lo largo del ensayo. Las reglas a seguir en el trabajo requieren siempre “un sujeto que las aplique en casos concretos” (pág. 8), de donde se derivan la mayoría de tensiones y conflictos. No siempre es posible seguir las reglas prescritas por la organización y los desafíos que plantea la actividad de trabajo obligan a entender el trabajo como algo que desborda lo cuantificable.

Los desafíos que presenta la dimensión técnica de lo real del trabajo, les llevan a plantear la psique como “un proceso homeostático” (págs 78-81), como un proceso en el que el sujeto se esfuerza por lograr un equilibrio entre los recursos internos, los recursos externos y las demandas o exigencias del medio<sup>4</sup>. En dicho proceso de desafío y adaptación es fundamental el impacto del trabajo sobre el cuerpo, dado que “los yoes humanos no son meras conciencias; son conciencias encarnadas” (pág. 82), de manera que mente y cuerpo no serían dos ámbitos separados compuestos por elementos discretos. Se trata, por el contrario, de abordarlos como un todo, un conjunto unitario que es la subjetividad encarnada, en el que sin embargo también hay parcelas de relativa autonomía, de reflexividad más allá de los imperativos del cuerpo y de procesos del cuerpo más allá de la conciencia (págs 82-83). A los autores les parece fundamental este modelo de sujeto-cuerpo porque en lo concreto del trabajo el yo trabajador es un yo encarnado, la relación del sujeto con su espacio de trabajo y con las herramientas o medios de los que hace uso constituye una imbricación que tiene lugar por intermediación del cuerpo, y, más concretamente, es una dimensión fundamental a la hora de constituir la psique humana, por cuanto la conciencia es también un proceso de auto-apropiación del cuerpo: “El cuerpo llega a ser el cuerpo del sujeto a través de un largo proceso de subjetivación, del cual buena parte consiste precisamente en habitar y domesticar el cuerpo biológico, dicho en bruto, con la intención de hacer del cuerpo el cuerpo de uno mismo” (pág. 82). En este punto, los referentes fenomenológicos son explícitos, pero sobre todo adquiere un peso particular la cercanía con el planteamiento del “cuerpo propio” en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Asimismo, la noción de “habitus” de la sociología de Bourdieu es explícitamente mencionada como una concepción análoga a la que manejan. El planteamiento parece aunar ambas teorías al relacionar reflexividad y auto-apropiación corporal, siendo coherente con el

<sup>4</sup> A este respecto, toman la distinción de Canguilhem entre “salud” y “enfermedad” para esbozar el trabajo de la psique como la capacidad para adaptarse a los desafíos del entorno (pág. 81).

abordaje psicosomático del sujeto en la obra de Dejours<sup>5</sup>, pero la orientación política del ensayo da un paso más planteando un modelo de sujeto y de crítica social en confrontación explícita con el liberalismo, puesto que entienden el yo como algo más que la capacidad de elegir entre varias opciones y como algo más que un sujeto de derechos.

Antoni Domènech ya midió las deudas del individualismo metodológico con la racionalidad práctica moderna, defendiendo el modelo griego de praxis aportando una visión más rica de los distintos órdenes de creencias, preferencias y deseos, y de la importancia de los flujos de información para la ética o la teoría social. Así, planteaba que “excluir toda información que no tenga que ver con las consecuencias de la acción impide atender a parcelas muy importantes de la acción humana sobre el medio”<sup>6</sup>. Frente a esa unidireccional propia de las teorías utilitaristas, se nos plantea la necesidad de ensanchar el margen de la dimensión subjetiva de la acción humana en general y del trabajo en concreto. La teoría gana en capacidad explicativa y en prestaciones epistemológicas cuando se amplía a una valoración de las acciones autotélicas, es decir, aquellas en las que lo que cuenta es el proceso y no la meta (por ejemplo, el trabajo o la participación política). Esa demostración del carácter procesual de las relaciones sociales, en sus dimensiones ética, política o social, deja en evidencia las limitaciones de un lenguaje puramente consecuencialista, que no es capaz de trascender el marco provisto por las sociedades de mercado.

La teoría del sujeto que se maneja en este ensayo pretende superar esa ceguera ante las dimensiones subjetivas del trabajo, también habitual en la reticencia de los sindicatos y las izquierdas históricas a la hora de abordar dicho ámbito subjetivo. Ante tales limitaciones, este ensayo opera con un principio fundamental: lo real del trabajo no se ajusta a las prescripciones, tiene lugar, en cambio, una brecha fundamental entre las reglas de trabajo y lo que realmente exige el desempeño de la tarea, que a menudo demanda un esfuerzo adicional para lidiar con imprevistos,

<sup>5</sup> En otros trabajos Dejours plantea que “la afectividad es un estado del cuerpo”. En el contexto del trabajo, el concepto de “sujeto” se hace necesario para entender los mecanismos psicoafectivos que no se captan con el mero concepto de “trabajador”, ya que en esa dimensión tienen lugar procesos no visibles que, pese a no ser cuantificables, son de la mayor importancia. Véase Christophe DEJOURS, *Trabajo y sufrimiento*, Madrid: Modus Laborandi, 2009, págs. 42-43, 56, 59. Para una revisión de la relación entre cuerpo y trabajo véase Pablo LÓPEZ, “La plasticidad forzada: cuerpo y trabajo”, *Daimon*, 5, 2016, 679-688.

<sup>6</sup> Antoni, DOMÈNECH, *De la ética a la política: de la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona: Crítica, 1989, pág. 348.

lo cual anuncia el carácter interpretativo del trabajo. En consecuencia, lo real del trabajo consiste en la sutura constante de los desafíos de la actividad y la ejecución de las reglas, un esfuerzo que exige la movilización de todos los recursos de la inteligencia, con independencia del nivel de cualificación del trabajador (págs 73-77, 83, 92).

La dimensión técnica del trabajo, en el sentido de un conjunto de medios y habilidades que se ponen en juego en la ejecución de la tarea, constituyen una presión añadida que tiene que ver con la vergüenza que supone hacer públicas las trampas o los trucos empleados para salvar la tarea, sobre todo cuando el ambiente de trabajo es de sospecha y desconfianza. Pero es fundamental, en el cruce entre las dimensiones técnica y social del trabajo, que exista un reconocimiento explícito de ese margen de distanciamiento con respecto a las reglas en su relación con la necesaria cooperación entre los trabajadores. Por ello se subraya en este ensayo la dimensión colectiva del trabajo y la necesidad de espacios de deliberación para que tenga lugar una cooperación efectiva.

La manera de proceder a la hora de enfrentarse a estos fenómenos es un estudio inductivo, la descripción y la crítica inmanente de éstos, un método que es apuntado por una exposición de la concepción crítica del trabajo a cargo de Emmanuel Renault, mediante una reflexión sobre los estándares de la crítica y la elevación a demanda explícita de los conceptos de “justicia” y “autonomía” ante experiencias negativas de trabajo. Son principios sobre los que el trabajador no opera siempre consciente y explícitamente, pero cuya falta o incumplimiento acusa y, por consiguiente, plantea como demanda en positivo ante la amenaza o la reducción efectiva de éstos. Como se expone en los primeros capítulos, el sujeto está conformado psíquicamente por las exigencias de la técnica y por la dimensión social del trabajo, en el seno de la cual el sujeto se relaciona con otros sujetos, compañeros de trabajo o superiores. A menudo los resortes subjetivos de lo real del trabajo y los desafíos que plantea la actividad son pasados por alto, tanto en las teorías contemporáneas del *management*, al servicio de los requerimientos del capitalismo neoliberal, como en las teorías sociales que se pretenden críticas. Frente a esos modelos objetivistas de descripción o de crítica social, defienden un modelo *experiencialista*, que arraigue en lo concreto de la experiencia del trabajo, pero no desprovisto de herramientas para conceptualizar ámbitos más generales, puesto que lo que hoy se demuestra en la homología entre las distintas manifestaciones de sufrimiento laboral es el carácter colectivo de la experiencia contemporánea del trabajo, de cierta expe-

riencia negativa de éste, a partir de la cual puede elaborarse la teoría. Si la crítica ha de guiarse por algún estándar, la constatación de esos malestares es un comienzo.

El arsenal conceptual de los modelos objetivistas de crítica está diseñado para blindarse ante objeciones escépticas (pág. 133), haciendo pie en las teorías de la elección racional o, en otras versiones, en cierta noción de razón pública. El formalismo que arrastran estos modelos se debe a que reducen su concepto de “norma” o de legitimidad al filtro del test de racionalidad: si un hecho o una relación social es racional es susceptible de ser universalizada. Este modelo, aplicado a las distintas experiencias de trabajo, oscurece los resortes subjetivos de lo real del trabajo, sus relaciones sociales y sus dinámicas internas, mientras que la obsesión por la objetividad de la mirada crítica a menudo “va en detrimento de las descripciones detalladas de los fenómenos sociales mismos” (pág. 134).

Como explica Deranty en los capítulos previos, existen límites irrebasables, más allá de los cuales se le impide a la subjetividad enriquecerse y dotar de un significado a la actividad realizada, situación en la que el trabajo “no podrá movilizar la subjetividad del individuo”, teniendo efectos mortificantes sobre el yo, “haciéndolo menguar o llevándolo a la regresión” (pág. 91). Por ello se parte de lo negativo de la experiencia contemporánea del trabajo antes que de una propuesta en positivo. El problema de la habitual falacia naturalista es que convierte la falta de objeciones en legitimidad de una relación social, pero, como bien señala Renault, “la cuestión es si las condiciones sociales que hacen del trabajo una experiencia sin sentido, y del trabajo una relación meramente instrumental, pueden ser cambiadas o no, y, en tal caso, si tales cambios estarían en conformidad con normas de justicia y expectativas orientadas a una mayor autonomía” (pág. 133). Lo que defiende Renault es una “primacía metodológica de la experiencia, y de las experiencias particulares pensadas en sus contextos sociales específicos” (pág. 142). Primacía que se justifica por la triple precisión analítica y práctica: es un método con precisión fenomenológica porque no elude el contenido subjetivo de la experiencia, es sociológicamente preciso porque inserta los problemas abordados en relaciones sociales específicas intentando identificar las fuentes de los malestares en el trabajo (los métodos empleados en una “mala” organización del trabajo), y es políticamente preciso porque no enarbola principios abstractos por cuya generalidad se apliquen a cualquier situación, sino que parte de la experiencia negativa para indagar finalmente en la posibilidad de su transformación, no conformándose con una me-

ra adaptación (págs 144-145). Por todo ello los autores de esta obra afirman presentar un mejor modelo para la crítica social que el planteado por las teorías liberales. Es un modelo de teoría crítica que retoma la idea de “teoría crítica de la sociedad” de Horkheimer y Adorno (pág. 148), apuntando no sólo a enunciar una teoría desde el punto de vista de las contradicciones sociales y de la transformación, sino a proveer instrumentos que puedan ser empleados por aquellos a quienes atañe esa transformación, aquellos más directamente inmersos en experiencias de trabajo degradantes. La aportación de la teoría, en el sentido que le confieren estos autores, permitiría a los sujetos implicados comprenderse en el trabajo, criticar una organización que se dice eficiente pero sólo plantea obstáculos al trabajo real, e identificar las injusticias en un momento en el que las condiciones de hostilidad y competitividad insensibilizan e impiden reaccionar.

El modelo que defienden es pluralista y no unitario, parte de lo concreto y procede mediante una crítica inmanente, usando métodos inductivistas y “negativos”. Comienza con “la pluralidad de problemas sociales que una concepción crítica del trabajo tiene que abordar, y se centra en las correspondientes experiencias negativas que hacen explícito un conjunto de expectativas que podrían ser articuladas bajo estándares normativos de lo que el trabajo podría y debería ser” (pág. 148). Pero, más allá del diagnóstico y la denuncia, la forma en que identifican estos problemas puede ser de utilidad para los propios autocomprensión de los propios trabajadores y para un replanteamiento de la gestión del trabajo, a lo que apunta el capítulo final escrito por Dejours, donde se anuncia la posibilidad de un *management* cooperativo.

Si la evaluación del individualizada del rendimiento mina la solidaridad y la reciprocidad en las relaciones laborales, aumentando la presión sobre el trabajador, “constituye una experiencia de dominación”, puesto que “incentiva la competitividad entre el colectivo (...) y es también una forma de imponer sobre los individuos la responsabilidad de volverse más productivos que sus compañeros, con quienes de todas formas tienen que cooperar” (pág. 156). La reducción de la autonomía que ahí se experimenta pasa por encima de la cooperación necesaria llevar a cabo el trabajo, cooperación ésta que requiere discusión y deliberación en el trabajo, aunque a menudo se consideren un tiempo improductivo. Pensar un modelo alternativo de gestión del trabajo, una forma de democratización de éste, sería una forma de reconstruir “hábitos democráticos que las instituciones políticas no pueden producir por sí mismas” (págs. 202-203), una tarea acuciante más allá de la alterna-

tiva entre propuestas revolucionarias o reformistas. Disputar los discursos gerenciales sostenidos por la dirección de las empresas sería un intento de revertir un proceso de insensibilización ante la injusticia, una trinchera frente al proceso de competencia mutua.

Sergio Vega Jiménez  
[vegasergio.94@gmail.com](mailto:vegasergio.94@gmail.com)

Tobias GRAVE, Oliver DECKER, Hannes GIEBLER, CHRISTOPH TÜRCKE (eds.), *Opfer. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis*. Gießen: Psychosozial-Verlag 2017, 166 págs.

Se trata de un volumen colectivo que recoge las ponencias de las III Jornadas sobre “Teoría Crítica y Praxis Psicoanalítica”, que se vienen celebrando en Leipzig desde el 2005. Estas jornadas responden a la intención de intensificar la relación entre la experiencia psicoanalítica y la teoría crítica de la sociedad. Pretenden contrarrestar la hegemonía del dispositivo científico-terapéutico neoliberal, que ha terminado marginando tanto al psicoanálisis como a la teoría crítica por supuestamente anacrónicos. Sin embargo, los organizadores de esta serie de jornadas consideran que ambos resultan imprescindibles para llegar al fondo de la cuestión de sufrimiento producido socialmente. El tema de la jornada que recoge este libro es “Opfer”, una palabra alemana que puede significar tanto “sacrificio” como “víctima” u “ofrenda”. Y, como veremos, esta polisemia resulta relevante desde el punto de vista epistemológico, ya que abre a una pluralidad de enfoques. En todo caso, la relación del sacrificio con la dominación social está fuera de duda, tanto si viene exigido por las prácticas de dominación como por las prácticas de sometimiento y sumisión.

El libro contiene diez contribuciones de diferente factura. Por un lado, nos encontramos reflexiones de carácter etnopsicoanalítico referidas al sacrificio, otras de carácter epistémico en torno a la relación de teoría social/de la cultura y psicología/psicoanálisis, otra sobre narrativa de la victimación y, finalmente, otras referidas a fenómenos concretos, como el de los terroristas suicidas, los trasplantes de órganos, etc.

### 1. Víctima – sacrificio – ofrenda

La polisemia del término alemán “Opfer” permite sacar a la luz diferentes dimensiones de un mismo fenómeno que poseen interés. De “víctima” hablamos cuando alguien, intencionalmente o no, es asesinada, herida o dañada. La presencia de violencia impone la pregunta por las causas, las responsabilidades, los victimarios. En todo caso, la víctima está marcada por una irrupción traumática que afecta de modo decisivo por la fuerza del trauma a su condición de sujeto. La víctima queda marcada por el desvalimiento, la impotencia y la pérdida del sentimiento de efectividad propia. Frente al trauma pueden desarrollarse mecanismos intrapsíquicos de abordaje que podríamos llamar deficientes: negación, represión, proyección, etc., y que pueden llegar a conformar todas las relaciones sociales. Pero también pueden



cristalizar en formas de autoinstrumentalización (legitimar la venganza, aparentar inocencia o justificar la pasividad) o instrumentación ideológica por terceros.

En el significado de “sacrificio” aparece la dimensión de entrega, de donación, ser víctima por una causa. Y en un doble sentido. La victimación adquiere sentido por la propia culpabilidad, la víctima como causa o provocación de la victimación, o por la identificación con el agresor. O bien la autoentrega permite participar en el poder al que se ofrece en sacrificio (causa religiosa, política, étnica, etc.). La grandeza de la causa revierte sobre la víctima y ennoblece el sacrificio. El terrorista suicida como “representante del absoluto”. La fórmula “victoria a través de la derrota” sirve como matriz de infinidad de formas de victimismo, esto es, de victimación o su simulación como fuente de reconocimiento. El sacrificio aparece aquí imbricado con mecanismos de defensa que lo cargan de problematicidad.

En cuanto “ofrenda” lo que está en primer plano es su contraposición con el intercambio. El sacrificio por los otros, basado en la gratuidad, recoge un elemento fundamental de la constitución de la subjetividad humana indispensable para el desarrollo de relaciones sociales.

## 2. Teoría del sacrificio de Christoph Türcke

Parte de un dato arqueológico: el culto sacrificial pertenece al estrato más antiguo de la cultura humana. El ritual sacrificial, del que proceden todos los rituales, representa, para Ch. Türcke, el intento de responder al horror de una naturaleza prepotente y amenazante que golpea y produce sufrimiento por medio de la repetición controlada de ese horror, porque el horror ritualizado del sacrificio (personas o animales) ya no sería el horror natural puro. Dicha ritualización estaría presidida por la lógica de la compulsión traumática a la repetición como forma de habituación y superación. Vuelco del horror en su contrario por medio de su repetición. Türcke moviliza para esta interpretación la teoría freudiana de los sueños, especialmente el giro que adopta dicha teoría cuando Freud se topa con los sueños de los soldados traumatizados por la guerra. Como constata Freud, mediante desplazamiento, condensación e inversión hacen frente diferidamente a la sobredosis sensorial y emocional origen del trauma, y la modulan. Diríamos que este proceso reconocible en los sueños representa una interiorización (alucinación – recuerdo) de un modo de respuesta propio del ritual sacrificial filogenéticamente anterior. Türcke cita la conocida frase de la *Dialéctica de la Ilustración*: “La historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio”. El propio espacio del ritual

sacrificial constituiría ya una especie de “interior” en el que el horror se va transformando lentamente en su imagen. De la repetición del horror a su representación mental, pasando por el ritual, su celebración intencional y la alucinación de un destinatario del sacrificio: son pasos que describen el tránsito que lleva de los homínidos a los seres humanos, de la repetición refleja a la ofrenda ritual. De modo que el primer contenido del espacio mental sea el destinatario del ritual: el germen de la divinidad. De nuevo aquí un proceso que transita de las alucinaciones a las imaginaciones, a las representaciones y a los conceptos. Las representaciones y los pensamientos vistos desde una perspectiva filogenética no son sino auto-correcciones de las alucinaciones. La conquista de la conciencia va de la mano de la represión de su trasfondo alucinatorio, de la formación del inconsciente. Abstracción, reflexión y síntesis, las prestaciones del pensamiento, no son sino movimientos de huida y medidas de protección frente al horror, formas de dominación de la experiencia traumatizante. La conclusión: sin la praxis de repetición compulsiva del sacrificio humano no se habría producido la hominización. Con todo, su *telos* es la superación del sacrificio. Si el sacrificio existió desde el comienzo de la hominización es para volverse innecesario.

### 3. Teoría del sacrificio de René Girard

También para él constituye el rito sacrificial un mecanismo civilizatorio fundamental: para dominar una situación de escalada de violencia, se sacrifica un chivo expiatorio. Esa violencia proviene del carácter mimético del deseo humano, desencadenante de rivalidades por los objetos del deseo. La violencia de todos contra todos que amenaza la supervivencia del grupo es canalizada a través de la violencia de todos contra uno: la víctima. Así es como se estabiliza la situación hasta la próxima crisis. Las institucionalizaciones de la dominación social tiene como finalidad asegurar la duración de la paz efímera alcanzada por medio del sacrificio. Su contenido son prohibiciones miméticas que buscan impedir una nueva escalada de violencia. La naturaleza como origen de violencia posee aquí una significación marginal. Todas las formas de comportamiento y todo deseo humano apunta a una rivalidad mimética que conduce a la violencia. El único modelo civilizatorio de pacificación de las crisis sociales es el asesinato fundacional del que surge el sacrificio ritual. Como instrumento de dominación posee una cierta racionalidad: la neutralización de la violencia generalizada.

#### 4. Dialéctica de la Ilustración: el sacrificio humano como clave de la dominación

La cuestión fundamental a que se enfrenta la DA en relación al “sacrificio” está referida a la conexión entre el horror de la violencia que proviene de la naturaleza y de la violencia social, es decir, a la conexión que permitiría enlazar la dominación de la naturaleza y la dominación social sin derivar la una de la otra. A pesar de ciertas inconsistencias e imprecisiones en la argumentación, la especulación de Adorno sobre una conexión entre sacrificios humanos y canibalismo apunta a una posible distinción entre un sacrificio originario, todavía no ritualizado, en situaciones de amenaza mortal, un sacrificio ritualizado y una interiorización del sacrificio. El segundo deja atrás el carácter de mecanismo de protección frente al horror sobrevenido y de necesidad perentoria, para adquirir un carácter instrumental en el que el engaño y los intereses de dominación se hacen patentes. El sacrificio se autonomiza respecto a su finalidad inicial de controlar el horror. Más que al canibalismo, Jan Friedrich apunta en su contribución a la estrategia *Safety-in-numbers* para la supervivencia de la horda en situaciones de amenaza mortal. Si la fusión del grupo resulta vital para la minimización del peligro individual en la huida, la víctima que sucumbe a ese peligro deja libre del mismo al resto de la horda. Los supervivientes le deben la pervivencia y la cohesión del grupo, pero esta se ha mostrado inservible para la víctima. La promesa de seguridad y supervivencia de los individuos singulares que reside en el grupo da así un vuelco en la supervivencia del grupo a costa del “sacrificio” de uno de sus miembros –el más lento o el más débil– al peligro que amenaza a todos. Esto exige alguna forma de ser abordado (primeros rituales funerarios). La DA apunta a que la participación en el colectivo y la naturaleza basada en los mecanismos de mimesis y proyección se ve trastocada en las situaciones extremas: la mimesis tiende a crear identidad fosilizada (con la naturaleza y con el colectivo) y la proyección rivalidad excluyente (con la naturaleza y con el colectivo) y sometimiento. La dimensión reflexiva queda bloqueada y esos mecanismos se vuelven rígidos. De esta manera, en la proto-escena del “sacrificio”, quedan conectados dominación social y dominación de la naturaleza.

#### 5. Psicoanálisis, sacrificio y neurosis

S. Freud ofrece en *Totem y Tabú* una teoría del sacrificio. El punto de partida es la centralidad del ritual sacrificial en todas las sociedades y culturas antiguas. El misterio sagrado de la muerte sacrificial es una ejecución perpetrada colectivamente que responsabiliza a toda la tribu y convierte a la víctima en chivo expiatorio de la

culpa. El ritual rememora esa ejecución, salda la culpa, cohesiona al colectivo, expele la violencia y la previene. Los dioses son chivos expiatorios divinizados. Los ritos son portadores de la memoria cultural que constituye el marco de toda socialización individual. Freud identifica de esta manera la herencia arcaica que sigue activa en las estructuras psíquicas de cada individuación: “Que en el complejo de Edipo coinciden los comienzos de la religión, la moralidad, la sociedad y el arte es algo que se ve confirmado plenamente por la constatación del psicoanálisis de que ese complejo constituye el núcleo de todas las neurosis”. Todos los mecanismos de defensa se asientan en la situación del sacrificio. Las psicopatologías son reliquias de las acciones rituales en torno al sacrificio. Pero este modelo explicativo también sirve para dar cuenta, según Freud, de las innumerables recaídas en la barbarie prehistórica. La violencia fundante controlada y domesticada en el ritual sacrificial acecha en los trastornos psíquicos y las regresiones que se producen en las sociedades en situaciones de crisis.

#### 6. Lógica psíquica y social del sacrificio

Uno de los problemas metodológicos que plantea la universalidad de la estructura del sacrificio, tal como aparece en las teorías presentadas hasta aquí, cristaliza en la pregunta por la relación entre la lógica inherente a los fenómenos psíquicos y la lógica inherente a los fenómenos culturales y sociales. La estructura universal que reproduce el esquema del chivo expiatorio representa la fuerza motriz tanto del psiquismo de los sujetos modernos, como de la cultura humana en general, lo que presupone la posibilidad de trasladar la lógica de la constelación del sacrificio desde la esfera social y cultural al ámbito psicológico individual y viceversa. Como es conocido, Th. W. Adorno rechazaba el intento de comprender la situación social actual a partir de la organización psicológica de los sujetos. En el capitalismo resulta decisiva la autonomización de las relaciones sociales en estructuras emancipadas respecto a sus portadores individuales, que, si bien se reproducen a través de ellos, lo hacen por encima de sus cabezas. Sin embargo, esto no anula que la contradicción social de carácter procesual sea la mediación universal de todo lo individual y por tanto que las formas fenomenológicas del sacrificio posean una doble cara psicológica-individual y sociológica. La explicación del sacrificio a partir de la pura funcionalidad social deja fuera de toda consideración su mediación con la estructura psíquico-libidinal. Esta desvinculación corre peligro de llevar a una ontologización de la violencia. Pero lo que diferencia la violencia sacrificial del puro

acto de violencia es la ambivalencia psíquico-libidinal de la víctima: rechazo/divinización. Sin la significación de la pérdida del objeto y el duelo no se entiende la veneración de la víctima. Sin embargo, la amenaza de la ausencia del objeto es inherente a la relación de deseo y constitutiva de los sentimientos de odio y de los deseos de destrucción que testimonian la intensidad de la necesidad vital y de las experiencias traumáticas a ella asociadas. Y con ello estaríamos en la mediación social de la formación de la estructura libidinal misma.

#### 7. Narración y ficción: la comunicabilidad de la experiencia de victimación

Una de las cuestiones más importantes en torno a la victimación y las víctimas la constituye el problema de comunicación y la recepción de su experiencia. ¿Tienen o pueden tener las víctimas una voz dentro de los sistemas de poder involucrados en la victimación? La aparente significación que han adquirido las víctimas contrasta con la manifestación por parte de las mismas de las dificultades para tener una voz y ser escuchadas. La violencia contra mujeres y niños, en los colegios, en los grupos juveniles, contra menores sometidos a la tutela de instituciones, contra perseguidos, presos o personas en busca de asilo encuentran una creciente presencia mediática, pero dicha presencia es sometida a un esquema presidido por un espíritu terapéutico psicosocial, que se ve continuamente desbordado por la revelación de lo sufrido, la persecución, la violencia masiva, los trastornos postraumáticos. Muchos de los intentos de comunicación acaban en retraumatizaciones, cuando no en silencio. De aquí la importancia de abordar la cuestión de la comunicación narrativa de la experiencia de victimación.

El esfuerzo de comunicación, a pesar de todas las singularidades individuales, tiene que luchar en todos los casos con una perturbación de la forma de discurso debida a la pérdida de soltura y la carga de tensión. La comunicación adquiere un carácter fragmentario no sometible a un orden de representación unificadora que permita expresar el desbordamiento por el acontecimiento destructivo. La reproducción narrativa del acontecimiento o la experiencia se produce en un estilo fragmentario, descontextualizador e impresionista, plagado de rupturas e intentos de reparación que colocan al borde la capitulación a los medios de lenguaje disponibles. Probablemente estas características responden a la pérdida de familiaridad y a la ruptura que introduce la victimación, a la quiebra de la capacidad de agencia de la víctima y de sus vínculos con la competencia narrativa del sujeto.

Narraciones establecen a posteriori una disposición secundaria sobre lo acontecido que reduce la contingencia, la arbitrariedad y la azarosidad, lo dotan de contornos y significación. Para la psicología narrativa la competencia para narrar representa la capacidad de organizar la experiencia. La apropiación narrativa de lo dado posee, por tanto, un carácter construcción de la experiencia. Esta competencia adquiere máxima relevancia para el psicoanálisis y al mismo tiempo muestra su problematización en relación con las experiencias traumáticas, que se sustraen a una rememoración no distorsionada. La dimensión constructiva de la narración apunta a la “verdad psíquica” en las narrativas de los pacientes y su posición clave en la situación terapéutica. Esa verdad no una reproducción de un hecho previo ni de estados psíquicos, sino la condición de una reconfiguración de la construcción de la realidad.

Todo orden narrativo coloca al individuo en el centro de un entorno organizado. El yo aparece como una de las figuras narrativas. En el caso de la narración de víctimas lo precario de la narración se vuelve directamente evidente: la dificultad insalvable de seguir el dictado del narrador y el imperativo de la moral narrativa. La retórica de la coacción moral a la empatía y a la credibilidad del testimonio establece un canon de comunicabilidad que despierta interrogantes. Si, por un lado, la contundencia narrativa y la coherencia de la representación favorecen tendencialmente la credibilidad de la narración, tanto más si es coloreada emocionalmente. Esta credibilidad se ve reducida por la incoherencia, la fragilidad y los contenidos insólitos, a no ser que los narradores consigan dar expresión convincente al esfuerzo por reproducir la perturbación, la conmoción y la incompresibilidad de la experiencia de victimación. Pero esto plantea, de nuevo, dificultades importantes a la construcción intersubjetiva de la “verdad” bajo las figuras habituales de objetividad. Lo que describen o insinúan los afectados son sucesos estremecedores y desagradables de sus vidas que se sustraen a las posibilidades de integración: atormentan a lo que los sufren con escenas retrospectivas y fragmentos de recuerdo perturbadores, con alteraciones el sueño y el equilibrio interior y con una coerción a la escenificación reiterativa. La destrucción de las estructuras de interacción y comunicación en la victimación afectan a reconstrucción narrativa y su comunicabilidad ulterior.

Toda narración es evocativa y afirmativa, no reflexiva y crítica. La narración es un medio de seducción, no de negociación. Lo que demanda no es sobrio escepticismo, sino agitación de las entrañas. No se exige el entendimiento crítico del receptor, sino que se implora su empatía. Se trata de adoptar la perspectiva del

narrador, y esa apela a la afirmación. Por eso conviene tener en cuenta los principios regulativos de la acción de narrar: 1. Cumplimiento del deseo u optimización: La narración corrige lo sucedido en dirección a lo deseable. 2. Superación o estabilización: La narración repara la desintegración y desestabilización en vistas a una totalidad organizada disponible. 3. Integración social: La narración produce la propia identidad frente al interlocutor social. 4. Actualización: la narración revive el pasado y lo reconstruye en la situación actual.

No puede, pues, extrañar que la comunicación narrativa en el contexto de la experiencia de violencia victimizadora se haya convertido en un objeto importante de la investigación jurídica, por ejemplo, en la instrucción policial y en relación con la cuestión de la credibilidad de los testimonios en los procesos penales y las vistas de los tribunales. No se trata solo de la ficcionalización del recuerdo, sino de la sustitución del recuerdo por la ficción. Quizás el caso más llamativo de las trampas de la estructura narrativa sea el del autor de *Fragmentos*, Bruno Dössekker, escrito bajo el seudónimo de Benjamin Wilkomirski, falso superviviente de Auschwitz. ¿Cómo distinguir el uso de los clichés de la forma narrativa, de construcción narrativa de la auténtica experiencia de victimación?

\* \* \*

Al tratarse de una obra colectiva no es posible destilar una posición que pueda ser discutida. El valor de la publicación quizás sea abrir un campo de reflexión que no suele ser considerado habitualmente en el discurso, fundamentalmente político, sobre las víctimas. Se trata de analizar el sacrificio y la víctima como una clave fundamental del proceso civilizatorio tanto desde el punto de vista ontogenético como filogenético. En el centro de la matriz sacrificial está la violencia de orden natural y de orden social: su origen, su domesticación, su apropiación por el colectivo y su reproducción, así como su interiorización por parte de los individuos en el proceso de socialización. Por lo tanto, el sacrificio/la víctima se convierte en la clave para entender tanto la dominación de la naturaleza como la dominación social, pero también lo que de autodominación tiene la constitución de la subjetividad. Se pretende mostrar que el esquema sacrificial apunta a la superación del sacrificio y la victimación, pero su perpetuación es el signo de un vuelco de civilización en barbarie, que anida en la dinámica sacrificial del propio proceso civilizatorio.

La mayor dificultad de esta propuesta quizás consista en abordar desde el esquema sacrificial la producción masiva de víctimas a las que se enfrenta la historia

reciente de la humanidad. Quien la contempla encuentra un sinnúmero de crímenes salvajes y una cantidad de víctimas que desborda cualquier pensamiento. La clave sacrificial de la sociedad y la cultura, del proceso civilizatorio, quizás permita, sin embargo, dar cuenta de por qué la producción masiva de víctimas no ha provocado una transformación radical de las formas de dominación social y de la naturaleza: por qué “después de Auschwitz” sigue siendo “antes de Auschwitz”.

José A. Zamora

[joseantonio.zamora@cchs.csic.es](mailto:joseantonio.zamora@cchs.csic.es)



Jürgen HABERMAS, Karl POPPER, Ralf Dahrendorf y otros, *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*, Barcelona: Gedisa, 2018, 187 págs.

El injusto ostracismo al que se había visto condenada la obra de H. Marcuse en el ámbito académico ha empezado a revertirse en los últimos años gracias al renovado interés suscitado por el estudio de su proyecto filosófico de juventud<sup>1</sup>. A ello habría que añadir la valiosa edición a cargo de D. Kellner de los *Collected Papers* de Marcuse en la editorial Routledge<sup>2</sup>. Pese al descrédito académico de su obra, que relegaba cualquier conato de apropiarse productivamente de su legado a poco más que a un ejercicio de mero anacronismo, la continua reedición en diversos idiomas de algunos de sus trabajos más influyentes –nos referimos sobre todo a *Razón y revolución* (1941), *Eros y civilización* (1955) o *El hombre unidimensional* (1964)– ha contribuido a compensar de manera sostenida esa tendencia. Buena muestra de ello lo constituye también la reedición por parte de la editorial Gedisa de estas conversaciones, cuya primera publicación tuvo lugar en 1980 a partir de la traducción de la edición alemana original de 1978.

Las cinco entrevistas compiladas en este volumen, realizadas entre los años 1975 y 1977, ofrecen al lector una completa panorámica de la trayectoria intelectual de Marcuse y le permiten aproximarse al amplio espectro de intereses que motivaron su labor teórica dentro y fuera del *Institut für Sozialforschung*. En la primera conversación en clave biográfica con J. Habermas, se abordan cuestiones neurálgicas para comprender cabalmente los diversos pormenores en la evolución de su obra. Siendo asistente de M. Heidegger en la universidad de Freiburg, los años previos al ingreso de Marcuse como miembro del equipo de trabajo del *Institut* estuvieron marcados por su tentativa de sintetizar la ontología existencial de procedencia heideggeriana con el materialismo histórico. El autor berlinés expone los motivos que le llevaron a interesarse por la obra M. Heidegger durante el período comprendido entre 1928 y 1932. Sin embargo, a raíz de la publicación de los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) de Marx en 1932, Marcuse asegura a su interlocutor haber

---

<sup>1</sup> Cabe mencionar a este respecto las siguientes publicaciones: Richard WOLIN y John ABROMEIT (ed.), *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, 2005; Andrew FEENBERG, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, New York: Routledge, 2005; José Manuel ROMERO (ed. y trad.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*, Madrid: Plaza y Valdés, 2010; Herbert MARCUSE, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona: Herder, 2011 y Herbert MARCUSE, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.

<sup>2</sup> Los seis volúmenes que comprenden los *Collected Papers* de Marcuse abarcan un dilatado lapso temporal y aglutinan, según criterios de afinidad temática, textos de muy diversa procedencia. Se han editado los libros *Technology, War and Fascism* (vol. 1, 1998), *Towards a Critical Theory of Society* (vol. 2, 2001), *The New Left and the 1960s* (vol. 3, 2005), *Art and Liberation* (vol. 4, 2006), *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation* (vol. 6, 2011) y *Marxism, Revolution and Utopia* (vol. 6, 2014).

renunciado ya entonces a la pretensión de fundamentar el materialismo histórico con el recurso a la ontología fundamental de Heidegger, decantándose en su lugar por una ontología que creyó encontrar en la obra juvenil de Marx (pág. 22). Testimonio de ese tímido tránsito desde Heidegger al joven Marx, sin abandonar todavía la pronunciada impronta ontológica de su filosofía, son sus ensayos “Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico” (1932) y “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo” (1933)<sup>3</sup>.

Su entrada en el *Institut* bajo la dirección de M. Horkheimer marca un punto de inflexión determinante en su carrera. Al dejar atrás sus tempranas inclinaciones ontológicas, que le habían conducido a enredarse en tensiones de difícil resolución entre los niveles óntico y ontológico, a partir de 1933 Marcuse se orienta hacia el desarrollo de una teoría materialista de la sociedad plenamente ubicada en el plano óntico de la realidad. La interpretación no dogmática ni científicista del marxismo, junto al acertado análisis de la situación política del momento y la inclusión del psicoanálisis freudiano en sus respectivos escritos, constituyen los tres motivos básicos que Marcuse valoraba en el trabajo desempeñado entonces por el *Institut*, y que en lo sucesivo servirían de estímulo intelectual al desarrollo de sus propias concepciones (pág. 24). De especial relevancia resulta el modo como pasa revista, imbricándolos en el marco de su idiosincrasia biográfica, a algunos aspectos clave para la comprensión de su historia, ya se trate del esclarecimiento del estatuto de la teoría en relación con la praxis, de la crítica del revisionismo neofreudiano –que llevaría a la desvinculación de E. Fromm del *Institut* en 1939– u otras cuestiones de orden metodológico vinculadas a la organización del trabajo común con Horkheimer y los demás colaboradores.

Sus aclaraciones ante el persistente interés de Habermas por conocer en detalle el modo de funcionamiento del *Institut* en el exilio desacreditan la sesgada lectura ofrecida por la autoproclamada “segunda generación” de la Teoría Crítica<sup>4</sup>. La tesis

<sup>3</sup> El peso determinante que el joven Marcuse otorga en estos ensayos a la categoría ontológica de trabajo, obtenida a través de su recepción de los manuscritos parisinos de Marx, hace evidente que albergaba entonces ciertas concepciones concordantes con interpretaciones “exotéricas” de determinados aspectos de la teoría marxiana. En cierto modo, esta orientación temprana chocaba con la interpretación más “esotérica” de Marx, centrada no en la elaboración de una ontología del trabajo, sino en la crítica del trabajo en cuanto tal. En cambio, en la obra que nos ocupa, Marcuse sí aborda explícitamente la cuestión de la “abolición del trabajo” –no sólo alienado–, llegando a afirmar que la “determinación de la vida en términos de trabajo (...) sirve a la eliminación de la fantasía social y a la preservación de las condiciones económicas existentes” (pág. 133).

<sup>4</sup> En concreto, la interpretación que H. DUBIEL lleva a cabo en su obra *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Fallstudien zur Struktur und Geschichte der frühen Kritischen Theorie* (Frankfurt am

según la cual habría existido una suerte de división social del trabajo en el seno del *Institut* instaurada por Horkheimer, en la que se otorgaba excesivas licencias y poderes frente al resto de miembros, es fuertemente matizada por las declaraciones de Marcuse (págs. 27-29). El intento destinado a compartimentar los aportes teóricos del núcleo primigenio de la Teoría Crítica para hacerlos compatibles con la reificada especialización científica característica del capitalismo tardío, confiriéndoles así una mayor legitimidad a ojos del *establishment* académico, supone una desvirtuación de su cometido original que en última instancia debilita el alcance crítico de sus contribuciones.

Otro importante foco de distanciamiento que empieza a vislumbrarse ya aquí entre Marcuse y la nueva generación encabezada por Habermas, puede rastrearse en la discusión que llevan a cabo ambos autores en torno a la fundamentación del concepto de razón. A juicio de Habermas, en *Eros y civilización* Marcuse habría buscado fundamentar biológicamente la razón en la naturaleza pulsional, lo que en su opinión conlleva el peligro de no poder establecer en base a principios democráticos qué sea o no racional. Habermas considera que en este punto Marcuse se limita a reemplazar el anclaje ontológico que años antes había obtenido de Heidegger por un nuevo anclaje en la metapsicología de Freud (pág. 38). En contraste con ese procedimiento, insiste en la necesidad de fundamentar la razón en el acuerdo intersubjetivo. Esta discusión pone de relieve cómo en esos años Habermas empezaba a marcar un perfil propio respecto a sus predecesores, proceso que culminaría poco tiempo después con la publicación de su *magnum opus*, la *Teoría de la acción comunicativa* (1981).

El análisis de la dimensión de la subjetividad, descuidada por el marxismo tradicional, demandaba una complementación necesaria de la teoría marxista con el psicoanálisis<sup>5</sup>. Para Marcuse resultaba prioritario descifrar con ayuda de la metapsicología freudiana los mecanismos de condicionamiento psicosociales que habían contribuido al fracaso de la revolución alemana. Este fracaso, que revertiría en favor de la reacción totalitaria, no podía entenderse sin penetrar en “las formas en que los individuos internalizan y reproducen inconscientemente la sociedad

---

Main: Suhrkamp, 1978). Dubiel establece en ella una separación entre investigación y exposición, “inaceptable” y “adialéctica” según el criterio de Marcuse (pág. 27).

<sup>5</sup> Quien parece tomarse en serio ese importante legado de la primera Teoría Crítica no son los autores que en la actualidad forman parte del *Institut für Sozialforschung* y su círculo de influencia inmediato, cuya atención al psicoanálisis es, por lo general, escasa o superficial. Son autores que han sido marginados del relato oficial, y que conviene mencionar como portadores de estas intenciones originarias. Baste citar, en esta dirección, a Helmut Dahmer o Christoph Türcke.

represiva” (pág. 157). La consecución de una sociedad socialista cualitativamente distinta a la actual resulta incompatible con el culto al desarrollo de las fuerzas productivas. Lo que está en juego no es solamente una redistribución más equitativa de la riqueza social –una riqueza obtenida primordialmente mediante el dominio y la explotación de la naturaleza externa–, sino sobre todo la necesidad de una modificación radical del sistema de necesidades<sup>6</sup> y de la estructura instintiva que ponga coto al instinto de destrucción (Thánatos) supeditando dicha estructura a la fuerza de Eros. De este modo, las relaciones humanas podrán abrirse “a la satisfacción y al goce” y alumbrar la construcción de un “hombre nuevo” (pág. 41).

Como sostiene Jordi Maiso en el prefacio de la obra, aunque “su visión de la fuerza emancipadora del placer resulte hoy demasiado depurada de ambivalencias, demasiado ‘racionalista’” (pág. 13) –y, como hemos visto, según Habermas su recurso a la metapsicología de Freud tenga efectos colaterales cuando menos discutibles–, uno de los mayores méritos de la obra de Marcuse consiste en haber advertido que

“el capitalismo avanzado genera también lo que podríamos llamar una crisis de la «naturaleza interna»: lleva a una atrofia de la capacidad de placer y de goce, así como de las formas de solidaridad, pues en dicha sociedad toda gratificación queda supeditada al principio de rendimiento y a la lógica del consumo y la competencia, generando –en último término– individuos dóciles y domesticados para encajar en una realidad social que les degrada” (pág. 13).

En qué medida el freudomarxismo de Marcuse ofrece herramientas de análisis adecuadas para afrontar los procesos de subjetivación y la crisis de la naturaleza interna en las sociedades tardocapitalistas actuales no es una cuestión menor que pueda dirimirse con facilidad. Por una parte, la liberación erótica de la energía instintiva contribuye hoy a la reproducción de las relaciones de dominio en igual medida que el instinto de destrucción. Si bien la “nueva sensualidad” surgida al

---

<sup>6</sup> La importancia de una revisión de la teoría marxista de las necesidades tuvo también resonancias en las propuestas del humanismo marxista de la primera A. Heller. Así como Marcuse sostiene que en el capitalismo tardío “las contradicciones internas se agudizan hasta generar la contradicción consistente en que el capitalismo crea necesidades que no puede satisfacer” (pág. 137), la discípula de Lukács considera que el motor de la historia no son las leyes objetivas del capital, sino las necesidades radicales presentes en determinados grupos y movimientos que, al transgredir las normas de las sociedades basadas en la jerarquía y la subordinación, no pueden ser satisfechas dentro de la sociedad dada. Surgidas de la conciencia de la alienación y la explotación padecida en las sociedades capitalistas, las necesidades radicales operan como aquel deber-ser de la tendencia de la humanidad al comunismo. Cfr. Agnes HELLER, *Por una filosofía radical*, Barcelona: Ediciones 2001/ El Viejo Topo, 1980, págs. 110-112.

abrigo de la industria cultural constituye una caricatura perversa de la sensualidad emancipada anhelada por Marcuse, no cabe duda de que reivindicar hoy la liberalización de las costumbres que trajo consigo el movimiento de protesta de mayo del 68, en el que Marcuse vio “una reactualización del Eros como fuerza política” (pág. 130), corre el peligro de terminar convergiendo en un progresismo libertario afín a los eslóganes publicitarios de la industria cultural. Si en la cultura de masas que tal industria fomenta se lleva a cabo un psicoanálisis invertido, que saca provecho de los dos instintos fundamentales –Eros y Thánatos–, la apuesta por una transformación cualitativa del marco social vigente ya no puede consistir en una mera reivindicación de las virtudes supuestamente liberadoras de Eros con el fin someter a sus designios los impulsos destructivos de Thánatos.

No menos problemática es la reivindicación marcuseana de las llamadas “cualidades femeninas”. En la conversación con S. Bovenschen y M. Schuller –que lleva por título “Imágenes de la feminidad”–, Marcuse reproduce los controvertidos argumentos que expusiera en su ensayo “Marxism and Feminism” (1974)<sup>7</sup>. Aunque reconoce que estas cualidades se han configurado históricamente como resultado de la opresión de la mujer hasta devenir segunda naturaleza, les atribuye la capacidad de imponer nuevas necesidades al conjunto de la sociedad antagónicas a las relaciones de producción existentes (pág. 106). La exclusión de la mujer del mundo de la producción, donde sólo participaba el varón, le haría depositaria de “cualidades resistenciales” (pág. 107). Sin embargo, cabría objetar aquí que estas cualidades han desempeñado siempre una función primordial en la producción de valor capitalista. Sin ellas, y sin el soporte brindado por el ámbito familiar privado donde tales cualidades eran salvaguardadas, el mundo productivo masculino se habría desmoronado, o el nivel de productividad habría visto mermada su eficiencia. El principio de realidad, basado en la destrucción y la explotación, ha encontrado en las cualidades femeninas un contrapeso enteramente funcional. Hasta ahora el retorno de lo reprimido ha tomado la forma de una feminización de diversas esferas sociales –laboral, política, etc.– que, en contra de las expectativas de Marcuse, no ha supuesto un trastrocamiento fundamental de las relaciones de producción existentes ni del principio de realidad orientado al rendimiento. En todo caso, este fenómeno se ha limitado a conferirles si cabe un rostro más humano, necesario y

---

<sup>7</sup> Herbert MARCUSE, “Marxism and Feminism”, en *The New Left and the 1960s*. New York: Routledge, 2005, págs. 165-172.

deseable, pero impotente ante las lógicas capitalistas existentes en los ámbitos donde esa feminización ha logrado penetrar.

Este diagnóstico *post festum* no implica en ningún caso que deba renegarse de “la cosecha del 1968” (pág. 147), ni mucho menos que frente a esa herencia lo revolucionario consista hoy en reivindicar valores tradicionales o arcaicos opuestos a las tendencias hedonistas y narcisistas dominantes. Se trata de tomar plena conciencia de las contradicciones y tergiversaciones que nos plantea el escenario actual, situándose de modo autorreflexivo ante las nuevas realidades surgidas en las sociedades capitalistas tardías posteriores al fallecimiento de Marcuse. Lo que en el seno de un capitalismo que todavía conservaba rasgos tradicionales tuvo sin duda implicaciones emancipadoras y revolucionarias, puede no tenerlas hoy en el mismo grado. Ciertamente, inciden aquí otros factores que merecerían ser tomados en consideración, por ejemplo, el perfeccionamiento en los mecanismos de cooptación y recuperación de los elementos críticos –tornándolos inofensivos– que emergen en el interior de nuestras sociedades.

Es justo reconocer que Marcuse no fue del todo ajeno a estas tendencias. En *El hombre unidimensional* ya advirtió que las sociedades industriales avanzadas manipulan los instintos de los individuos convirtiéndolos en formas de actividad placenteras cuya única función es el mantenimiento del orden represivo existente. La apariencia de libertad que esta sociedad ofrece a los sujetos se traduce en una intensificación de la alienación. Asimismo, consideraba que la lucha de las mujeres debía ir más allá de la simple demanda por la igualdad de derechos (págs. 106-111). Si el movimiento feminista circunscribe su ámbito de actuación al logro de esa igualdad formal, o incorpora los valores masculinos dominantes adaptándose a sus requerimientos, fracasará el intento de reconciliación entre razón y sensibilidad. Por otra parte, en las “Conversaciones de Salecina” –con E. Shreover, B. Rothschild y T. Pinkus– asegura que en los ambientes contraculturales tiene lugar una “desublimación organizada” de “consecuencias antiemancipatorias” (pág. 139). La contracultura está “administrada” y tiende a colocar “en un primer plano lo subjetivo a costa de lo político o lo político a costa de lo subjetivo” (pág. 139). Tampoco el programa de una “abolición del arte” en la actual cultura de masas aparece en *La dimensión estética* (1977) como deseable, tal como pudo parecerle en “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” (1937) o en *Un ensayo sobre la liberación* (1969), sino como contrarrevolucionario (pág. 61). La función subversiva que ese programa pudo tener antaño, principalmente encarnada en vanguardias artísticas como

el dadaísmo o el surrealismo, donde los intentos de revolucionar la prosa de la vida cotidiana mediante su fusión poética con el arte abrían indudables horizontes de emancipación, en la actual coyuntura un programa de tal calibre, que llevase a una desaparición de la forma estética, supondría eliminar una esfera en la que todavía puede preservarse una representación del concepto que “no se ajusta a las normas del principio de realidad existente” (pág. 62). Para el último Marcuse, preservar la autonomía del arte en la sociedad administrada tiene connotaciones más revolucionarias que las alternativas centradas en su abolición.

Aunque el surgimiento de la “Nueva Izquierda” y los movimientos de protesta de finales de los años sesenta le llevó a reformular en positivo determinadas hipótesis de *El hombre unidimensional*, reformulación que tomaría cuerpo en obras como *Un ensayo sobre la liberación*, no puede acusarse al Marcuse de la época de estabilización y letargo de la protesta social que corresponde al período de publicación de *El hombre unidimensional*, como concluyen erróneamente autores como H. Dubiel, de un planteamiento de tonos pesimistas donde la cerrazón sistemática de la sociedad imposibilita cualquier trascendencia del *statu quo*<sup>8</sup>. La tesis de la imposición de un dominio total se desvanece tan pronto como se cae en la cuenta de que en la segunda parte de *El hombre unidimensional* Marcuse afronta la cuestión de la “posibilidad de las alternativas” y otorga una relevancia central a la noción –devenida célebre– de “Gran Rechazo”. Posteriormente, como escribe Jordi Maiso, “el diálogo con una generación politizada y vital le permitiría revitalizar su pensamiento en una atmósfera ajena a toda resignación, mediando distancias generacionales y dando lugar a procesos de aprendizaje que se revelarían fructíferos para ambas partes” (pág. 10). El antídoto contra la resignación que proporciona al lector el conjunto de su obra –desde 1928 a 1977– se ve corroborado por las declaraciones de Marcuse en Salecina: “Un revolucionario no se resigna cuando la revolución no está a la vuelta de la esquina como él había esperado” (pág. 120).

A modo de conclusión, es preciso abordar de modo retrospectivo la actualidad de la crítica de la racionalidad tecnológica presente en la obra tardía de Marcuse<sup>9</sup>, así como sus predicciones acerca de las posibilidades para la implementación de

<sup>8</sup> Helmut DUBIEL, *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*, México: Plaza y Valdés, 2000, pág. 87.

<sup>9</sup> Dicha crítica se encuentra condensada en el sexto capítulo de *El hombre unidimensional*, “Del pensamiento negativo al positivo: La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación”. Con anterioridad a esta obra, Marcuse ya se había ocupado de esta cuestión en su artículo de 1941 “Some Social Implications of Modern Technology” y en un texto de 1960 publicado en francés, “De L’Ontologie a la Technologie. Les Tendances de la Société Industrielle”.

una sociedad liberada de la escasez gracias al nivel de progreso tecnológico alcanzado en el capitalismo tardío. Puede afirmarse a este respecto que la crítica de Marcuse al proceso de mutación de la razón crítica y autónoma del período liberal en una racionalidad tecnológica en el capitalismo tardío, definida por su confinamiento en un horizonte instrumental de adecuación y conformación heterónoma del pensamiento racional con el estado dado de hecho, conserva plena vigencia en la actualidad. Fenómenos como la conversión gradual del mundo en un mundo técnico, la matematización de la naturaleza y, en general, la proyección de la realidad natural como un “sistema de instrumentación”, se han acentuado adquiriendo nuevas formas en nuestro presente. También se han visto confirmados los presagios expresados en su diálogo con H. Lubasz acerca de una tecnificación cada vez más sofisticada del control social mediante el empleo de las nuevas tecnologías (pág. 167). No obstante, su predicción utópica fundada en el convencimiento de que “la riqueza social es tan grande que, con una organización de las fuerzas productivas racional y orientada verdaderamente en función de los intereses de todos, la superación de la miseria en el mundo sería posible en unos pocos años” (pág. 126-127) se nos revela hoy en todo su carácter ilusorio. Este optimismo, ciertamente alejado de cualquier fetichización de las fuerzas productivas en la estela del marxismo tradicional, pero que le diferenciaba también de la antropología negativa característica de la crítica de la técnica de la *Kulturkritik* y de colegas cercanos como Günther Anders, requiere hoy de una profunda aminoración, si no de su completo abandono.

Jordi Magnet Colomer  
[jordi.magnet@gmail.com](mailto:jordi.magnet@gmail.com)



Anselm JAPPE, *La société autophage. Capitalisme, démesure e autodestruction*, Paris: Éditions la découverte, 2017, 246 págs.

Anselm Jappe, colaborador en los ambientes críticos de la revista *Krisis*, y posteriormente en la escisión que siguió la línea de Robert Kurz y Roswitha Scholz, *EXIT!*; es desde hace unos años un autor fundamental de referencia en la crítica radical del capitalismo, las nuevas lecturas de Marx y en concreto de una gran labor de “divulgación” de la crítica del valor (*Wertkritik*) con títulos como *Les Aventures de la marchandise, pour une nouvelle critique de la valeur* (2003), *Les Habits neufs de l'empire : remarques sur Negri, Hardt et Rufin (con Robert Kurz)* (2003), *Crédit à mort : la décomposition du capitalisme et ses critiques* (2011), *Pour en finir avec l'économie. Décroissance et critique de la valeur (con Serge Latouche)* (2015) y otros títulos como *Guy Debord* (1992) o *L'avant-garde inacceptable - réflexions sur Guy Debord* (2004). Algunos de sus textos disponibles en castellano son los siguientes: *Guy Debord* (1998), en Editorial Anagrama, *Criticar el valor. Superar el capitalismo (con Jordi Maiso y José Manuel Rojo)* (2015), en Enclave de libros y *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades (con Robert Kurz y Claus-Peter Ortlieb)* (2009), *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos* (2012) y *Las aventuras de la mercancía* (2016) en la editorial Pepitas de Calabaza. Jappe representa una de las caras más visibles de la crítica del valor a nivel internacional y una de las posturas más cercanas al pensamiento “libertario”.

Nos ocupa *La société autophage. Capitalisme, démesure e autodestruction*, que pretende ser una aproximación desde la crítica del valor a la psicología social, el psicoanálisis y la sociología contemporánea en búsqueda de desvelar críticamente los mecanismos de constitución social de la forma-sujeto moderna y las lógicas socio-psíquicas que tienen lugar en el momento de descomposición del modo de producción capitalista. Jappe emplea como metáfora el mito de Ericción de Tesalia que al cometer *hýbris* por talar un árbol sagrado en un santuario de la diosa Deméter para construirse el techo de una sala de banquetes, provoca la ira de la Diosa que ordena a Limos (el hambre) penetrar en el cuerpo del culpable y esto le provoca un hambre insaciable. Tras vender todo lo que poseía para comprar comida, su padre Tríopas fue el encargado de alimentarle, pero en poco tiempo acabó con sus riquezas, acaba convirtiéndose en un mendigo que come cualquier despojo. Ni siquiera cuando vendió (repetidas veces) a su hija Mestra después de que esta recibiera el don de cambiar de forma de su amante Poseidón (al intentar escapar de su padre) pudo saciar su apetito, lo que lo llevó a comerse a sí mismo terminando con su agonía.

Para Jappe este mito tiene una tremenda actualidad al considerar que es en la fase histórica de desarrollo pleno del capitalismo donde se manifiesta una lógica social *suicida* que corresponde a ese “hambre abstracto y cuantitativo que jamás puede saciarse” (pág. 7), representado en la lógica del valor, la mercancía y el dinero, cuya dinámica se sustrae de la satisfacción de las necesidades concretas y provoca la destrucción rampante de los recursos naturales.

La tesis central de Jappe es que hay un *isomorfismo* entre la forma-sujeto moderna, teorizada por autores como Descartes, Kant o Schopenhauer y la constitución progresivamente narcisista (en un sentido laxo, pero, sobre todo, socio-clínico y “funcionalista”) de la subjetividad en el marco del paradigma fetichista del capitalismo. Sin embargo, no hay un pliegue total ni una derivación lógica directa entre forma-valor y forma-sujeto, al estar la última constituida en “capas geológicas” que integran “elementos procedentes de formaciones sociales anteriores reutilizados con nuevos fines (antisemitismo, patriarcado, religión)” (pág. 26).

La crítica de Jappe, desde una epistemología cercana a cierto historicismo psicológico, no es tanto a la idea de sujeto si no a su determinación socio-histórica concreta y a su reflejo reificado en las formas de pensamiento que incluyen al pensamiento filosófico de la modernidad. En este marco, el sujeto se define no como un actor individual o colectivo en una trama de relaciones sino como “un actor idéntico a sí mismo, totalmente autónomo y con una relación de exterioridad con relación al contexto social.” (pág. 26) En el caso cartesiano, el *dualismo* onto-epistemológico y la primacía de la sustancia pensante sobre la exterioridad objetal son leídos como un proceso de constitución narcisista donde el mundo se convierte en espacio de *proyección*, donde “objetos y personas no son captados por lo que son, sino como prolongamientos de interior del sujeto.” (pág. 27) Este sujeto surge como un “producto de la secularización” (pág. 28) que produce una mistificación de la dicotomía sujeto-objeto, u hombre-naturaleza (exterior e interior) y constituye una “relación imperial” con la misma, donde se disipa “la diferencia entre lo vivo y lo muerto” (pág. 28) al considerar que los organismos vivos son cuerpos-máquina. El *yo* cartesiano es un “«yo» abstracto, un «yo» que es el resultado de un proceso de reducción y despojamiento de toda cualidad concreta e individual.” (pág. 32)

“El mundo exterior se aparece como hostil *a priori*, en tanto que limitación del yo.” (pág. 37) La competencia salvaje es la causa y consecuencia de un marco de hostilidad permanente para con el resto de *entes* y el mundo en cuanto tal; en

cierto modo la *res extensa* subordinada a la *res cogitans*, implica la aniquilación del mundo.

La génesis de esta forma-sujeto o este yo sustraído del mundo, se relaciona con la aparición de la medida (*measure*), tanto en la matematización del mundo físico como en la música o la poesía. Siguiendo esta tesis del filólogo alemán Eske Bockelmann, la “relación pura sin contenido” (pág. 39), la *measure* tiene su base en la síntesis social a través del dinero en tanto que dinero (Marx) y repercute en la relación vacía del *cogito* con los objetos, estableciendo una polaridad entre “referencia pura» y «objeto referido puro»” (pág. 40). Sin embargo, como afirma Jappe, está síntesis no se da en el plano de la compra-venta o circulación sino a través del trabajo, algo que Bockelmann no es capaz de captar.

Lo que podrían llamarse las teorías del sujeto de la modernidad se despliegan como reflejo intelectual de “la «psico-historia» humana” (pág.41). La atomización del sujeto se expone en la vía epistemológica (Descartes, Leibniz, Kant, etc.) en la implantación de la ciencia moderna, en las distintas teodiceas de conocimiento y en la vía política con la introducción de una antropología política de base economicista-utilitarista (Hobbes, Locke, etc.). Por otro lado el marco de constitución de este sujeto es de una normatividad excluyente (falso universalismo) en tanto que este está definido como no solo como *trabajador* sino que se define como sujeto (blanco y masculino) enfrente de los no-sujetos, produciendo una “escisión interior” (pág. 46), reprimiendo los contenidos sensibles o no funcionales al marco adaptativo de la sociedad del trabajo pero proyectándolos sobre los otros sujetos (las clases populares, las mujeres, los negros, los judíos, etc.) y en cierta medida convirtiéndolos en posible objeto de deseo. El isomorfismo con la relación social del valor y su escisión constitutiva es notable, donde la tensión dialéctica entre sujetos y no-sujetos (fundamentalmente las mujeres) se refleja entre valor y no-valor, entre creación de valor y consumo del valor de uso o reproducción de la vida.

En su lectura de Kant, Jappe traza un paralelo entre la “unidad de apercepción” y la represión freudiana en la síntesis como abstracción de lo sensible. En tanto que existe una separación entre razón (pura) y sensibilidad, la forma general del pensamiento es la de la abstracción de lo sensible y la constitución del sujeto trascendental separa la facultad del pensar de lo empírico de la existencia particular. Existe un paralelo y no una oposición clara entre sujeto autónomo kantiano y el sujeto automático (Marx), como *ratio* imperativa regida por una lógica “pura”,

algo que lo pone al lado del imperativo de gozo totalmente racionalizado que propone Sade.

En el caso del idealismo post-kantiano se manifiesta en la exposición teórica lo que en la realidad social se impone, la movilización de lo concreto a través de lo abstracto, y lo mismo ocurre en el pensamiento propositivo del movimiento obrero que de la misma forma que el sujeto-sustancia hegeliano como auto-movimiento, otorga una dignidad ontológica a una clase (proletariado) frente a la otra hipostasiando al trabajo como práctica social de la misma manera que el idealismo a la razón desencarnada. Jappe amplía su interpretación al “mega-sujeto” (pág. 60) nacional que refleja la lógica celular de la producción mercantil como intrínsecamente excluyente en un plano de identificación social superior con la posibilidad de justificaciones racistas de base biológica.

Esta primera parte formulada como una aproximación a la crítica de la forma-sujeto refleja sus debilidades no solo en cierto sociologismo que tiende a ver reflejos directos de dinámicas sociales en el pensamiento de los autores casi sin ningún resquicio, sino a la interpretación psicologista del pensamiento filosófico en base a la abstracción supuesta del narcisismo como estructura de personalidad de la forma-sujeto, con un suelo teórico poco solvente como es la dialéctica entre desamparo/impotencia y omnipotencia como actitud compensatoria.

La categoría clínica de narcisismo empleada por Jappe es la desarrollada por Freud con base en la nosografía del s. XIX. Se remarca la diferencia entre el narcisismo primario (auto-erotización del cuerpo) que es necesario para la constitución del yo y el narcisismo secundario como forma patológica de vuelta al yo de la libido que es retirada de las investiduras objetales, relacionado con las patologías narcisistas (melancolía, esquizofrenia, paranoia, etc.), que impiden el “amor objeto”; pero también se remarca la funcionalidad psíquica del narcisismo como compensación por el miedo y la angustia de separación de la relación simbiótica madre-infans, es decir, el peso ontogenético del narcisismo y las inercias psíquicas que produce en sus reactualizaciones en la vida adulta. Pese a hacer una lectura bastante exhaustiva de los textos de la tradición psicoanalítica que tratan esta categoría, la conclusión general es la de un uso laxo del término.

Una de las partes más interesantes, pero quizá más problemáticas del libro tiene que ver con la reactualización del debate sobre la función y el uso del psicoanálisis para la teoría crítica de la sociedad en el seno del Instituto de investigación social de Frankfurt, que incluyó los debates de Fromm, Adorno y Marcuse principal-

mente. Jappe focaliza el debate entre la perspectiva sociologista-caracteriológica de Fromm y antropología pulsional de Marcuse, cuyas aportaciones reducen la arena de juego analítica a distintas normatividades dadas, véase la adjudicación entre las tendencias normales y las patológicas a determinados roles (clases) sociales (Fromm) o la hipóstasis de las pulsiones freudianas como principios filosóficos en el horizonte de emancipación social (Marcuse). Las críticas de Jappe a ambos reduccionismos, tanto el pedagógico como el “ontológico” sexual<sup>1</sup>, son muy pertinentes, pero sin embargo a pesar de hablar de una gradualidad y modulación de forma-sujeto en lo que se refiere a sus tendencias o pulsiones, Jappe no es capaz de poner en tensión el plano específico e histórico de cada régimen de constitución social dentro del capitalismo con las inercias psíquicas que esto genera y con las propias inercias del aparato psíquico (resistencias, síntomas, etc.) ante los distintos regímenes de constitución.

Jappe, con el horizonte de identificación de la constitución fetichista del sujeto y su reverso en una estructura de carácter narcisista en un sentido amplio, se apropia de la crítica a la “cultura del narcisismo” de Christopher Lasch como una mutación que tiene que ver con el auge de la cultura del consumo norteamericana entre los años 1960-1980, y con la clásica tesis de la decadencia de la sociedad patriarcal (entendido de forma laxa, o solo relacionado con la fisonomía de la familia patriarcal “clásica” o victoriana) o de la aparición de la *sociedad sin padres* (Mitscherlich) en base a una mutación de la constitución del superyó, como introyección de las figuras paternas en vez de la identificación con las mismas, lo que da lugar a un yo sobredimensionado (en sentido compensatorio), que a falta de restricciones externas dirige la agresión al exterior al no tener un marco de modulación adecuado. La lectura de Lasch identifica ese perfil narcisista con una regresión defensiva por la separación de la figura materna, lo que quiere decir que en cierta manera el horizonte de no restricción y de sobredimensión del ego es un atentado a la ontogénesis mínima (o incluso contra la filogénesis), como denegación de la precariedad intrínseca del ser humano y la barrera insuperable de la diferencia sexual (pág. 108).

Más allá una cierta crítica desde perspectivas conservadoras, realmente el problema de Lasch se encuentra en cierto sociologismo caracteriológico, que recuerda

---

<sup>1</sup> Fromm considera la educación social como el polo de transformación mientras que Marcuse otorga dignidad ontológica a la sexualidad no reprimida e hipostasia la estructura autoritaria como modulador de las pulsiones hacia la agresión.

a las formulaciones frommianas, a la hora de enfrentarse a autores como Marcuse, a quien identifica dentro de un perfil sociológico de la izquierda “sesentayochista culturalista” (pág. 113); por otro lado, tampoco es capaz de definir las mutaciones históricas de las sociedades avanzadas del capitalismo de la época para defender el perfil del narcisismo patológico.<sup>2</sup>

Pese a pretender reapropiarse del pensamiento de Lasch en una línea más amplia e historizada de la crítica del sujeto moderno, el autor cae en una psicología histórica desplegada en una especie de periodización caracterológica, que sitúa el salto cualitativo entre los perfiles de neurosis actual y el narcisismo patológico en el momento de la segunda posguerra, sin especificar las mutaciones de algo así como la organización de la síntesis social básica del capitalismo, y considerando simplemente que la época neurótica fue la época de la represión del deseo y la época del Narciso patológico es la época de “la exigencia de deseo continuo con fines mercantiles” (pág. 119), algo poco explicitado más allá de la referencia a la *sociedad burocrática de consumo dirigido* (Lefebvre) generalizada y a la tecnificación de las relaciones sociales como disolución aparente de las cada vez mayores relaciones de interdependencia, poniendo en juego otra vez la dialéctica entre omnipotencia (como compensación) e impotencia (como algo constitutivo).

Jappe emplea la noción de “paradigma fetichista-narcisista” (pág. 121) para hablar de la relación entre la lógica de constitución objetiva y subjetiva en las sociedades mercantiles, donde se da una especie de isomorfismo progresivo entre la lógica abstracta del valor y la “ausencia de mundo” (pág. 121) de la forma-sujeto moderna, es decir, un paralelo entre el *sujeto automático* (Marx) y el sujeto narcisista. La argumentación se mueve en un plano quizá más abstracto todavía que el que se le suele achacar a la crítica del valor o al propio Marx a la hora de analizar las categorías que rigen la sociedad capitalista, puesto que partiendo de que la metafísica teleológica que cancela sus presupuestos materiales es en realidad un movimiento real de una sociedad inconsciente de sí misma, el problema está en asumir una especie de pliegue salvaje entre teoría y praxis inconsciente para determinar a través de lecturas psicologizantes de la tradición filosófica que el sujeto moderno es intrínsecamente narcisista y que a medida que el capitalismo “coincide con su concepto” (pág. 127), es decir, desmantela sus propias condiciones de posibilidad, el perfil de una matriz psicosocial genérica produce, en condiciones de desarrollo “pleno”, sujetos narcisistas que responden a la identidad aislada de la abstracción

<sup>2</sup> El propio Jappe apunta esto citando las críticas de Žižek a Lasch.

real capitalista. Al mismo tiempo, Jappe asume una especie de nominalismo histórico, heredado de la etnopsiquiatría y el etnopsicoanálisis, en cuanto a la génesis de la psique se refiere que considera compatible con la perspectiva de ontogénesis normativa de Lasch del ser humano como animal desamparado en la separación del seno materno, en la medida en que pone el enfoque en el plano de las “las formas de síntesis social o *a priori* sociales” (pág. 133), y puede arrojar luz sobre la modulación o *distorsión* de esas condiciones antropológicas. El problema realmente se da en el momento en que simplemente se presupone una especie de derivación lógica entre forma valor y sujeto en tanto que narcisista, lo cual en cierta medida imposibilita vislumbrar cuales son las lógicas específicas de constitución social que generan ese atomismo narcisista. Jappe comete el mismo error que Lasch al no analizar los dispositivos específicos (tal como habían hecho Adorno y Horkheimer u otros autores como Foucault) que le permiten afirmar la preminencia del paradigma fetichista-narcisista y dilucidar los procesos de asimilación de los individuos o las lógicas de introyección sociopsíquicas.

En el siguiente capítulo, Jappe se enfrenta a distintos autores, desde los lacanianos críticos con el neoliberalismo a la sociología contemporánea. Sus principales líneas de afinidad con los planteamientos de autores como Dufour, Melman o Lebrun, que parten de influencias lacanianas, está en la asunción de la condición finita del hombre, la deficiencia simbólica y decadencia de la función paterna en el neoliberalismo, la identificación de la lógica social de las sociedades avanzadas con una especie de *imperativo de gozo* irrestricto y la crítica a ciertas figuras del posestructuralismo que son identificadas con la nueva ideología del capitalismo tardío. Sin embargo, Jappe no coincide ni con su crítica al neoliberalismo nostálgica del Estado de bienestar fordista ni con la invocación de las figuras de autoridad (y de las estructuras familiares tradicionales que la sostienen) como generadoras de una *función simbólica* (Levi-Strauss) eficaz, y precisamente por una trascendentalización del orden simbólico que no atiende a las diferencias históricas que constituyen los contenidos de esa *segunda naturaleza*. Por el lado de la sociología del *nuevo espíritu del capitalismo*, Jappe dialoga con las descripciones de la flexibilización laboral, la individualización, la medicalización de las patologías sociales (como en la adaptación a los distintos regímenes de trabajo), la *estetización* de la crítica, y la inmediatez del flujo de sensaciones mediado por el consumo de mercancías que cosifica la experiencia en un plano *evenemencial*, como falsas rupturas con carácter efímero, impidiendo la experiencia como una vía de acceso al conocimiento o de imaginación de

lo no dado. Sin embargo, las críticas a estas corrientes continúan en la línea de desenmascarar su incapacidad de comprensión del capitalismo al caer en una perspectiva dualista que separa mercado y estado.

Realmente en el siguiente capítulo, sobre la crisis de la forma-sujeto, es cuando Jappe despliega algo así como su «tesis» crítica sobre el sujeto moderno, definido comúnmente como

“auto-conservación y autoafirmación de sí [...] sin embargo, como hemos visto, la forma-sujeto está lejos de fundarse solamente en la racionalidad y en la búsqueda racional de sus «intereses»: posee un «reverso oscuro». Esta dicotomía de la forma-sujeto retorna en la forma de un «clivaje» entre la esfera del valor y la esfera del no-valor<sup>3</sup> y hace que las acciones que parecen obedecer al principio de realidad a menudo son solo desvíos para realizar los deseos más sombríos procedentes de la primera infancia, notablemente en el caso del narcisista.” (pág. 181)

Este «reverso oscuro» se manifiesta en una especie de configuración perversa de Ley y deseo, en una «violencia autotélica» que media la obtención de gratificación libidinal a través de la agresión o de la propia autodestrucción (pág. 182). A Jappe le interesa utilizar el concepto freudiano de *pulsión de muerte* como una especie de metáfora histórica, y no como una condición ontológica, sin llegar a considerar que el suelo pulsional de base es una *tabula rasa* para moldear al sujeto en un puro constructivismo. El autor considera que es un reflejo de las formas de interiorización de la descomposición del capitalismo que se reflejan en el sujeto determinado socio-históricamente.

Las manifestaciones «ideales típicas» de esta lógica son fenómenos como el síndrome cultural de *amok*<sup>4</sup> o los ataques terroristas de la *jihad*. El caso específico del síndrome de *amok* adquiere una diferencia sustancial con las descripciones etnográficas de donde proviene el término, puesto que manifestado en los tiroteos escolares, como el famoso caso de Columbine, no responde a una lógica del honor sino que expresa un cálculo racional motivado por el resentimiento y puede decirse que

<sup>3</sup> Jappe hace referencia a la tesis de la escisión del valor de Roswitha Scholz pero no la desarrolla. Este clivaje se relaciona con la necesidad intrínseca de la lógica excluyente del valor de generar externalidades incluidas en el funcionamiento sistémico siendo totalmente necesarias, y que tienen que ver con la distinción de género moderna relacionada con un régimen de trabajo específicamente capitalista.

<sup>4</sup> Descrito en la antropología médica como un síndrome cultural típico de ciertas poblaciones del sudeste asiático y que procede de la palabra malaya *meng-âmok*, que significa “atacar y matar con ira ciega”.



pone en escena un acto de *suicidio ampliado*, ya que estos acontecimientos suelen terminar con el abatimiento del perpetrador por los cuerpos policiales. Las acciones suelen estar determinadas por una especie de anomía pulsional fruto de una desestructuración subjetiva, con ello las justificaciones ideológicas como en el caso de la masacre perpetrada en 2011 por Anders Breivik, solo constituyen un plano de sutura de sentido ante una especie de pasaje al acto, y lo mismo ocurre con los ataques terroristas del Estado Islámico, con el reclutamiento *rizomático* (a través de propaganda relativamente descentralizada) de sujetos (en condiciones económicas precarias y situaciones de inclusión problemáticas en sus marcos de residencia, por origen migrante o diferencias culturales) dispuestos a introducirse en un proceso autodestructivo que pueda convertirse en acto sacrificial. Jappe siguiendo al psicólogo social Götz Eisenberg, observa que las mutaciones sociohistóricas del capitalismo son determinantes para la comprensión de fenómenos como el *amok*. La intromisión omnipresente de la técnica en los espacios de socialización primaria, la configuración de instancias como el *superyó* en planos muy abstractos como el Estado o la reproducción económica de la sociedad (con imperativos crecientes desde la pequeña infancia), y una educación *ausente* que orienta a una no limitación de la demanda (prefigurada por los dispositivos publicitarios), configura yoes precarios que se encuentran con una incapacidad enorme de tramitación *interna* de los conflictos cuando quedan excluidos de la posibilidad de una adaptación fácil al régimen de la organización de la vida (la sociedad del trabajo en descomposición), lo que configura una estructura narcisista o *límite* que predispone a dinámicas de resentimiento con consecuencias nefastas.

El perfil notoriamente masculino de los funcionarios de esta llamada lógica suicida compensatoria, pues busca una *sustracción de gozo* a través de un proceso no placentero, esclarece la crisis fundamental de las categorías que regulan la etapa histórica en descomposición, donde las distinciones de género se han vuelto sumamente problemáticas no solo por el surgimiento de nuevas identidades reprimidas sino por la deconstrucción de las células germinales de la organización de la vida y las demandas brutales de flexibilidad o *plasticidad del cuerpo* (Pablo López) en el post-fordismo.

Jappe describe fenómenos reales y que problematizan claramente la relación entre la instauración de la normatividad socio-simbólica y la anomía en un ordenado, en la medida en lo que Marx llamaba *Ley de movimiento de la sociedad moderna*, funciona como rectora de la producción y reproducción social de la vida pero

produce formas de subjetividad que *se identifican* con el propio movimiento de una sociedad en proceso progresivo de putrefacción, y amenazan la remota posibilidad de supervivencia del sistema. Sin embargo, la argumentación de Jappe peca de una especie de *panlogicismo* del valor (entendido en sentido historicista y no ontológico) que impide ver las dinámicas de resistencia psíquica o simplemente ilustrar en el plano sociopsíquico algo más allá de la identificación entre sujeto gnoseológico o lógico y Narciso patológico desestructurado. Por otra parte, el uso demasiado laxo de las categorías clínicas impide la posibilidad de algo así como el análisis del discurso propositivo o del contexto de relación socio-simbólica que determina o condiciona esas manifestaciones violentas. Un ejemplo ilustrador de la precariedad de su análisis se ve en la imposibilidad de definir caracterológicamente (superficialmente) a los sujetos; cuando la llamada «economía de la atención» (pág. 209) de estos pasajes al acto violentos podría responder más bien a una lógica *histórica* –más que a una estructura de personalidad narcisista– de búsqueda de reconocimiento ante entidades abstractas al fracasar el ingreso en el *sistema*, y más cuando parte de los partícipes en estos actos pertenecen a sectores sociales con dinámicas de pertenencia relativamente fuertes.

La lectura a partir de la crítica del valor permite observar que el sujeto no es algo dado o no al menos en su totalidad, pero Jappe disuelve la dialéctica entre individuo y sociedad en la modernidad e hipostasia en cierta medida lo social como modulador de unas categorías de ontogénesis demasiado laxas. Puesto que la crítica a la forma sujeto ha de partir de una crítica inmanente de la teoría del conocimiento, de la forma del *cogito* cartesiano o de la conciencia trascendental kantiana, la relación con el psicoanálisis como herramienta asimilada para la crítica y no intrínsecamente crítica, la historización de los contenidos de la psique y la distorsión de formas elementales (antropológicas) del funcionamiento psíquico tiene que partir de una ontología materialista del sujeto, algo que Jappe elude. Sin embargo, el autor consigue desplegar sobre el texto algo bastante importante, y es que para pensar el sujeto y la subjetivación en el contexto de crisis el foco está en la descomposición de los marcos normativos que lo constituyen y no tanto en la hipóstasis positiva de un remanente de lo no-idéntico (el sujeto trascendental-simbólico o el cuerpo como resistente en un sentido subversivo).

Alfonso Figueiredo Francisco  
[fonso\\_calderon@hotmail.com](mailto:fonso_calderon@hotmail.com)

Alfred SOHN-RETHEL, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*, Madrid: Dado Ediciones, 2017, 332 págs.

En la obra de Alfred Sohn-Rethel es posible encontrar uno de los abordajes teóricos más originales, pero también más desentendidos, del pensamiento marxista. Si bien se mantuvo cercano a los planteamientos de los teóricos críticos de Frankfurt, lo cierto es que nunca disfrutó de una colaboración formal con Instituto de Investigación Social. Esta carencia de soporte institucional pueda quizás explicar la poca atención que ha suscitado su pensamiento durante varias décadas. No ha sido distinto en el panorama bibliográfico español, donde sus textos no han tenido traducción y, a diferencia de lo sucedido con otros autores próximos a la Teoría Crítica como Lukács o Kracauer, son escasas las investigaciones que busquen una reactualización de su teoría. Por todo esto, la reciente aparición de una nueva edición de *Trabajo manual y trabajo intelectual*, con traducción y estudio introductorio a cargo de Mario Domínguez, contribuye de manera excepcional a poner de relieve un desarrollo original de la teoría marxiana. Se trata de una de las obras más importantes de Sohn-Rethel para la que hasta el momento solo se contaba con la traducción anónima e incompleta llevada a cabo por la editorial El Viejo Topo en los años ochenta.

Sohn-Rethel nace en París en 1899, aunque pronto se traslada a Alemania para iniciar sus estudios universitarios en filosofía, economía y sociología junto a profesores como Ernst Cassirer, Alfred Weber o Emil Lederer, con quien se doctora a finales de los años veinte con una tesis sobre la crítica a la economía política de Schumpeter. Durante estos años de estudio, Sohn-Rethel toma sus primeros contactos con la obra de Marx, y comienza a fraguar el convencimiento de la necesidad de enfrentar una explicación materialista a la teoría idealista del conocimiento a partir de una lectura renovada de *El Capital*. El ascenso del nacionalsocialismo hizo que en 1936 se exiliara primero a Suiza y a Francia y, finalmente, a Inglaterra. Será en estos años cuando escriba sus dos primeros trabajos, el llamado *Exposé zum Plan einer soziologischen Theorie der Erkenntnis*<sup>1</sup> (Plan para una teoría sociológica del conocimiento) y, como resultado de una ampliación de este, el texto “Zur Kritischen Liquidierung des Apriorismus”<sup>2</sup> (Sobre la liquidación crítica del apriorismo). Si sus entusiastas lecturas adolescentes de *El Capital* le habían ayudado a ver en Marx una

---

<sup>1</sup> Alfred SOHN-RETHEL: *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.

<sup>2</sup> Alfred SOHN-RETHEL: “Zur Kritischen Liquidierung des Apriorismus” en: *Geistige und körperliche Arbeit. zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, Weinheim: VCH-Acta Humaniora, 1989.

comprensión adecuada de los mecanismos que subyacían a la crisis moderna, en estos trabajos se confirmaba la necesidad de leer la crítica a la economía política como una teoría cuyas limitaciones debían ser revisadas, a fin de buscar el rearme de su potencialidad crítica.

Sohn-Rethel hizo llegar copias de estos textos a Benjamin, Adorno, Bloch y Horkheimer, con la esperanza de recibir financiación del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Su recepción entre los miembros del *Institut* fue, sin embargo, heterogénea. Adorno, a quién Sohn-Rethel había conocido a principios de los años veinte durante una estancia en Capri, valoró como admirables sus esfuerzos por superar la parálisis de la filosofía marxista, de ahí que en *Dialéctica negativa* lo presentara como el primero en descubrir que “en la actividad necesaria y universal del espíritu se oculta, inevitablemente, el trabajo social”<sup>3</sup>. Horkheimer, sin embargo, detectó en las formulaciones de Sohn-Rethel una “excesiva manía de identificación no dialéctica” y desaconsejó la publicación del trabajo en la revista del instituto. Pese a la malograda colaboración con el círculo más cercano de Frankfurt, lo cierto es que la discusión epistolar con Adorno sobre los presupuestos desarrollados en los textos continuaría durante más de una década, y se convirtieron en los fundamentos teóricos sobre los que Sohn-Rethel se apoyaría para escribir en 1951 el manuscrito de *Trabajo intelectual y trabajo manual*, cuya publicación no vería la luz hasta veinte años después.

Marx entendía la abolición de la división del trabajo como uno de los rasgos definitorios de la fase más avanzada de la sociedad comunista. Sin embargo, el despliegue de las fuerzas técnicas y tecnológicas no había ayudado al establecimiento de las condiciones adecuadas para la emancipación, sino que había enterrado cualquier posibilidad de transformación social bajo una dinámica de totalización y dominación económica. Comprender las causas que se encuentran detrás de la liquidación del proyecto emancipador, significa atender a la génesis histórica de la alienación que se da en el sistema de producción capitalista y que ha tenido como resultado la división entre trabajo manual y trabajo intelectual. Para ello, Sohn-Rethel asume como punto de partida en su obra la crítica a la economía política de Marx y su teoría de la mercancía. Marx fue el primero en poner al descubierto la abstracción de la mercancía en la categoría económica del valor y, con ello, su consideración como universal del sistema de producción capitalista. Sohn-Rethel se propone partir de los presupuestos de la crítica a las categorías de la economía política

<sup>3</sup> Theodor W. ADORNO: *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, pág. 178.

para formular una “crítica materialista de la epistemología filosófica” (pág. 101), por lo que ve el análisis de la mercancía como lugar desde el que es posible desarrollar una explicación histórica y materialista de las formas del pensamiento conceptual. Esto significa poner al descubierto el vínculo que existe entre las epistemologías modernas y el desarrollo capitalista de la producción e intercambio de mercancías, y continuar con el interés de Marx por analizar la relación entre las categorías de la economía política y sus condiciones históricas. Sin embargo, Sohn-Rethel también quiere corregir la deficiente atención sobre los problemas de los fundamentos conceptuales de la ciencia que detecta en los estudios marxistas. Se trata, por tanto, de avanzar en la pregunta por el origen del pensamiento filosófico y científico desde una perspectiva materialista como uno de los campos de investigación más desatendidos por la tradición marxista, pero donde ve con mayor urgencia la necesaria ampliación de los presupuestos del materialismo histórico.

A lo largo de la primera parte del libro, el autor expone los principios fundamentales que caracterizan su crítica a la epistemología filosófica. La define como una teoría del conocimiento “emprendida con el propósito de elaborar una ideología coherente y omnicomprensiva que se adapte a las relaciones de producción de la sociedad burguesa” (pág. 106), y encuentra en Kant su punto culminante. Kant quiere buscar el origen de los componentes básicos del pensamiento más allá de las capacidades de la experiencia, pero cree que se equivoca cuando lo sitúa en la naturaleza de la mente humana. Frente a ello, Sohn-Rethel quiere buscar el origen de las condiciones de posibilidad del pensamiento abstracto en el proceso histórico y material de intercambio de mercancías que tiene lugar en la “síntesis social”. Se refiere a ella como la red de relaciones que dota a la sociedad de la forma de un todo social cuando la forma de mercancía y la ley de intercambio se presentan en el sistema capitalista como el a priori de la producción. Lo que descubre Marx es la existencia de un tipo de abstracción que no es “propiedad exclusiva de la mente” (pág. 112), sino que se encuentra en el intercambio de mercancías como forma concreta de relación social. En la estructura formal de la mercancía tiene lugar una universalización de la abstracción mercantil que convierte en conmensurables a individuos y acciones que no lo son. Lo que hace posible la síntesis social es su carácter abstracto con respecto a todo lo que tenga que ver con su uso. El intercambio es abstracto no sólo porque excluye el uso en las acciones de los individuos, sino también porque persiste en sus mentes. “En el intercambio la acción es social”, apunta, “y las mentes son privadas” (pág. 123). Por eso, lo característico de

la abstracción de la mercancía es que no encierra un significado metafórico, pues se trata de una abstracción real que no se origina en la mente de los individuos sino en sus acciones.

Sohn-Rethel asegura querer ampliar los análisis de Marx cuando analiza la forma mercancía como un “fenómeno en sí mismo” (pág. 129) sin referirla con exclusividad a las cuestiones económicas. Ve en ella la clave para explicar el origen del pensamiento conceptual abstracto y, también, de la división entre trabajo manual e intelectual. Por eso, su interés se centra en la manera en la que se produce la transformación de las formas de ser social en formas de conocimiento. En los progresivos capítulos de la obra insiste en las implicaciones epistemológicas que se derivan de la abstracción real descubierta en la mercancía a partir de la confrontación con la abstracción de la razón que tiene lugar en la teoría del conocimiento. Analizando las distintas fases históricas de desarrollo del intercambio, Sohn-Rethel concluye afirmando que la abstracción que se genera en el intercambio de mercancías contiene aquellos elementos formales necesarios para la facultad cognitiva del pensamiento conceptual. Esto significa atender a la forma en la que se produce la conversión de la abstracción real del intercambio en la abstracción ideal del pensamiento conceptual. Lo hace mostrando la identidad entre los elementos formales que se encuentran detrás de la abstracción del intercambio y los que forman parte de los principios constitutivos del conocimiento. Los conceptos no empíricos expulsan toda huella de su origen social, pero a la vez, se convierten en instrumentos que deben servir en comprender esa misma realidad. Su forma es la del acto del intercambio mercantil, mediante la cual proporcionan un conocimiento regido por la “lógica de la apropiación recíproca que rige el mercado” (pág. 177).

La segunda y tercera parte de la obra tiene un carácter más aproximativo, por lo que Sohn-Rethel avanza en su argumentación apuntando algunos rasgos generales acerca del “pensamiento de los propietarios de las mercancías y de sus voceros filosóficos” (pág. 124). Los fundamentos científicos de una época armonizan con sus funciones socialmente sintéticas, de manera que los cambios que afectan a la síntesis social conllevan cambios similares en la formación de la ciencia. Analiza en estas páginas el desarrollo histórico de la ciencia desde la Grecia antigua hasta sus fórmulas modernas, para mostrar el paralelismo que se produce entre la aparición de categorías filosóficas y científicas, y las formas sociales del intercambio que tienen lugar en cada época. En este mismo sentido, el inicio de la producción mercantil y del uso del sistema monetario provocó el desplazamiento de las primitivas

formas sociales de comercio comunitario a una forma de síntesis social individualista que “la época de la forma social del pensamiento como intelecto puro separado” (pág. 190). Esta idea de un “trabajo intelectual emancipado” acaba por desarrollarse con la aparición de la fase monopólica de la producción y el taylorismo como “economía del tiempo” (pág. 256), donde el trabajo se reduce a un elemento abstracto y estandarizado, y la autonomía del trabajador es abolida.

Sohn-Rethel se ocupa en la última parte del libro de la comprensión del materialismo histórico no como una ontología del ser social, sino como un “axioma metodológico” (pág. 305) que permite superar la teoría idealista del conocimiento. Esta idea, que comenzó a fraguarse en sus trabajos de juventud, le acompañaría a lo largo de su vida, como el propio autor desvelaba en una entrevista a finales de los años setenta: “Como marxista me había quedado clara una cosa: el marxismo permanecería injustificado, mientras no se le diera una respuesta materialista a la pregunta por el sujeto trascendental”<sup>4</sup>. Su interés por desvelar “la verdad sobre nuestro mundo que se oculta bajo el hechizo de la falsa consciencia” (pág. 314), le distancia de otras lecturas del marxismo basadas en la teoría de la copia. No ve en ellas una postura auténticamente materialista, sino “una rama del materialismo natural” (pág. 307), pues su pretendida neutralidad frente a la división social de clases las incapacita para servir como teorías auténticamente emancipadoras. Las tesis materialistas, por el contrario, se dirigen al diagnóstico crítico de las figuras del conocimiento para desenmascarar la primacía idealista del espíritu, sin que ello signifique tener que oponerle el carácter inmediato de lo material, tal como lo expresa en las últimas páginas de la obra: “Cuando nuestros oponentes académicos nos preguntan qué sabemos de esa existencia social que oponemos a la conciencia, nuestra respuesta debería ser: sabemos de ella tan poco como vosotros. Pero sabemos cómo llegar a conocerla. La manera de hacerlo es buscar el origen genético de cualquier idea o concepto a partir de las pautas que ellos mismos nos proporcionan. Encontraremos que la existencia social es lo que determina tales ideas y conceptos” (pág. 314). Someter la conciencia a los parámetros del materialismo histórico significa derivarla de sus condiciones materiales, pero también renunciar a cualquier *prima philosophia* que caiga en la tentación de colocar al sujeto o a lo social como punto de partida. En este sentido, *Teoría manual y teoría tradicional* propor-

<sup>4</sup> Alfred SOHN-RETHEL: “Gespräch über die Genese der Ideen von Warenform und Denkform”, en: H. Dombrowski (ed.): *Symposium Warenform-Denkform. Zur Erkenntnistheorie Sohn-Rethels*. Frankfurt a.M.: Campus, 1978, pág. 16

ciona un abordaje distinto de la problemática de la teoría marxiana, bajo el esfuerzo de enriquecerla para rescatar sus elementos críticos y emancipadores.

Chaxiraxi Escuela Cruz  
[cescuelac@gmail.com](mailto:cescuelac@gmail.com)



Reyes MATE, *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid: Trotta 2018, 175 págs.

Suele decirse que “el tiempo todo lo cura”. El paso del tiempo es inexorable y, según el dicho, termina cerrando todas las heridas: “no hay mal que cien años dure”. Esta mezcla de resignación y realismo de la que suele hacer gala la sabiduría popular también ha tenido su peso en las grandes construcciones de la historia en la cultura occidental y, por tanto, en las formas de organización social y de hacer política con las que dichas construcciones están imbricadas. Y qué no decir del “no hay mal que por bien no venga”, que convierte al tiempo en instancia que transforma los males en bienes. Sin embargo, hay demasiadas excepciones que cuestionan estos dichos populares. Reyes Mate empieza con una de ellas su reflexión sobre el tiempo en este libro de imprescindible lectura. El autor no se anda con rodeos y nos sitúa ya en la primera línea ante la cuestión de las cuestiones: la del significado real de la catástrofe que solemos designar con el nombre de uno de aquellos campos de exterminio en los que se materializó: Auschwitz. La tendencia a naturalizar la barbarie que comparten la sabiduría popular y las grandes interpretaciones de la historia choca aquí con un acontecimiento que se le resiste, con una herida que el paso de tiempo no puede cerrar. La filosofía se ve convocada a reconocer la autoridad del acontecimiento que precede al pensar, la autoridad de lo que Adorno llamó en su lección inaugural la irrupción de la “realidad irreductible”. Es esta autoridad y no la de la razón autónoma la que dicta el nuevo imperativo después de Auschwitz formulado en la *Dialéctica negativa*, que, como señala R. Mate, va más allá de una exigencia de recordar para no repetir, porque lo que exige en verdad es un “giro” epistemológico, ético y político que afecta por igual y de modo general al pensamiento y a la acción. La exigencia de este giro es la consecuencia lógica de una impugnación sin concesiones de la naturalización de la historia de sufrimiento y de una conciencia de la complicidad de determinadas formas de pensar y actuar con dicha naturalización. Si la naturalización del sufrimiento es inaceptable, y cuestionar esto es situarse en la inhumanidad, no cabe otra cosa que desentrañar y combatir con todas las fuerzas aquellas formas de pensar y actuar que le dan soporte y la promueven. Esto resulta necesario además porque esas mismas formas de pensar y actuar están implicadas en la perpetuación del sufrimiento injusto. Este es el punto de partida, pero la aportación decisiva de este libro de R. Mate consiste en identificar y abordar la cuestión del *tiempo* como la clave para desentrañar las dificultades y las posibilidades de ese “giro” que exige el nuevo imperativo después de Auschwitz. Por eso, la relación entre tiempo y sufrimiento traspasa todo el libro.

En la extensa obra filosófica de R. Mate son reconocibles unas líneas de reflexión inspiradas en la teología política de quien ha sido su maestro, J. B. Metz, y que han marcado su aportación a los debates contemporáneos: la confrontación con la historia de sufrimiento y la constitución anamnética de la racionalidad como la única capaz de dar cuenta de esa historia y estar abierta a los grandes interrogantes que ella arroja. Siguiendo esta línea nos topamos con otro de los elementos nucleares de su pensamiento: la centralidad de las víctimas. Pero si tuviéramos que decir cuál es el nervio que conecta y transmite los impulsos críticos entre estos elementos fundamentales del pensamiento de R. Mate, no cabe duda que se trata de la cuestión del tiempo. Lo que está en juego en dicha cuestión es la posibilidad misma de una memoria del sufrimiento y de las víctimas tanto en lo que tiene de crítica de un orden social y humano basado en la violencia, como en lo que tiene de germen de otro orden posible basado en la justicia y la compasión.

La importancia de la teología política se hace sentir a lo largo de todo el libro en la manera de abordar la cuestión del tiempo. Ciertamente, R. Mate no es el único filósofo consciente de lo que se jugó para la historia de Occidente en los primeros siglos del cristianismo, pero no todos poseen las claves necesarias para entenderlo. Él ha buceado en autores como K. Löwith, H. Jonas, H. Blumenberg, R. Koselleck, C. Schmitt, J. Taubes, G. Scholem y W. Benjamin y ha encontrado reflexiones y aportaciones, muchas veces enfrentadas entre sí, que permiten arrancar a la constelación de apocalíptica, gnosis y mesianismo una significación sorprendente para entender la historia de Occidente y, sobre todo, nuestro presente. En un cruce vías, depende hacia dónde se coloquen las agujas, para que el tren tome una dirección u otra. A nadie se le oculta que el encuentro entre Jerusalén y Atenas en los primeros siglos del cristianismo hizo saltar chispas, pero no todos ven con los mismos ojos las consecuencias de ese encuentro para el propio cristianismo y para la historia de Occidente, sobre todo atendiendo a lo que se sacrificó de su fuente judía. Y aquí es importante entrar en detalle. Porque cuando se dice que las grandes construcciones de la historia que caracterizan a la modernidad son secularizaciones de la teología cristiana de historia y se la emparenta con la visión profética y escatológica judía, es posible que se esté errando el golpe. R. Mate sabe que en esa teología cristiana de la historia, de las que provienen los mimbres con los que se construirán las filosofías modernas de la historia y, como veremos, la idea de progreso, tiene un peso extraordinario la confrontación con la gnosis. Gnosis y apocalíptica son dos formas muy diferentes de enfrentarse a la cuestión del sufrimiento. Es posible que

la contaminación del cristianismo por la primera fuera la manera de gestionar especulativamente la frustración de las expectativas alimentadas por la segunda o quizás fuera una válvula de escape para una tensión insostenible ante un final que se retrasaba, y que se retrasó indefinidamente. En todo caso, las agujas marcaron una dirección en la relación entre el tiempo y el sufrimiento que sería determinante para la historia de Occidente.

En la primera parte del libro, R. Mate reconstruye la trayectoria que ha llevado el tren. Pero para entender por qué el tren ha tomado una dirección y no otra, nos traslada a aquella encrucijada y nos invita a comprender bien lo que estaba en juego en ella. El tiempo tiene que ver con experiencias fundamentales como la finitud, la caducidad, el sufrimiento y la muerte. ¿Es la muerte el sello del sufrimiento injusto, de la pobreza, de la soledad y del desarraigo? ¿Qué relación existe entre el mal y la libertad? ¿Qué cabe esperar de la lucha contra el sufrimiento? ¿Cómo se relaciona la justicia absoluta o mesiánica con el aquí y el ahora? En la apocalíptica el tiempo remite a una salvación que acontece en la historia y a un sujeto que se responsabiliza de esa salvación indisponible haciéndose responsable del otro sufrimiento. La finitud del tiempo se sustancia en una responsabilidad frente al sufrimiento del otro marcada por la urgencia y la ineludibilidad. Indisolublemente unida a esa urgencia de interrumpir el sufrimiento está la expectativa de un final. Por eso, el final no es meta, sino interrupción. La pregunta apocalíptica por excelencia es “¿hasta cuándo!?” No se trata de acelerar la llegada de un futuro prometedor inscrito en las virtualidades del presente, sino de poner fin cuanto antes al sufrimiento y la injusticia que aniquilan a las víctimas. Pero esa experiencia histórica, nos dice R. Mate, se perdió, “porque el tiempo apocalíptico se lo jugó a una carta, la de la parusía, y la perdió” (pág. 45). Y aquí es donde entra en escena la gnosis. R. Mate ve en la gnosis sobre todo una operación que vacía la historia de mesianismo y de la exigencia de realización de la salvación aquí y ahora. El mundo carece de salvación y la salvación no es mundana. El tiempo es infinito. Y lo que se decide en él es la salvación del alma, que es una salvación respecto al mundo y al tiempo. Pero este vaciar la historia de mesianismo persigue un objetivo de máxima relevancia: dar respuesta a la pregunta de la teodicea. ¿De qué manera resulta compatible la presencia del sufrimiento, la injusticia y el mal en la historia con un principio que es al mismo tiempo origen de la realidad y bien absoluto? Si la apocalíptica judía mantiene la tensión entre esos polos y no la resuelve especulativamente, sino que remite a una responsabilidad histórica bajo el signo de una esperanza contra

toda esperanza, la gnosis es un alarde especulativo de primer orden que, sirviéndose del dualismo entre el Dios creador y el Dios redentor (Marción), con un golpe de mano se desprende de la “carga” de realidad que no ha querido o no ha sabido eludir el judaísmo y reduce la historia y el mundo a mero escenario de un combate del alma por librarse de ambos.

Pero, ¿qué relevancia puede tener este lance histórico que evacuó la inicial tensión escatológica del cristianismo y lo preparó para convertirse en un poder configurador del orden social dado y en sostén del imperio? Pues una relevancia de primer orden, nos dice R. Mate, porque el tiempo gnóstico informa la idea de progreso y es la matriz de las modernas filosofías de la historia. Esta genealogía plantea no pocas dificultades, pues, de entrada, la idea de progreso la asociamos con un compromiso histórico por la realización de la libertad y la justicia en la historia. Entonces, “¿cómo cohonstar gnosticismo con mentalidad progresista?” (pág. 55), se pregunta R. Mate. Creo que el recurso a Marción en este punto resulta claramente insuficiente. No cabe duda que en él encontramos elementos gnostizantes, pero ni es una figura central de la gnosis ni se caracteriza por desarrollar una especulación que permita emparentarlo con las modernas filosofías de la historia. La aportación fundamental en esta cuestión es la que realiza el Valentinismo, que hoy conocemos gracias a los Manuscritos de Nag Hammadi. En él encontramos aquella dinamización de la ontología platónica que integra y depontencia la negatividad histórica y el sufrimiento a momento de un despliegue de lo absoluto que deviene y retorna a sí convirtiendo la concreción histórica en sustrato ocasional del espíritu en el que es posible participar por medio de la autoconciencia. El mal y el sufrimiento provienen del mundo material y el primer imperativo es desprenderse del él. De este modo se les da sentido, sin darles respuesta, según una feliz formulación de R. Mate. No cabe duda que la teología cristiana de la historia debe mucho a esta especulación gnóstica, incluyo allí donde pretende combatirla, pero también a la idea de providencia estoica y a la de paideía griega. En todo caso, como señala H. Blumenberg, la gnosis pervive como corriente subterránea a lo largo de toda la edad media y experimenta continuos renacimientos en movimientos místicos como la cábala o en pensadores como Jacob Böhme o Franz von Baader, cuyo influjo sobre la filosofía especulativa de Hegel y Schelling es enormemente relevante.

La herida del sufrimiento y la urgencia de la respuesta a él, que caracterizaba al tiempo apocalíptico, deja paso al movimiento infinito del tiempo de un Dios o un absoluto que convierte al sufrimiento un momento de su devenir otro y, por tanto,

en estación de paso superada, integrada y sancionada por el *telos* de la historia. R. Mate menciona aquí figuras conocidas de la filosofía moderna como la “mano invisible” de Adam Smith o la “astucia de la razón” de Hegel, en la que resulta reconocible esa teología gnóstica. Los efectos son devastadores: “La ideología del progreso es incapaz de establecer una relación que no sea instrumental entre injusticias pasadas y justicia presente, por eso puede plantearse la mejora del mundo sobre la producción industrial de víctimas” (pág. 59). Pero convertir el sufrimiento en efecto inevitable o combustible de la evolución significa banalizarlo. Así pues, existe un vínculo entre el tiempo que anima el progreso y la insensibilidad frente a los sufrimientos que provoca.

Pero a R. Mate le interesa convocar otro actor de primer rango en la encrucijada del cristianismo temprano, justo en el umbral de la Edad Media, me refiero a Agustín de Hipona. La fórmula agustiniana para superar la gnosis y desactivar la teodicea es moralizar el problema del mal atribuyéndolo a la libertad humana y universalizar la culpa mediante la doctrina del pecado original. La consecuencia a largo plazo será la desaparición de Dios del terreno de la vida. En realidad, la gnosis no es superada, sino que pervive a lo largo de la Edad Media en la figura del *deus absconditus* y su incomprensible soberanía absoluta. Hasta que el hombre solo y soberano ocupa la escena y se enfrenta a esa soberanía absoluta, aunque para ello tenga que echarse sobre sus hombros el problema de la teodicea. ¿Con qué suerte? Pues, con escasa suerte, afirma R. Mate. Para mostrarlo analiza tres figuras apoyándose respectivamente en K. Marx, F. Nietzsche y H. Blumenberg: la del hombre emancipado de la Ilustración, la del superhombre y la del hombre desencantado. El primero habría acabado jibarizando el problema del sufrimiento descubierto en su juventud en un sufrimiento producido por el trabajo y reduciendo la respuesta al problema de la teodicea a una transformación de las relaciones económicas. El segundo busca dejar atrás la moral de los esclavos, de los débiles y de los resentidos, en definitiva, de quienes carecen de la vitalidad y la fuerza para afirmar el sufrimiento como momento constitutivo de la vida, pero termina naturalizando el sufrimiento y neutralizando su escándalo. El tercero se apunta a la naturalización del sufrimiento, pero ya no tiene ante sí a superhombres que lo asumen sin lenitivos, sino seres humanos frágiles que necesitan de los mitos en plural –sin absolutismos– con los que mitigar el dolor y consolarse, aunque se trate de un placebo. Pero ni la exculpación, ni la naturalización, ni la estetización zanján la pregunta por el sufrimiento. ¿Cabe otra respuesta a la pregunta del sufrimiento tras la muer-

te de Dios? R. Mate la encuentra en Camus, un ateo que ni quiere rebajar en lo más mínimo la intensidad de la pregunta ni pretende tirar simplemente por la borda las exigencias de una respuesta adecuada a la misma, exigencias en las que resulta reconocible aquella apelación a una justicia absoluta dirigida a Dios. Solo desde esa figura de justicia absoluta, en realidad insostenible tras la muerte de Dios, tiene sentido considerar cualquier sufrimiento humano, pero especialmente el sufrimiento de los inocentes, una injusticia. Este paradójico sentido sagrado del hombre convierte en innegociable la reparación de todas las injusticias y permite resistir a la tentación de instrumentalizar al sufrimiento y las víctimas en nombre de una justicia futura. Algo que R. Mate ve encarnado especialmente en el comunismo, aunque seguramente ni el liberalismo ni la socialdemocracia estén tampoco muy lejos de esta lógica instrumental que preside el sistema capitalista en el que ambos más o menos cómodamente se instalan.

En la segunda parte del libro volvemos al comienzo de la reflexión. La pérdida del tiempo apocalíptico y su sustitución por el tiempo gnóstico deben ser revertidas si es que ha de ser posible el “giro” exigido por la experiencia de sufrimiento y la barbarie acumulada en la historia. R. Mate defiende una “recuperación del tiempo apocalíptico”. Y lo plantea como una cuestión política y cultural. Se trata de interrumpir la lógica del progreso, pero esto no tiene que ver con la “infraestructura económica”, sino con “poner a flote el potencial que late en la ‘tradición de los oprimidos’” (pág. 120). Otro elemento de esa recuperación consiste en aproximarse al sufrimiento desde la perspectiva de la salvación, contemplar el mundo *sub specie redemptionis*, que es todo lo contrario de la operación de transfiguración que lleva a cabo la filosofía de la historia. Solo desde esta perspectiva se le revela la verdadera magnitud de la deformación y el deterioro de la existencia y también el deseo inscrito en la existencia dañada de una transformación radical de la situación constituida e injusta. No se trata de restaurar la teología, sino de salvar un tesoro que se custodiaba en ella, a veces en los márgenes o sepultado por capas de escombros, el tesoro de la memoria del sufrimiento, de los anhelos de justicia de los oprimidos, del valor de todo lo desechado y descartado, de lo que fue derrotado y vencido... Sin tradición mesiánica nada se sabría de una justicia absoluta y sin noticias de ella la mayoría de sufrimientos no serían vistos como injusticia. Así pues, el “giro” epistemológico, ético y político necesita de la memoria como forma de conocimiento. La verdad que consiste en hacer hablar al sufrimiento solo está al alcance de la memoria.

Esta reivindicación de la tradición mesiánica no es apologética o afirmativa. Responde más bien a la convicción de que el anhelo de justicia absoluta que no entregue el sufrimiento pasado al olvido o lo reduce a combustible del progreso es la única garantía frente a la lógica sacrificial que preside en presente. “La única manera de no naturalizar la injusticia a las víctimas –y, por tanto, de entenderla como una provocación o un escándalo– es reconociendo el derecho de las víctimas a que se les haga justicia o, lo que es lo mismo, reconociendo que la justicia sobrevive a la muerte” (pág. 141).

La pregunta por el sufrimiento conduce a R. Mate en este libro a una recuperación de la tradición mesiánica dejando constancia de su relevancia política. La medida de la libertad de los hombres no solo la da el mal acumulado en la historia, sino también la capacidad de responsabilizarse del sufrimiento de los otros y de darle respuesta. El tiempo no tiene otra razón de ser más que dar respuesta a la pregunta del sufrimiento. De esto último depende la realización de otro mundo posible.

José A. Zamora

[joseantonio.zamora@cchs.csic.es](mailto:joseantonio.zamora@cchs.csic.es)

Oliver DECKER y Elmar BRÄHLER, *Vom Rand zur Mitte. Rechtsextreme Einstellung und ihre Einflussfaktoren in Deutschland*, con la colaboración de N. Geissler. Berlin: FES, 2006, 184 págs.

Oliver DECKER, Katharina ROTHE, Marliese WEIßMANN, Norman GEISSLER y Elmar BRÄHLER, *Ein Blick in die Mitte. Zur Entstehung rechtsextremer und demokratischer Einstellungen*, con la colaboración de F. Göpner y K. Pöge, Berlin: FES, 2008, págs. 495.

Oliver DECKER y Elmar BRÄHLER, *Bewegung in der Mitte. Rechtsextreme Einstellung in Deutschland 2008*, con la colaboración de J. Kiess. Berlin: FES, 2008, 62 págs.

Oliver DECKER, Johannes KIESS, Marliese WEIßMANN y Elmar BRÄHLER. *Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010*. Berlin: FES, 2010, 176 págs.

Oliver DECKER, Johannes KIESS y Elmar BRÄHLER, *Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellung in Deutschland 2012*, con la colaboración de B. Schilling y P. Ullrich, ed. R. Melzer - Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn: Dietz, 2012, 142 págs.

Oliver DECKER, Johannes KIESS y Elmar BRÄHLER, *Die stabilisierte Mitte. Rechtsextreme Einstellung in Deutschland 2014*. Leipzig: Univ. Leipzig, 2014, 74 págs.

Oliver DECKER, Johannes KIESS y Elmar BRÄHLER, *Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2016, 249 págs.

Oliver DECKER y Elmar BRÄHLER, *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2018, 328 págs.

Esta reseña tiene un carácter algo especial, pues presenta un conjunto de trabajos que cada uno por sí mismo merecería una atención particular. Se limita irremediabilmente a dar una visión general. El tema de este número y la entrevista que aparece en él de Christoph Türcke a Olivier Decker, uno de los directores de los Estudios sobre el Centro (*Mitte-Studien*), son un buen motivo para hacer esta presentación y dar a conocer un estudio longitudinal sobre actitudes autoritarias y de extrema derecha en Alemania que aúna la reflexión teórica y la investigación empírica. Como veremos, estos estudios realizados desde la perspectiva de una psicología social psicoanalítica, siguen la orientación de la primera Teoría Crítica, tal como cristalizó en las investigaciones realmente pioneras de los *Estudios sobre Autoridad y Familia* y los *Estudios sobre Carácter Autoritario*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre esta conexión, cf. el artículo de Oliver Decker en este número: “La obsolescencia del carácter autoritario y el autoritarismo secundario”.



Los psicólogos sociales Elmar Brähler y Oliver Decker, con la colaboración de otros investigadores, han venido realizando cada dos años desde 2002 encuestas representativas, complementadas con grupos de discusión a partir de 2007/2008. En diferentes períodos han contado con la cooperación de la Fundación Friedrich Ebert, la Fundación Heinrich Böll, la Fundación Rosa Luxemburgo o la Fundación Otto Brenner. Un rasgo distintivo y, al mismo tiempo, controvertido de estos estudios es que ponen el foco de la investigación sobre las dinámicas autoritarias y de extrema derecha en el “centro” de la sociedad. El estudio publicado en 2006 lleva el elocuente título de *Del margen al centro*. La aparición de los movimientos fascistas en la Europa de entreguerras fue precisamente lo que llevó a tomar en consideración una amenaza para los sistemas democráticos que ya no provenía de los conservadores defensores del antiguo régimen, ni de los movimientos obreros y las organizaciones políticas socialistas y comunistas que luchaban por la superación del orden capitalista burgués, sino de entornos sociales que hasta ese momento estaban libres de la sospecha de extremismo. En palabras del sociólogo norteamericano Seymour Lipset, “los movimientos fascistas clásicos representan el extremismo del centro” o como recoge la conocida sentencia de Ralf Dahrendorf, poco sospechoso de extremismo izquierdista, “la destrucción de la democracia es una obra de la clase media”. Lo que en principio parece una paradoja, resulta comprensible cuando se entiende que es la constitución de la sociedad en su conjunto la que encuentra expresión en las dinámicas autoritarias y de extrema derecha, y no meramente opiniones y actitudes de grupos marginales. Lo que tratan de hacer visible los *Mitte-Studien* es el potencial antidemocrático en todos los sectores de la sociedad.

En este sentido, lo que resulta preocupante en la situación actual es la conexión entre los miedos y los sentimientos de inseguridad y amenaza de declive de las clases medias y su disposición a aceptar como marco explicativo para esos sentimientos el discurso de la extrema derecha, esto es, la banalización de regímenes autoritarios del pasado (en el caso español, la dictadura franquista), el chovinismo nacionalista, el apoyo a la desigualdad en forma de xenofobia, islamofobia o desprecio de los socialmente desfavorecidos, la disposición a considerar aceptable formas autoritarias de gobierno, etc. De modo que, frente a las investigaciones que ponen el foco en los grupos de extrema derecha y en sus actos violentos, los *Mitte-Studien* analizan la presencia las actitudes autoritarias y de extrema derecha en el centro de la sociedad y las ponen en relación con factores cuyo origen se encuentra en la

sociedad en su conjunto. No basta, pues, la constatación de actitudes etnocéntricas y autoritarias en determinados grupos o individuos, que son en realidad resultado de procesos sociales. En la confrontación crítico-reflexivo con la sociedad contemporánea, es preciso plantearse la “pregunta de por qué esta vuelve en generar en su seno aquello que la amenaza. En la irracionalidad y la destructividad del individuo se manifiestan las contradicciones de la sociedad misma.”<sup>2</sup>

El concepto de “extremismo” no solo es cuestionable porque asimila e identifica fenómenos de matriz diferente y posiciones ideológicas u objetivos políticos contrapuestos<sup>3</sup>, sino también porque establece una nítida separación respecto al “centro de la sociedad”, que en realidad sirve para construir el mito de una integración basada en la moderación y la medida de las clases medias, independientemente de los mecanismos sociales que producen dicha integración y de sus dinámicas de crisis. Tanto el término “extremismo” como el término “centro” poseen, pues, un carácter ideológico que incapacita para entender los procesos sociales implicados en el avance y la extensión del autoritarismo, la xenofobia, el chauvinismo nacionalista, etc. Pero ello, los autores de los *Mitte-Studien* prefieren incurrir en una paradoja lingüística y hablan de “extremismo de derecha del centro” (*Rechtsextremismus der Mitte*)<sup>4</sup>, poniendo en cuestión una contraposición bien arraigada entre extremismo y centro. Bien entendido que no se usa el término “centro” como sinónimo de clases medias, sino como espacio social mítico objeto de identificación de la mayoría de la población, aun cuando su situación social aleje a una gran parte de ellos de la clase media en sentido estricto. El concepto de “centro” designa el lugar social en el que nos encontramos con los portadores del orden normativo de una sociedad. Y justo de ese lugar es de donde surgen los potenciales antidemocráticos. En él se articulan temas y puntos de vista que contradicen de manera fundamental el orden democrático.

Un elemento nuclear de la investigación es el cuestionario, resultado del consenso alcanzado en una conferencia en la que participó un grupo de investigadores sociales especializados en el tema –Elmar Brähler (Leipzig), Michael Erdinger (Jena), Jürgen Falter (Mainz), Andreas Hallermann (Jena), Joachim Kreis (Berlin), Os-

<sup>2</sup> Oliver DECKER, Johannes KIESS y Elmar BRÄHLER, *Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2016, pág. 12.

<sup>3</sup> Oliver DECKER y Elmar BRÄHLER, *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2018, pág. 17.

<sup>4</sup> Oliver DECKER, Johannes KIESS, y Elmar BRÄHLER (eds.), *Rechtsextremismus der Mitte und sekundärer Autoritarismus*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2016

kar Niedermayer (Berlín), Karl Schmitt (Jena), Siegfried Schumann (Mainz), Richard Stöss (Berlín), Bettina Westle (Erlangen) y Jürgen Winkler (Mainz)- y que establecieron la siguiente definición como punto de partida:

“El extremismo de derecha es un patrón de actitudes cuya característica unificadora son las ideas de desigualdad. Estos se expresan en la esfera política en la afinidad con formas dictatoriales de gobierno, actitudes chovinistas y una trivialización o justificación del nacionalsocialismo. En el ámbito social se caracterizan por actitudes antisemitas, xenófobas y social-darwinianas.”<sup>5</sup>

En esta definición se señalan los componentes interrelacionados que constituyen un campo ideológico y actitudinal específico. El apoyo a una dictadura de derechas diferencia este extremismo de otras formas de cuestionamiento del Estado democrático de derecho. El autoritarismo se consideró una variable dependiente y se descartaron otros componentes muchas veces asociados a él por considerarse inespecíficos, como el recurso a la violencia, el antipluralismo, la mentalidad de ley y orden o el esquema dualista de amigo-enemigo. Las preguntas que resultaron ser especialmente diferenciadoras y se han mantenido a lo largo de la investigación son:

#### A) Apoyo a una dictadura autoritaria de derecha

1. En el interés nacional y bajo ciertas circunstancias la mejor forma de gobierno es una dictadura.
2. Deberíamos tener un líder que gobierne Alemania con mano dura en beneficio de todos.
3. Lo que Alemania necesita ahora es un partido único y fuerte que represente a toda la comunidad nacional.

#### B) Chovinismo

1. Por fin deberíamos tener el valor de recuperar un fuerte sentimiento nacional.
2. Lo que nuestro país necesita hoy en día es una firme y enérgica afirmación de los intereses alemanes en el extranjero.
3. El objetivo primordial de la política alemana debería ser dar a Alemania el poder y la validez que se merece.

#### C) Xenofobia

1. Los extranjeros sólo vienen aquí para aprovecharse de nuestro estado de bienestar.
2. Cuando los puestos de trabajo se vuelven escasos, los extranjeros deben ser enviados de vuelta a casa.

<sup>5</sup> Oliver DECKER y Elmar BRÄHLER, *Vom Rand zur Mitte. Rechtsextreme Einstellung und ihre Einflussfaktoren in Deutschland*, con la colaboración de N. Geissler. Berlín: FES, 2006, pág. 20.

3. Alemania está peligrosamente alienada por los muchos extranjeros.

D) Antisemitismo

1. Incluso hoy en día la influencia de los judíos sigue siendo demasiado grande.
2. Los judíos trabajan más que otras personas con malos trucos para lograr lo que quieren.
3. Los judíos simplemente tienen algo especial y peculiar en ellos y no encajan con nosotros.

E) Darwinismo social

1. Como en la naturaleza, el más fuerte siempre debe prevalecer en la sociedad.
2. En realidad, los alemanes son superiores a otros pueblos por naturaleza.
3. Hay vida valiosa e indigna.

F) La trivialización del nacionalsocialismo

1. Sin el exterminio de los judíos, Hitler sería considerado hoy en día un gran estadista.
2. Los crímenes del nacionalsocialismo han sido exagerados en la historiografía.
3. El nacionalsocialismo también tuvo sus lados buenos.

Los estudios realizados entre 2002 y 2016 arrojaron los siguientes valores porcentuales para las seis dimensiones:

Dimensión	2002	2004	2006	2008	2010	2012	2014	2016
Número de encuestados	2051	2442	4872	2410	2411	2415	2432	2420
Xenofobia	26,9	25,5	26,7	21,2	24,7	25,1	18,1	20,4
Chauvinismo	18,3	19	19,3	14,9	19,3	19,4	13,6	16,7
Antisemitismo	9,3	10	8,4	9	8,7	8,6	5,1	4,8
Defensa de la dictadura	7,7	6,4	4,8	3,7	5,1	3,5	3,6	5,0
Darwinismo social	5,2	6,4	4,5	3,1	4	4,3	2,9	3,0
Minimización de la Nacionalsocialismo	4,1	4,1	4,1	3,2	3,3	3,1	2,2	2,1
<b>Cerrada visión del mundo de extrema derecha</b>	<b>9,7</b>	<b>9,8</b>	<b>8,6</b>	<b>7,6</b>	<b>8,2</b>	<b>9,0</b>	<b>5,6</b>	<b>5,4</b>
Este	8,1	8,3	6,6	7,9	10,5	15,8	7,4	7,6
Oeste	11,3	10,1	9,1	7,5	7,6	7,3	5,2	4,8

A lo largo de un lustro, entre 2002 y 2007, se han ido realizando discusiones en torno al cuestionario y se ha ido afinando la elaboración de una escala de extremis-

mo de derechas, así como confirmando en líneas generales la fiabilidad de los componentes y elementos acordados. A partir de 2007/2008, Oliver Decker y Elmar Brähler sumaron a las encuestas los resultados de trabajos basados en el método del grupo de discusión. En los estudios más recientes también se han incorporado dimensiones de hostilidad hacia el islam, de desprecio de los solicitantes de asilo y de antiziganismo. A partir de 2018 los autores de los *Mitte-Studien* consideraron que ya no era tan necesario subrayar la afectación del centro de la sociedad por dinámicas antidemocráticas, porque esto es algo cada vez más evidente en una sociedad polarizada y en crisis. Por el contrario, resulta más necesario que nunca ahondar en la cuestión de las causas. Para subrayarlo los *Mitte-Studien* han pasado a denominarse *Estudios sobre autoritarismo*.

El debilitamiento de los sistemas de seguridad social, los cambios en las relaciones laborales debidos a la flexibilización y precarización del empleo, las dificultades para volver a estabilizar el crecimiento y conseguir una recuperación económica, etc. son factores que explican en cierto modo la susceptibilidad creciente hacia las seducciones autoritarias de las personas afectadas. Pero la cuestión no es meramente coyuntural. La dominación social posee una profundidad histórica y genera una complicidad de las personas que la padecen de tal calibre, que es necesario atender a la dinámica autoritaria de la sociedad misma y al consentimiento que le prestan muchos ciudadanos. La actitud de extrema derecha es un producto de ese dinamismo. Para escapar a la visión popular del agitador que seduce y atrapa a las masas, es preciso analizar de dónde proceden y cómo se generan los impulsos de subyugación. Coacción y sometimiento voluntario se retroalimentan y refuerzan la dinámica autoritaria que preside la socialización bajo la violencia del sistema económico. La socialización por medio de autoridades tradicionales o modernas ha dejado paso a una autoridad cada vez más irrestricta del mercado. Se trata de una autoridad que proporciona el sentimiento de participar en una grandeza colectiva a cambio de la sumisión a sus reglas. Pero su inestabilidad y la aparición de crisis impide que esa autoridad pueda ofrecer la “seguridad protésica” de la que hablaba E. Fromm. De ahí el deseo de una autoridad más fuerte que pueda ofrecer la seguridad que no puede ofrecer la economía y los valores colectivos despersonalizados que la acompañan.

Si hubiera que resaltar dos aportaciones teóricas de relevancia en relación con el concepto de “autoridad” en la estela de los estudios llevados a cabo por el Instituto de Investigación Social en los años treinta y cuarenta del pasado siglo, creo

que serían los conceptos de “empaste narcisista” y de “autoritarismo secundario”. El primero se refiere al papel que ha jugado y juega la economía como relleno para tapar un hueco, el que produce la pérdida de la figura de autoridad del líder carismático con la que se identificaba el colectivo. Con este concepto se pretende nombrar la conexión entre el mecanismo de defensa frente a la afrenta narcisista y el milagro económico de la Alemania de la posguerra. La pérdida del objeto venerado y la “incapacidad para el duelo” (Margarete y Alexander Mitscherlich) exigía un sustituto del mega-yo colectivo encarnado en el Führer. El milagro económico alemán, como ya señalara Th. W. Adorno, reemplazó a la figura de identificación y devolvió la autoestima perdida: un sentimiento de comunidad y de orgullo nacional que ya tuvo un precedente en los primeros años de gobierno de Hitler. Después de la guerra, la economía actúa como “líder secundario” que puede ofrecer la seguridad protésica (E. Fromm) atribuida a la autoridad. A cambio de esa seguridad, la economía fuerte y pujante exige de quienes aceptan su autoridad que se sometan a sus dictados y subordinen sus objetivos personales a las reglas que ella establece. La participación en el poder colectivo y los elementos de seguridad efectivos que ofrece ese poder compensan los sacrificios. Sin embargo, se trata de una compensación amenazada tanto la aparición de crisis como por el malestar que producen los sacrificios mismos. Ambos reabren la herida narcisista y alimentan resentimientos que encontramos en las personas vulnerables al autoritarismo. La agresión acumulada se dirige entonces hacia quienes no parecen cumplir los requisitos de la autoridad y son vistos como amenaza de los beneficios que deberían corresponder a los sacrificios. La violencia socializadora del sistema económico es interiorizada y proyectada sobre quienes son percibidos como débiles y, en la fantasía, se han sustraído a la autoridad violenta. Esto significa que la sociedad actual con su primado de lo económico está sometida a una dinámica autoritaria que podemos caracterizar como “autoritarismo secundario”.

“El fascismo entre 1920 y 1950 –el extremismo de centro– se basaba una dinámica autoritaria, pero también hoy podríamos identificar una dinámica de este tipo que, por eso, llamamos *autoritarismo secundario*. Este no obtiene su fuerza de la identificación con el Führer, esto es, con la autoridad personal, sino de la identificación con la grandeza y fortaleza de la economía y con la violencia del mercado.”<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Oliver DECKER, Johannes KIESS, y Elmar BRÄHLER (eds.), *Rechtsextremismus der Mitte*, op. cit., pág. 30.

Pero el camino desde el autoritarismo propio del fascismo al autoritarismo secundario del bienestar económico puede ser de ida y vuelta, en el sentido de que la amenaza de este o el temor a que se debilite activa de la búsqueda de formas políticas autoritarias que sustituyan o sostengan al “líder secundario” cuando este se muestra débil.

Resulta imposible hacer justicia en una reseña como esta al conjunto de estudios que hemos presentado. La función de estas líneas es más modesta. Tratan de llamar la atención de los lectores hispanohablantes de una aportación sin duda de enorme valor, para la que no encontramos en nuestro contexto nada comparable, tanto desde el punto de vista teórico como empírico, pero que sería también entre nosotros completamente necesaria.

José A. Zamora

[joseantonio.zamora@cchs.csic.es](mailto:joseantonio.zamora@cchs.csic.es)